FONDO DE CULTURA ECONOMICA

DICCIONARIO DE filosofía

Nicola Abbagnano

Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/diccionariodefil0000nico

415
Z

4062

DICCIONARIO DE FILOSOFIA

Traducción de
ALFREDO N. GALLETTI

DICCIONARIO DE
FILOSOFIA

por

NICOLA ABBAGNANO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en italiano,	1961
Primera edición en español,	1963
Primera reimpresión,	1966
Segunda edición en español,	1974
Primera reimpresión,	1980
Segunda reimpresión,	1982
Tercera reimpresión,	1983
Cuarta reimpresión,	1985
Quinta reimpresión,	1987

Título original:
Dizionario dei filosofia
© 1961, Tipográfica-Editrice Torinese, Turín

D. R. © 1963, FONDO DE CULTURA ECONOMICA
D. R. © 1987, FONDO DE CULTURA ECONOMICA, S. A. de C. V.
Av. de la Universidad 975; 03100 México, D.F.

ISBN 968-16-1189-6

Impreso en México

PREFACIO

La finalidad de este Diccionario es la de poner a disposición de cualquier persona un repertorio de las *posibilidades de filosofar* ofrecidas por los conceptos del lenguaje filosófico, tal como se ha venido constituyendo desde los tiempos de la antigua Grecia hasta los nuestros. El Diccionario nos muestra cómo algunas de estas posibilidades han sido desarrolladas y explotadas hasta el agotamiento y cómo otras, en cambio, han sido insuficientemente elaboradas o dejadas de lado. De tal manera presenta un balance del trabajo filosófico, desde el punto de vista de la fase actual de este trabajo.

Al servicio de esta finalidad está dirigida la regla fundamental a que obedece la redacción de los términos: la de individualizar las *constantes de significado* que pueden ser demostradas o documentadas con citas textuales, aun en doctrinas aparentemente diferentes. Pero las constantes de significado pueden ser individualizadas solamente si los significados diferentes, comprendidos bajo un mismo término, se reconocen y distinguen claramente y tal exigencia de claridad es la que se considera fundamental en una obra como ésta y la que, en realidad, es condición esencial para que la filosofía pueda ejercer una función cualquiera de aclaración y de guía en relación con los hombres. En un periodo en que los conceptos a menudo se confunden y mistifican, hasta el punto de resultar inservibles, la exigencia de una rigurosa precisión de los conceptos y de su articulación interna adquiere vital importancia. Espero que el Diccionario, que ahora presento al lector, se halle a la altura de esta exigencia y contribuya a difundirla, restituyendo a los conceptos su fuerza rectora y liberadora.

Procede ahora cumplir con la grata obligación de recordar aquí a las personas que me han ayudado en el cumplimiento de esta tarea.

El profesor Giulio Preti ha redactado para mí un determinado número de términos de lógica (el principal de los cuales es precisamente *Lógica*) que llevan todos las siglas G. P. y me ha dispensado su ayuda en la compilación de algunos otros que llevan juntas sus siglas y las mías.

Todos los artículos principales del Diccionario han sido discutidos, a veces larga y minuciosamente, con un grupo restringido de amigos: Norberto Bobbio, Eugenio Garin, C. A. Viano, Pietro Rossi, Pietro Chiodi.

Otros amigos me han ayudado a encontrar o confrontar textos de difícil acceso y así lo han hecho Graziella Vescovini Federici, Graziella Giordano, Sergio Ruffino.

Mi esposa, Marian Taylor, me ha ayudado eficazmente en la corrección de las pruebas.

A todas estas personas quiero expresar mi más cordial agradecimiento. Pero el trabajo de este Diccionario no hubiera sido iniciado ni llevado a término sin la ayuda clarividente de la grande y benemérita Casa Editora que ahora lo publica. A ella expreso, por lo tanto, mi gratitud.

NICOLA ABBAGNANO

Turín, 11 de octubre de 1960

ADVERTENCIAS

1) El Diccionario contiene solamente términos, no nombres propios. Si bien contiene términos como *platonismo, aristotelismo, criticismo, idealismo,* etc., que se refieren a la doctrina de un filósofo, de una escuela o a aspectos o direcciones comunes a varias doctrinas, tales términos se limitan a exponer los fundamentos de las doctrinas o de las direcciones en cuestión, con la mayor brevedad posible, dado que las opiniones de los filósofos a las que ellas se refieren están ampliamente citadas en todos los términos principales.

2) Han sido incluidos artículos dedicados no solamente a las disciplinas filosóficas en particular (metafísica, ontología, gnoseología, metodología, ética, estética, etc.), sino también a disciplinas científicas de carácter teórico o de fundamento teórico (matemática, geometría, economía, física, psicología, etc.), en cuya relación los términos del Diccionario se limitan a distinguir las diferentes *fases conceptuales* a través de las cuales la disciplina ha pasado o a las diferentes direcciones que ofrece como alternativas de investigación o de interpretación.

3) En cuanto a los términos que se refieren a conceptos complejos, problemáticos o que han tenido o tienen diferentes interpretaciones, se ha seguido el siguiente procedimiento: *A)* se ha dado al comienzo (en lo posible) el significado general o generalizado al cual se pueden reconducir todos (o la mayor parte) de los significados verificados; *B)* estos últimos significados se han distinguido y reagrupado en pocas categorías; *C)* cada categoría de significado ha sido ilustrada con citas textuales. Se ha cuidado que los significados fundamentales se distinguieran y formularan con el objeto de incluir el mayor número posible de significados comprobados.

4) Por lo tanto, el Diccionario tiene, como todo otro Diccionario lingüístico, una base esencialmente histórica y muestra cuáles han sido y son los usos de un término en la lengua filosófica del mundo occidental; asimismo, llegado el caso, la relación con el uso que el término tiene en el lenguaje común. Las ambigüedades de significado han sido cuidadosamente registradas. Allí donde se pudo hacer sin excesiva arbitrariedad, se ha indicado la manera de salvar tales ambigüedades.

5) Para evitar las incertidumbres y los equívocos que pudieran nacer de las citas compuestas originariamente en lenguas diferentes, se ha puesto al principio de cada artículo la indicación del vocablo griego, latín, inglés, francés y alemán a que se hace referencia en el curso del artículo mismo.*

6) Se han usado abreviaturas para los títulos de las obras citadas con mayor frecuencia. Con referencia a ellas, véase la lista pertinente. Acerca de las obras clásicas, se han empleado los sistemas de citas adoptados comúnmente por los estudiosos. En lo posible se ha preferido indicar, de las obras citadas, la parte o volumen, el capítulo y el parágrafo, además de la página, con el fin de que la cita corresponda a las diferentes ediciones o traducciones de la obra.

7) Las voces indicadas por las siglas G. P. son obra del profesor Giulio Preti, de la Universidad de Florencia.

* En la traducción se han dejado, en los casos oportunos, los vocablos en italiano (T.)

LISTA DE ABREVIATURAS

ARISTÓTELES

An. post.	*Analytica posteriora*, ed. Ross, Oxford, 1949.
An. pr.	*Analytica priora*, ed. Ross, Oxford, 1949.
Cat.	*Categoriae*, ed. Minuo-Paluello, Oxford, 1949.
De cael.	*De caelo*, ed. E. J. Allan, Oxford, 1936.
De gen. an.	*De generatione animalium*, ed. Bekker.
De part. an.	*De partibus animalium*, ed. Bekker.
El. sof.	*De sophisticis elenchis*, ed. Bekker.
Ét. nic.	*Ethica nicomachea*, ed. Bywather, Oxford, 1957.
Fis.	*Physicorum libri VIII*, ed. Ross, Oxford, 1950.
Met.	*Metaphysica*, ed. Ross, Oxford, 1924.
Poet.	*De arte poetica*, ed. Bywather, Oxford, 1953.
Pol.	*Politica*, ed. W. L. Newman, Oxford, 1887-1902.
Ret.	*Rethorica*, ed. Bekker.
Top.	*Topicorum libri VIII*, ed. Bekker.

ARNAULD

Log.	*La logique ou l'art de penser*, 1662, en *Oeuvres philosophiques*, 1893.

BACON, F.

Nov. org.	*Novum organum*, 1620, trad. esp. por C. H. Balmori, con estudio preliminar y notas por R. Frondizi, 1949.
De augm. scient.	*De augmentis scientiarum*, 1623.

BERGSON

Evol. créatr.	*L'évolution créatrice*, 1907, 8ª ed., 1911; hay traducción esp.
Deux sources	*Deux sources de la morale et de la religion*, 1932; hay trad. esp.

BOECIO

Phil. cons.	*Philosophiae consolationis libri V*, 524; trad. esp. por Manuel Esteban de Villegas.

CAMPANELLA

Phil. rat.	*Philosophia rationalis*, París, 1638.

CICERÓN

Acad.	*Academicorum reliquiae cum Lucullo*, edición Plasberg, 1923; trad. esp.
De finibus.	*De finibus bonorum et malorum*, ed. Schiche, 1915.
De leg.	*De legibus*, ed. Mueller, 1897.
De nat. deor.	*De natura deorum*, ed. Plasberg, 1933.
De off.	*De officis*, ed. Atzert, 1932.
De rep.	*De republica*, ed. Castiglioni, 1947.
Tusc.	*Tusculanae disputationes*, ed. Pohlens, Leipzig, 1918.

CUSA, N. DE

De docta ignor.	*De docta ignorantia,* 1440.

DESCARTES

Discours.	*Discours de la méthode,* 1637, trad. esp. de M. García Morente y también de R. Frondizi.
Méd.	*Méditations touchant la première philosophie,* 1641; trad. esp. de M. García Morente.
Princ. phil.	*Principia philosophiae,* 1644; trad. franc. por Picot, 1647; trad. esp. por J. Izquierdo y Moya y también por G. Halperín.

DIELS

Diels	*Die Fragmente der Vorsokratiker,* 5ª ed., 1934. La letra *A* se refiere a los testimonios, la letra *B* a los fragmentos; el número es, en todos los casos, el dado por Diels en su ordenamiento.

DIÓGENES LAERCIO (siglo III)

Diόg. L.	*Vitae et placita philosophorum,* ed. Cobet, 1878.

DUNS SCOTO

Rep. Par.	*Reportata Parisiensia,* en *Opera,* al cuidado de L. Wadding, vol. XI.
Op. Ox.	*Opus Oxoniense,* en las *Opera,* al cuidado de L. Wadding, vol. V-X. Las partes publicadas de esta obra con el título de *Ordinatio* en los primeros cuatro volúmenes de las *Opera Omnia,* editadas al cuidado de la Comisión Vaticana en 1950, han sido citadas en el texto seguido en esta última edición.

FICHTE

Wissenschaftslehre	*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre,* 1794, en *Werke,* al cuidado del hijo I. H. Fichte, 8 volúmenes, 1845-46. También las demás obras de Fichte están citadas (salvo diferente indicación) en esta edición o en la de las *Nachgelassene Werke,* al cuidado del mismo hijo, 1834-35 (citadas en el texto como *Werke,* IX, X, XI); trad. esp. en los tomos 36, 37 y 38 de la Biblioteca Económica Filosófica, Madrid, s. a.

HEGEL

Enc.	*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* 2ª edición, 1827, ed. Lasson, 1950. En las citas de esta obra ha sido adoptada a menudo la versión italiana de B. Croce, 1906; trad. esp. por Ovejero y Maury, s. f., reed. 1942, Madrid.

Fil. del derecho ...... *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* 1821; trad. esp. por Benítez de Lugo, 1878, Madrid.

Phänomen. des Geistes. *Phänomenologie des Geistes,* 1807. Cuando no se da otra indicación, las obras de Hegel están citadas en la edición originaria: *Werke, Volständige Ausgabe,* 1832-45; trad. esp. de parte de la *Fenomenología del espíritu,* 1935.

HOBBES

De corp. .... *De corpore,* 1655.

De hom. .... *De homine,* 1658.

Leviath. .... *Leviathan,* 1651; trad. esp.: *Leviatán,* México, 1940, F. C. E.

HUME

Inq. Conc. Morals .... *Inquiry Concerning the Principles of Morals,* 1752, ed. por T. H. Green y T. H. Grose, 1879. Nueva ed., 1912; trad. esp., 1941 (*Investigación sobre los principios de la moral*).

Inq. Conc. Underst. ... *Inquiry Concerning Human Understanding,* 1748; trad. esp., 1939 (*Investigación sobre el entendimiento humano*).

Treatise .... *A Treatise of Human Nature,* 1738; ed. Selby-Bigge, 1896; trad. esp., 1923 (*Tratado de la naturaleza humana*).

HUSSERL

Ideen .... *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* ed. W. Biemel, Haag, 1950; trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* por J. Gaos, México, 1949, F. C. E., reed., 1962.

Méd. Cart. .... *Méditations Cartésiennes,* Introduction a la phénomenologie, 1931; trad. esp. del manuscrito alemán de las meditaciones I a IV: *Meditaciones cartesianas,* por J. Gaos, México, 1942, F. C. E.

JASPERS

Phil. .... *Philosophie,* 3 volúmenes, 1932; 3ª edición, 1956.

KANT

Antr. .... *Anthropologie in pragmatischer Absicht,* 1798; trad. esp.: *Antropología en sentido pragmatico,* por J. Gaos, Madrid, 1935.

Crít. del Juicio .... *Kritik der Urteilskraft,* 1790; trad. esp.: *Crítica del juicio,* por M. García Morente, Madrid, 1933.

Crít. R. Práctica ...... *Kritik der praktischen Vernunft,* 1787; trad. esp.: *Crítica de la razón práctica,* varias trad., entre ellas la trad. de M. García Morente, Madrid, 1934.

Crít. R. Pura .... *Kritik der reinen Vernunft,* 1ª edición, 1781; 2ª edición, 1787. Las citas se refieren a la 2ª edición, salvo indicación contraria; trad. esp.: *Crítica de la razón pura,* varias traducciones, entre ellas por M. García Morente, Madrid, 1934.

Met. der Sitten .... *Metaphysik der Sitten*; trad. esp.: *Metafísica de las costumbres,* por M. García Morente, Madrid, 1932.

Prol. .... *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten kömnen,* 1783; trad. esp. (con un prólogo de E. Cassirer) por Julián Besteiro, Madrid, 1912.

Religion .... *Die Religion inerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* 1793.

A veces se indican entre corchetes las páginas según la edición de la Academia Prusiana. En tal caso, en lo que se refiere a la *Crítica de la razón pura,* se indica con *A* a la 1ª, con *B* a la 2ª edición.

KIERKEGAARD

Werke .... *Gesammelte Werke,* trad. al cuidado de E. Hirsch, 1957 y *ss.*

LEIBNIZ

Disc. de Mét. .... *Discours de Métaphysique,* 1686, ed. Lestienee, 1929; trad. esp.: *Discurso de metafísica,* por J. Marías, Madrid, 1942; en 1946 (acompañada de varios opúsculos): *Tratados fundamentales.*

Monad. .... *Monadologie,* 1714; trad. esp. por P. de Azcárate (reunida con otros opúsculos) en *Opúsculos filosóficos,* 1919.

Nouv. ess. .... *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* 1703; trad. esp. por P. de Azcárate, *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano,* 1928.

Théod. .... *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,* 1710; trad. esp., 1928.

Las dos obras precedentes y muchos otros escritos de Leibniz están citados en *Opera Philosophica,* ed. J. E. Erdmann, Berlín, 1740. También están citadas en las dos colecciones: *Mathematische Schriften,* ed. C. J. Gerhardt, 7 volúmenes, Berlín, 1848-1863; *Philosophische Schriften,* ed. C. J. Gerhardt, 7 volúmenes, Berlín, 1875.

LOCKE

Essay .... *An Essay Concerning Human Understanding,* 1690, ed. al cuidado de A. Campbell Fras-

er, 1894; trad. esp.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, por E. O'Gorman, México, 1956, F. C. E.

LUCRECIO (siglo I a. C.)

De rer. nat. .... *De rerum natura*, ed. Bailey, 1947; trad. esp. por H. A. J. Munro (3 vol., 1866, reimpr. del vol. II, 1928).

OCCAM

In Sent. .... *Quaestiones in IV libros sententiarum*, Lugduni, 1495.

ORÍGENES (siglo II)

De princ. .... *De principiis.*
In Johann. .... *In Johannen.*

PASCAL

Pensées .... Los números se refieren al ordenamiento de la ed. Brunschvicg.

P. G. .... MIGNE, *Patrología Griega*, el primer número indica el volumen.
P. L. .... MIGNE, *Patrología Latina*, el primer número indica el volumen.

PEIRCE, C. S. (1839-1914)

Coll. Pap. .... *Collected Papers*, volúmenes I-VI, editados por C. Hartshorne y P. Weiss, 1931-35; volúmenes VII-VIII, editados por A. W. Burks, 1958.

PEDRO HISPANO (Papa Juan XXI, siglo XIII).

Summ. log. .... *Summulae logicales*, ed. I. M. Bochenski, 1947.

PLATÓN

Alc., I, II .... *Alcibiades*, I, II.
Ap. .... *Apologia Socratis.*
Carm. .... *Charmides.*
Conv. .... *Symposium.*
Crat. .... *Cratylus.*
Crit. .... *Crito.*
Critia. .... *Critias.*
Def. .... *Definitiones.*
Ep. .... *Epistulae.*
Eutid. .... *Euthydemus.*
Eut. .... *Euthyphro.*
Fed. .... *Phaedo.*
Fil. .... *Philebus.*
Gorg. .... *Gorgias.*
Ion .... *Ion.*
Lach. .... *Laches.*
Leyes .... *Leges.*

Men.	*Meno.*
Parm.	*Parmenides.*
Pol.	*Politicus.*
Prot.	*Protagoras.*
Rep.	*Republica,* ed. Chambry, 1932.
Sof.	*Sophista.*
Teet.	*Theaethetus.*
Tim.	*Timaeus.*
	Los textos se hallan citados según la edición de Burnet, Oxford, 1899-1906; hay varias trads.

PLOTINO

Enn.	*Enneades,* ed. Bréhier, 1924; hay trad. esp.

SAN AGUSTÍN

De civ. Dei	*De civitate Dei*; hay varias trads. esp.
Conf.	*Confessionum libri XIII*; hay varias trads. esp.

SANTO TOMÁS

S. Th.	*Summa Theologiae,* al cuidado de P. Caramello, Turín, 1950; hay varias trads. esp.
Contra Gent.	*Summa contra Gentiles,* Turín, 1938; hay varias trads. esp.
De ver.	*Quaestiones disputatae de veritate,* Turín, 1931; hay varias trads. esp.

SCHELER

Formalismus	*Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* 1913-16; trad. esp.: *Ética,* I, 1941; II, 1942, por H. Rodríguez Sanz, Madrid.
Sympathie	*Wesen und Formen der Sympathie,* 1923; trad. franc. Lefebvre, 1928; trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía,* por J. Gaos, Buenos Aires, 1942.

SCHELLING

Werke	*Sämmtliche Werke,* al cuidado del hijo K. F. A. Schelling: I serie (obras éditas), 10 volúmenes; II serie (obras inéditas), 4 volúmenes, 1856 y siguientes. Algunas traducidas al español.

SCHOPENHAUER

Die Welt	*Die Welt als Wille und Vorstellung,* 1819; 2ª edic., 1844; trad. ital. Savi-López y De Lorenzo, 1914-30; trad. esp.: *El mundo como voluntad y como representación,* por E. Ovejero y Maury, Madrid, 1928.

SCOTO ERIGENA (siglo IX)

De divis. nat.	*De divisione naturae,* en la *P. L.,* 122.

LISTA DE ABREVIATURAS

SÉNECA

Ep.	*Epistolae morales ad Lucilium,* ed. Beltrami, 1931; hay varias trads. esp.

SEXTO EMPÍRICO

Adv. math.	*Adversus mathematicos,* ed. J. Mau, Leipzig, 1954.
Hip. Pirr.	*Pirroneion hypotyposeon libri tres,* ed. Mautschmann, 1912.

SPINOZA

Eth.	*Ethica more geometrico demonstrata,* 1677, en *Opera,* al cuidado de C. Gerhardt, 1923; trad. esp.: *Ética,* por Óscar Cohan, México, 1958, F. C. E.

STUART MILL

Logic	*System of Logic Ratiocinative and Inductive,* 1843.

TELESIO

De rer. nat.	*De rerum natura iuxta propria principia,* I-II, 1565; III-IX, 1586; ed. V. Spampanato, 1910-1923.

WITTGENSTEIN

Tractatus	*Tractatus logico-philosophicus,* 1922.

WOLFF

Cosm.	*Cosmologia generalis,* 1731.
Log.	*Philosophia rationalis sive logica,* 1728.
Ont.	*Philosophia prima sive ontologia,* 1729.

Otras abreviaturas no se registran por ser las comúnmente usadas por los estudiosos o porque son fácilmente comprensibles, tal como *Ap.* por Apéndice; *Fil.* por Filosofía o *Phil.* para Philosophie o Philosophy; *Intr.* por Introducción o Introduction; *Met.* por Metafísica o Métaphysique o también por Metaphysics o Metaphysik; *Op.* por Obras; *schol.* por *scholium,* etcétera.

A

A. *1)* Las primeras letras mayúsculas del alfabeto; A, B, Γ, fueron usadas por primera vez por Aristóteles, principalmente en los *Analíticos*, para indicar los tres términos de un silogismo. Sin embargo, debido a que en su sintaxis el predicado se coloca antes del sujeto (A ὑπάρχει τῷ B, "A es inherente [o 'pertenece'] a B") a menudo en los *Analíticos* los sujetos son B y Γ. En la lógica de la edad moderna, debido a la costumbre de escribir "A *est* B", A resulta normalmente el símbolo del sujeto.

2) A partir de los tratadistas escolásticos (al parecer en las *Introductiones* de Guillermo de Shyreswood, siglo XIII), la letra A es usada en la lógica formal "aristotélica" como símbolo de la *proposición* universal afirmativa (*véase*), según los conocidos versos llegados hasta nosotros a través de varias redacciones. En las *Summulae* de Pedro Hispano (edit. Bochenski, I, 21) dicen así:

A affirmat, negat E, sed universaliter ambae,
I firmat, negat O, sed particulariter ambae.

3) En la lógica modal tradicional, la letra A designa la proposición modal, que consiste en la afirmación del modo y en la afirmación de la proposición. Así, por ejemplo: "Es posible que *p*" en la cual *p* resulta una proposición afirmativa cualquiera (Arnauld, *Lóg.*, II, 8).

4) En la fórmula "A es A"' o "A = A", usada desde Leibniz como tipo de las verdades idénticas y que fue adoptada posteriormente por Wolff y Kant como expresión del denominado *principio de identidad* (*véase*), *A* significa un objeto o un concepto cualquiera. Fichte decía: "Cada uno ajusta la proposición A es A (como asimismo A = A ya que éste es el significado de la cópula lógica) sin pensar en lo más mínimo acerca de si se reconoce como plenamente cierta e indubitable" (*Wissenschaftslehre*, 1794, 1). La fórmula ha quedado largo tiempo como expresión del principio de identidad y asimismo como tipo de verdad absolutamente indubitable. Dice Boutroux: "El principio de identidad puede ser expresado así: A es A. Yo no digo el Ser, sino simplemente A, o sea cada cosa, cualquiera absolutamente, susceptible de ser concebida, etc." (*De l'idée de loi naturelle*, 1895, p. 12).

5) En el simbolismo de Lukasiewicz la letra "A" se usa como el símbolo de la disyunción, para la cual se adopta por lo común el símbolo "V" (cf. A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, nota 91). G. P. - N. A.

Abaliedad, *véase* ASEIDAD.

Abderitismo (del alemán *Abderitismus*). Kant llamó así a la concepción que considera a la historia siempre en el mismo estado, por lo tanto ni en progreso ni en retroceso. Desde este punto de vista la historia humana no tendría más significado que la historia de cualquier especie animal y sólo sería más fatigosa (*Si el género humano está en constante progreso hacia lo mejor*, 1798).

Abducción (gr. ἀπαγωγή; lat. *reductio*; ingl. *abduction*; fran. *abduction*; alem. *Abduction*; ital. *abduzione*). Es un procedimiento de prueba indirecta, semidemostrativa (teorizado en Arist., *Tóp.* VIII, 5, 159 b 8, y 160 a 11 *ss.*; *An. Pr.* II, 25, 69 a 20 *ss.*), en el cual la premisa mayor es evidente, la menor en cambio es sólo probable o de todos modos más fácilmente aceptada por el interlocutor que la conclusión que se quiere demostrar. Si bien se trata en sustancia de un procedimiento dialéctico más que apodíctico, ya había sido admitido por Platón (cf. *Menón*, 86 *ss.*) para la matemática y llegaría asimismo a ser aprobado como método de demostración matemática por Proclo (*In Eucl.*, 212, 24).

Peirce ha introducido el término *abduction* o *retroduction* para indicar el primer momento del proceso inductivo, que es el de la elección de una hipótesis que pueda servir para explicar determinados hechos empíricos (*Coll. Pap.* 2, 643). G. P.

Ab esse ad posse. Es una de las *consequentiae formales* (*véase* CONSECUENCIA)

de la lógica escolástica: *Ab esse ad posse valet (tenet) consequentia* o, con mayor rigor, *ab illa de inesse valet (tenet) illa de possibili*; o sea: de " 'p' es verdadera" resulta " 'p' es posible".

Abierto (ingl. *open*; franc. *ouvert*; ital. *aperto*). Adjetivo frecuentemente adoptado en sentido metafórico en el lenguaje común y en el filosófico para indicar aptitudes o instituciones que admiten la posibilidad de una participación o comunicación extensa o, sin más, universal. Un "espíritu abierto" es un espíritu accesible a sugestiones, consejos, críticas que le formulan los otros, y que está dispuesto a tener muy en cuenta, o sea sin prejuicios a tales sugestiones. Una "sociedad abierta" es una sociedad que no limita la participación a las instituciones que la caracterizan, a un grupo privilegiado. Bergson denominó sociedad abierta a la que "abraza a la humanidad entera" (*Deux sources*, 1932, I). C. Morris ha hablado de un "yo abierto" (*The Open Self*, 1948) y A. Capitini de una "religión abierta" (*Religione aperta*, 1955).

Ab invidia. Así llama Wolff a "las razones mediante las cuales se suscita el odio contra las opiniones de los demás" (*Log.* § 1049). Es el argumento preferido por los "perseguidores" o sea por aquellos "que bajo el pretexto de defender la verdad buscan llevar a sus adversarios hacia el peligro de perder la fama, la fortuna o la vida" (*Ibid.*, 1051).

Abnegación (gr. ἀπάρνησις; lat. *abnegatio*; ingl. *selfdenial*; franc. *abnégation*; alem. *Verleugnung*; ital. *abnegazione*). Es la negación de sí y la disposición a ponerse al servicio de los demás o de Dios, con sacrificio de los propios intereses. Ésta es la noción que se encuentra en el Evangelio: "El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz, y sígame" (*Mateo* XVI, 24); "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame" (*Lucas* IX, 23). Esta negación de sí mismo no es, sin embargo, la pérdida de sí mismo, sino más bien el reencuentro del verdadero "sí mismo", como se explica en el versículo siguiente del Evangelio de San Lucas: "porque quien quisiere salvar su vida la perderá; pero quien perdiere su vida por amor de mí, la salvará". Por lo tanto, la noción de abnegación no es, en los Evangelios, una noción de moral ascética; más bien expresa el acto de la renovación cristiana, según el cual de la negación del hombre viejo nace el hombre nuevo o espiritual.

Absolutismo (ingl. *absolutism*; franc. *absolutisme*; alem. *Absolutismus*; ital. *assolutismo*). Término acuñado en la primera mitad del siglo XVIII para indicar toda doctrina defensora del "poder absoluto" o de la "soberanía absoluta" del Estado. En su sentido político originario el término designa: *1)* el A. utopista de Platón en la *República*; *2)* el A. papal, afirmado por Gregorio VII y por Bonifacio VIII, reivindicando para el Papa, como representante de Dios sobre la Tierra, la *plenitudo potestatis*, o sea, la soberanía absoluta sobre todos los hombres, comprendidos los príncipes, reyes y emperadores; *3)* el A. monárquico del siglo XVII, que encuentra su defensor en Hobbes; *4)* el A. democrático, teorizado desde Rousseau en el *Contrato social*, y que en Marx y los escritores marxistas se caracteriza como "dictadura del proletariado". Todas estas formas del A. defienden igualmente, aunque con motivos o fundamentos diferentes, la exigencia de que el poder estatal sea ejercido sin limitaciones o restricciones. La exigencia opuesta, propia del *liberalismo* (*véase*), es la que intenta prescribir límites y restricciones al poder estatal.

En el uso filosófico corriente, el término no está restringido ya para indicar una determinada doctrina política, sino que se va extendiendo para designar todo o cualquiera pretensión doctrinaria o práctica del absolutismo, en cualquier campo que se dé. Dice, por ej., Reichenbach (*The Theory of Probability*, p. 378): "Debemos renunciar a todos los residuos del A. para comprender el significado de la interpretación en términos de la frecuencia de una aserción de probabilidad en torno a un caso en particular. No hay puesto para el A. en la teoría de las aserciones de probabilidad que conciernen a la realidad física. Tales aserciones se usan como reglas de conducta, como reglas que determinan la conducta más lograda posible en un determinado estadio de conocimiento. Quien quiera hallar algo

más en estas aserciones, descubrirá finalmente que ha perseguido una quimera." El A. filosófico no es tanto el que habla de lo Absoluto o reconoce su existencia, como el que pretende que lo absoluto mismo apoye sus palabras y les otorgue una incondicionada garantía de verdad. En este sentido, el idealismo romántico es el prototipo del A. doctrinario. Según dicha teoría, en la filosofía no es el filósofo como hombre el que se manifiesta y habla, sino lo Absoluto mismo, que llega a su conocimiento y se manifiesta a sí mismo.

Absoluto (ingl. *absolute*; franc. *absolu*; alem. *Absolut*; ital. *assoluto*). El término latino *absolutus* (suelto de, separado de, o sea libre de toda relación, independiente) corresponde probablemente al significado del término griego *kath-'autò (o por sí)* con referencia al cual dice Aristóteles: *"Por sí* y *en cuanto él mismo es* significa la misma cosa; por ejemplo, el punto y la noción de recta pertenecen a la línea *por sí,* porque pertenecen a la línea *en cuanto* línea" (*An post.*, I, 4, 73 b 30 *ss.*). En este sentido la palabra calificaría una determinación perteneciente a una cosa *por la misma sustancia o esencia* de la cosa, y por lo tanto, *intrínsecamente.* Éste es, de los dos significados de la palabra distinguidos por Kant, el que cree más difundido, pero menos preciso. En este sentido "absolutamente posible" significa posible "en sí mismo" o "intrínsecamente" posible. Partiendo de este significado, Kant distingue otro, que cree preferible, según el cual la palabra significaría "bajo toda relación", y en tal caso "absolutamente posible" significaría posible bajo todo aspecto o bajo toda relación (*Crít. R. Pura,* Diál. trascend., Conceptos de la razón pura, sec. II).

Estos dos significados se mantienen aún en el uso genérico de la palabra, pero el segundo prevalece, quizás porque resulta menos dogmático y no apela al misterioso *en sí* o a la naturaleza intrínseca de las cosas. Por ejemplo, decir "Esto es absolutamente cierto" puede querer decir "Esta proposición contiene en sí misma una garantía de verdad"; pero también puede querer decir "Esta proposición se ha verificado ampliamente y no hay todavía nada por lo que pueda considerarse como falsa", de lo que se deduce que el segundo significado es menos dogmático que el primero. Así responder "Absolutamente no" a una pregunta o a un requirimiento, significa simplemente estimar que este "no" se halla sólidamente apoyado por buenas razones y, por lo tanto, será mantenido. Estos usos comunes del término corresponden al uso filosófico que genéricamente es el de "sin límites", "sin restricciones" y, en consecuencia "ilimitado" o "infinito". Es muy probable que la difusión de la palabra, que surgió en el siglo XVIII (aun cuando Nicolás de Cusa definiera a Dios como el A.; *Docta ignor.*, II, 9) sea debida al lenguaje político y a expresiones como "poder A.", "monarquía A.", etc., en las cuales la palabra significa claramente "sin restricciones" o "ilimitado".

La gran boga filosófica del término se debe al romanticismo. Fichte habla de una "deducción A.", de "actividad A.", de "haber A.", de "reflexiones A.", de "Yo A.", para indicar, bajo esta última expresión, el Yo infinito, creador del mundo. Y en la segunda fase de su filosofía, al querer interpretar al Yo como Dios, abusa de la palabra hasta llegar a los límites del ridículo: "El A. es aquello que es absolutamente, reposa sobre y en sí mismo absolutamente", "Él es lo que es absolutamente porque es por sí mismo... porque al lado del A. no queda nada de extraño pero en cambio se desvanece todo lo que no es el A." (*Wissenschaftslehre,* 1801, § 5 y 8; *Werke* ["Obras"], II, p. 12, 16). La misma inflación de la palabra se encuentra en Schelling, el cual, como el Fichte de la segunda época, adopta por lo demás el sustantivo "A." para designar el principio infinito de la realidad, o sea a Dios. El mismo uso de la palabra se encuentra en Hegel para quien, como para Fichte y Schelling, el A. es al mismo tiempo objeto y sujeto de la filosofía y, aun cuando diferentemente definido, se caracteriza por su infinitud positiva en el sentido de hallarse fuera de toda realidad finita y de comprender en sí toda realidad finita. El principio expuesto en la *Fenomenología* (Pref.): "El A. es esencialmente el resultado y que él solo en fin, es lo que es en verdad" lleva a Hegel a denominar Espíritu A. a los grados últimos de la realidad, aquellos en los cuales la realidad se revela a

sí misma como principio autoconsciente infinito en la religión, en el arte y en la filosofía. El romanticismo ha fijado así el uso de la palabra, ya sea como adjetivo o como sustantivo. Según este uso la palabra significa "sin restricciones", "sin limitaciones", "sin condiciones"; y como sustantivo significa la Realidad que se halla privada de límites o condiciones, la Realidad suprema, el "Espíritu" o "Dios". Ya Leibniz había dicho: "En rigor, el verdadero infinito no es más que el A." (*Nouv. Ess.*, II, 17, § 1). Y en realidad el término puede ser considerado como sinónimo de "*Infinito*" (*véase*). Dado el puesto central que la noción de infinito tiene en el *romanticismo* (*véase*) se entiende la manera en que este sinónimo ha encontrado acogida y boga en el periodo romántico. En Francia la palabra fue importada por Cousin, cuyas relaciones con el romanticismo alemán son notorias. En Inglaterra fue introducida por William Hamilton, cuyo primer escrito fue un estudio acerca de la *Filosofía de Cousin* (1829) y la noción resultó la base de las discusiones sobre la cognoscibilidad del A., iniciadas por Hamilton y Mansel y continuadas por el evolucionismo positivista (Spencer, etc.) que, como estos dos pensadores afirmó la existencia y al mismo tiempo la incognoscibilidad del Absoluto. En la filosofía contemporánea la palabra ha sido usada con amplitud precisamente por las corrientes que más estrechas relaciones tenían con el idealismo romántico, o sea por el idealismo anglo-americano (Green, Bradley, Royce) e italiano (Gentile, Croce), para designar la Conciencia infinita y el Espíritu infinito.

La palabra se mantuvo, por lo tanto, ligada a una fase determinada del pensamiento filosófico, precisamente a la concepción romántica del Infinito, que comprende y resuelve en sí toda realidad finita y que por lo tanto no está limitado o condicionado por nada, al no tener nada fuera de sí que pueda limitarlo o condicionarlo. En su uso común tanto como en el filosófico el término ha quedado para significar ya sea el estado de aquello que, bajo cualquier título, se encuentra privado de condiciones y de límites, o ya sea (como sustantivo) aquello que es realizado por sí mismo de modo necesario e infalible.

Absorción, leyes de (ingl. *Law of Absorption*; franc. *Loi d'absorption*). En la lógica contemporánea se da este nombre a los dos teoremas del álgebra de las proposiciones:

$$p \vee pq \equiv p; \quad p(p \vee q) \equiv p,$$

y los dos correspondientes teoremas del álgebra de clases:

$$a \vee ab \equiv a; \ a(a \vee b) \equiv a.$$

La A. es, en estas expresiones, la posibilidad lógica de sustituir p a $p \vee pq$ o a $p(p \vee q)$ en las primeras expresiones; o a a $a \vee ab$ o a $a(a \vee b)$ en las segundas (cf. Church, *Intr. to Mathematical Logic*, 15, 8). Fuera del lenguaje de la lógica, la ley significa que si un concepto implica otro concepto, aquél absorbe a éste, en el sentido de que la aserción simultánea de los dos equivale a la aserción del primero o puede ser, por lo tanto, sustituida por la aserción de éste cada vez que aquél acuda. *Véase* TAUTOLOGÍA.

Abstracción (gr. ἀφαίρεσις; lat. *abstractio*; ingl. *abstraction*; franc. *abstraction*; alem. *Abstraktion*; ital. *astrazione*). Operación mediante la cual cualquier cosa es elegida como objeto de percepción, atención, observación, consideración, investigación, estudio, etc., y aislada de otras cosas con las cuales se encuentra en una relación cualquiera. La A. tiene dos aspectos: *1)* aislar la cosa elegida de las otras con las cuales se halla en relación (el abstraer de); *2)* adoptar como objeto específico de consideración aquel con que éste queda aislado (A. selectiva o prescisión). Estos dos significados ya habían sido distinguidos por Kant (*Logik*, § 6) que intentó, sin embargo, reducir la A. solamente a la primera de estas formas.

La A. es inherente a cualquier procedimiento cognoscitivo y puede servir para describir todo procedimiento de la misma naturaleza. Con esta finalidad ha sido utilizada desde la antigüedad. Aristóteles explica mediante la A. la formación de las ciencias teóricas, o sea de la matemática, de la física y de la filosofía pura. "El matemático —dice— despoja a las cosas de todas las cua-

lidades sensibles (peso, ligereza, dureza, etc.) y las reduce a la cantidad discreta y continua; el físico prescinde de todas las determinaciones del ser que no se reduzcan al movimiento. De análoga manera el filósofo despoja al ser de todas las determinaciones particulares (cantidad, movimiento, etc.) y se limita a considerarlo sólo en cuanto ser" (*Met.*, XI, 3, 1061 a 28 *ss.*). Según Aristóteles, la totalidad del procedimiento cognoscitivo puede ser descrito por la A.: "El conocimiento sensible consiste, en efecto, en adquirir las formas sensibles sin la materia, como la cera adquiere la impronta del sello sin el hierro o el oro de que está compuesto" (*De An.*, II, 12, 424 a 18). Y el conocimiento intelectual recibe las formas inteligibles abstrayéndolas de las formas sensibles en las cuales están presentes (*Ibid.*, III, 7, 431 *ss.*). Santo Tomás reduce el conocimiento intelectual a la operación de la A., la cual es un abstraer la forma de la materia individual y de tal manera poner en evidencia lo universal de lo particular, la especie inteligible de las imágenes singulares. De la misma manera como podemos considerar el color de un fruto prescindiendo del fruto, sin afirmar por ello que el color esté separado del fruto, podemos conocer las formas o especies universales del hombre, del caballo, de la piedra, etc., prescindiendo de los principios individuales a que van unidas, aunque sin pretender que existan separadas de éstos. Por lo tanto, la A. no falsifica la realidad, sino que sólo hace posible la consideración separada de la forma y con ello el conocimiento intelectual humano (*S. Th.*, I, q. 85, a. 1). Éstos u otros conceptos afines se hallan en toda la escolástica. La *Lógica de Port Royal* (I, 4) ha resumido muy bien el pensamiento de la escolástica y la estrecha relación del procedimiento abstractivo con la naturaleza del hombre, diciendo: "La limitación de nuestra mente hace que no podamos comprender las cosas compuestas, sino considerándolas en sus partes y contemplando las diferentes caras que nos enfrentan y esto es lo que se suele denominar generalmente conocer por A."

Locke fue el primero en poner a la luz la estrecha relación del procedimiento de la A. con la función simbólica del lenguaje. "Por medio de la A. —dice— las ideas tomadas de seres particulares se convierten en representativas de todas las de la misma especie; y sus nombres se convierten en nombres generales, aplicables a todo cuanto exista y que convenga a tales ideas abstractas... Así, al advertir hoy en el yeso o en la nieve el mismo color que ayer recibió la mente al percibir la leche, solamente considera esa apariencia, la convierte en representativa de todas las de su clase y habiéndole dado el nombre de 'blancura', significa por ese sonido la misma cualidad dondequiera que pueda imaginarse o encontrarse; y es así como se forman los universales, ya sean ideas, ya sean los términos para expresarlas" (*Essay*, II, 11, § 9). Sobre la base de estas observaciones de Locke, Berkeley llega a la negación de la idea abstracta y de la misma función de la abstracción. Niega, en otros términos, que el hombre pueda abstraer la idea del color de los colores, la idea del hombre de los hombres, etc. En efecto, no existe la idea de un hombre que no tenga algún carácter particular, como no hay en realidad un hombre de tal especie. Las ideas generales no son ideas privadas de todo carácter particular (o sea "abstractas"), sino ideas particulares admitidas como signos de un grupo de otras ideas generales entre ellas afines. El triángulo que un geómetra tiene presente para demostrar un teorema no es un triángulo abstracto, sino un triángulo particular, isósceles por ejemplo; pero como ya de tal carácter particular no se hace referencia en el curso de la demostración, el teorema demostrado vale para todos los triángulos indistintamente, cada uno de los cuales puede tomar el lugar del triángulo considerado (*Princ. of Hum. Know.*, Intr., 16). Hume repitió el análisis negativo de Berkeley (*Treatise*, I, 1, 7). Tales análisis no niegan, sin embargo, la A., sino más bien su noción psicológica, en favor del concepto lógico-simbólico de ella. La A. no es el acto mediante el cual el espíritu piensa ciertas ideas separadamente de otras; es más bien la función simbólica de determinadas representaciones particulares. Kant subraya, no obstante, la importancia de

la A. en el sentido tradicional poniéndola al lado de la *atención* como uno de los actos ordinarios del espíritu y destacando su función de separar una representación de la cual se es consciente, de las otras con las cuales se encuentra ligada en la conciencia. Aun cuando Kant ejemplifique en forma curiosa la importancia de este acto ("Muchos hombres son infelices porque no saben abstraer." "Un soltero podría hacer un buen matrimonio en caso de saber abstraer la verruga del rostro o la falta de un diente de su amada" [*Antr.*, § 3], es claro que la totalidad del procedimiento de Kant tendiente a aislar (*isolieren*) los elementos *a priori* del conocimiento o en general de la actividad humana, es un procedimiento abstractivo. "En una lógica trascendental —dice, por ejemplo— nosotros *aislamos* el intelecto (como más arriba, en la Estética trascendental, la sensibilidad) y destacamos de todo nuestro conocimiento solamente la parte del pensamiento que tiene su origen únicamente en el intelecto" (*Crít. R. Pura*, Div. de la Lóg. trascend.).

Con Hegel se asiste al extraño fenómeno de la sobrevaloración de la A. y la devaluación de lo abstracto. Hegel, en efecto, se opone a la opinión de que abstraer signifique solamente sacar fuera del concepto, para nuestra ventaja subjetiva, tal o cual nota que constituya el concepto, de otras que seguirían siendo reales y válidas fuera del concepto, en la realidad misma. "El pensamiento que abstrae —nos dice— no se puede considerar como el apartar a la materia sensible, que no quedaría dañada por esto en su realidad; es más bien el superar y el reducir esta materia, que es simple fenómeno, a lo *esencial*, que solamente se manifiesta en el concepto" (*Wissensch. der Logik* ["La ciencia de la lógica"], III. Del concepto en general). El concepto al que se llega por la A. es, por lo tanto, según Hegel, la realidad misma, esto es, la *sustancia* de la realidad. Por otra parte, lo abstracto es considerado todavía por Hegel como lo que es finito, inmediato, no puesto en relación con el todo, no resuelto en el devenir de la Idea y, por lo tanto, producto de una perspectiva ilusoria y falaz. "Lo abstracto es lo finito, lo concreto es la verdad, el objeto infinito" (*Phil. der Religion* ["Filosofía de la religión"], II, en *Werke* ["Obras"], ed. Glockner, XVI, p. 226). "[Lo] absoluto es, a su vez, esto en cuanto algo concreto, no como abstracción, sino como unidad de lo general y lo particular; esta conciencia concreta es, en primer lugar, la verdad" (*Geschichte der Phil.*, III, en *Werke*, ed. Glockner, XIX, p. 99; trad. esp.: *Historia de la filosofía*, III, México, 1955, F. C. E., p. 108). Pero es claro que Hegel entiende por abstracto lo que comúnmente se denomina concreto—las cosas, los objetos particulares, las realidades singulares ofrecidas o testimoniadas por la experiencia— en tanto llama concreto a lo que el uso común y filosófico ha denominado siempre abstracto, o sea, el concepto; y lo denomina concreto por constituir, para él, la sustancia misma de la realidad (conforme a su principio "Todo lo que es racional es real y todo lo que es real es racional"). De cualquier manera, esta inversión del significado permitió a buena parte de la filosofía del siglo XIX pronunciarse a favor de lo concreto y en contra de lo abstracto, incluso cuando lo "concreto" de que se trataba constituía en realidad una simple A. filosófica. Gentile, por ejemplo, hablaba de "una lógica de lo abstracto" o del pensamiento *pensado* y de una "lógica de lo concreto" o del pensamiento *pensante* (*Sistema di logica*, I, 1922, pp. 119 *ss.*). Croce hablaba de lo "concreto" del concepto como inmanencia en las representaciones singulares y de lo "abstracto" de las nociones consideradas extirpadas de particularidades (*Lógica*, 4ª ed., 1920, p. 28). Bergson constantemente ha opuesto el tiempo "concreto" de la conciencia al tiempo "abstracto" de la ciencia y, en general, el procedimiento de la ciencia, que se sirve de conceptos o símbolos, o sea de "ideas abstractas o generales" al procedimiento intuitivo o empático de la filosofía (cf., por ejemplo, *La pensée et le mouvant*, 3ª ed., 1934, p. 210). Parecidos temas polémicos han sido discutidos con frecuencia en la filosofía de los primeros decenios de nuestro siglo. Y por cierto, la polémica contra la A. ha sido eficaz como pugna contra la tendencia a entificar sus productos, o sea, a considerar como sustancias o realidad en-

tidades que no tienen otra función que la de hacer posible la descripción, la clasificación y la utilización de un conjunto de datos. Pero por otro lado, la misma polémica ha hecho olvidar a veces la función de la A. en todo tipo o forma de actividad humana, en cuanto tal actividad no puede obrar sino por la vía de selecciones abstractivas. Mach ha insistido acerca de esta función de la A. en las ciencias, afirmando que es indispensable, ya sea para la observación de los fenómenos, ya sea para el descubrimiento o búsqueda de los principios (*Erkenntniss und Irrtum*, cap. VIII; trad. esp.: *Conocimiento y error*, 1948). A este respecto, Peirce ha distinguido oportunamente una doble función de la A.: la propia de cada operación selectiva y la que da nacimiento a las verdaderas y propias entidades abstractas, en la matemática, por ejemplo, "El hecho más ordinario de la percepción, como por ejemplo, 'hay luz' implica A. selectiva o selección. Pero la A. hipostática, la A. que transforma el 'hay luz' en 'hay luz aquí', que es el sentido que comúnmente otorgo a la palabra A. (desde el momento que selección indica la A. selectiva) es un modo especialísimo del pensamiento. Consiste en tomar cierto aspecto de un objeto o de varios objetos perceptibles (luego de haber sido seleccionado por los otros aspectos de tales objetos) o de expresarlo en forma proposicional mediante un juicio" (*Coll. Pap.*, 4 235; cf. 3 642; 5 304). Esta distinción, que ya había sido apuntada por James (*Princ. of Psychol.*, I, 243) y aceptada por Dewey (*Logic*, cap. 23; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F. C. E., pp. 513-514), no quita que la selección y la A. hipostática sean especificaciones de la función selectiva general que tradicionalmente ha sido indicada mediante la palabra "abstracción". Paul Valéry ha insistido en forma poética acerca de la importancia de la A. en toda construcción humana y, por lo tanto, en el arte: "El hombre, te digo, fabrica por A., ignorando y olvidando buena parte de las cualidades de lo que emplea, aplicándose solamente a condiciones claras y distintas que pueden, en el mejor de los casos, ser simultáneamente satisfechas no por una, sino por una pluralidad de especies de materias" (*Eupalinos*, trad. ital., p. 134).

Abstraccionismo (ingl. *abstractionism*; franc. *abstractionnisme;* alem. *Abstraktionismus*). De este modo denominó William James (*The Meaning of Truth*, 1909, cap. XIII) al uso ilegítimo de la abstracción y, en particular, a la tendencia a considerar como reales los productos de la abstracción.

Abstractas, ciencias, *véase* CIENCIAS, CLASIFICACIÓN DE LAS.

Abstractas, ideas, *véase* ABSTRACCIÓN.

Abstractivo, conocimiento (lat. *cognitio abstractiva*; ingl. *abstractive knowledge*; franc. *connaissance abstractive*; alem. *abstrahierende Erkenntniss*). Término que Duns Scoto adoptó, simétrica y opuestamente al de conocimiento intuitivo (*cognitio intuitiva*) para indicar una de las especies fundamentales del conocimiento: la primera de las cuales "abstrae de toda existencia actual" en tanto la segunda "se refiere a lo que existe o a lo que está presente en una determinada existencia actual" (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 9, n. 6). La distinción fue aceptada por Durando de Saint Pourçain (*In Sent.*, Prol., q. 3, F) y por Occam, quien la volvió a interpretar a su manera, entendiendo por conocimiento intuitivo el conocimiento mediante el cual se conoce con evidencia la realidad o la irrealidad de una cosa o cualquier otro atributo empírico de la cosa misma; en general, por lo tanto, "toda noción simple de un término o de una pluralidad de términos de una cosa o de pluralidad de cosas, en virtud de la cual se pueda conocer cualquier verdad contingente especialmente en torno al objeto presente" (*In Sent.*, Prol., q. 1, Z). Y entendió por conocimiento abstractivo el que prescinde de la realidad o irrealidad del objeto y es una especie de imagen o copia del conocimiento intuitivo. Nada se puede conocer abstractivamente, dice, que no haya sido conocido intuitivamente, de otra manera también el ciego de nacimiento podría conocer los colores (*Ibid.*, I, d. 3, q. 2, K). Esta doctrina del conocimiento intuitivo es la primera formulación de la noción de experiencia en el sentido moderno del término (*véase* EXPERIENCIA).

Abstractor, *véase* OPERADOR.

Abstruso (lat. *abstrusus* [= escondido]; ingl. *abstruse*; franc. *abstrus*; alem. *abstrus*; ital. *astruso*). Término peyorativo para calificar cualquier noción inusitada o de difícil comprensión; o, como dice Locke (*Essay*, II, 12, 8), "las [ideas] más alejadas... de la sensación o de cualquier operación de nuestra propia mente". El término es aplicado principalmente a nociones abstractas; pero igualmente se aplica a nociones que se alejan más o menos del universo ordinario del discurso.

Absurdo (gr. ἄτοπον, ἀδύνατον; lat. *absurdum*; ingl. *absurd*; franc. *absurde*; alem. *Absurd*; ital. *assurdo*). Por lo general, aquello que no encuentra lugar en el sistema de creencias al que se hace referencia o que se halla en contradicción con alguna de tales creencias. Los hombres y los filósofos siempre han hecho abundante uso de esta palabra para condenar, destruir o, por lo menos, alejar de ellos creencias (verdaderas o falsas) o también hechos u observaciones perturbadoras, incómodas o en todo caso extrañas a los sistemas de creencias por ellos aceptados o en pugna con ellos. No debe llamarnos la atencion, por lo tanto, que también experiencias o doctrinas que más tarde serían reconocidas como verdaderas, hayan sido por mucho o poco tiempo consideradas absurdas. Así, por ejemplo: los antiguos creían que era A. la creencia en las antípodas, porque no teniendo la noción de la relatividad de las determinaciones espaciales, creían que en las antípodas los hombres deberían vivir con la cabeza hacia abajo. En este sentido la palabra significa "irracional", o sea contrario o extraño a lo que se puede razonablemente creer, o también "inconveniente", "fuera de lugar", etc.

En sentido más restringido y preciso la palabra significa "imposible" (*adynaton*) por ser contradictorio. En este sentido Aristóteles hablaba de un razonamiento por A. o de una reducción al A., esto es, un razonamiento que adopta como hipótesis la proposición opuesta a la conclusión que se quiere demostrar y hace ver que de tales hipótesis resulta una proposición contradictoria con la hipótesis misma (*An. Pr.*, II, 11-14, 61 a *ss.*). La demostración por A., agrega Aristóteles (*Ibid.*, 14, 62 b 27), se diferencia de la demostración ostensiva, porque adquiere o admite aquello que, con la reducción al error reconocido, quiere destruir; la demostración ostensiva, en cambio, parte de premisas ya admitidas. Leibniz denominó demostración *apagógica* al razonamiento por A. y lo creyó útil o por lo menos difícilmente eliminable, en el dominio de la matemática (*Nouv. Ess.*, IV, 8, § 2). Kant, que adopta el mismo nombre, lo justificó en las ciencias, pero lo excluyó de la filosofía. Lo justificó en las ciencias porque en ellas es imposible el *modus ponens* de concluir la verdad de un conocimiento de las verdades de sus consecuencias; en efecto, sería necesario conocer todas las consecuencias posibles, lo que es imposible. Pero si de una proposición puede ser obtenida incluso una sola consecuencia falsa, la proposición es falsa. Por lo tanto, el *modus tollens* de los silogismos concluye al mismo tiempo con rigor y con facilidad. Pero este modo de razonar sólo carece de peligro en las ciencias en las cuales no se puede cambiar lo objetivo por lo subjetivo; es válido, por lo tanto, en las ciencias de la naturaleza. En cambio en la filosofía tal trueque es imposible; es decir, puede ocurrir que sea subjetivamente imposible lo que no es objetivamente imposible. Y, por lo tanto, el razonamiento apagógico no lleva a conclusiones legítimas (*Crít. R. Pura,* Disciplina de la razón pura, IV).

Ab universali ad particularem. Es una de las *consequentiae formales* (*véase* CONSECUENCIA) de la lógica escolástica: *ab universali ad particularem, sive indefinitam sive singularem valet (tenet) consequentia*; esto es, de "cada A es B" valen las consecuencias "algún A es B", "A es B", "S (si S es un A) es B". G. P.

Aburrimiento (ingl. *boredom*; franc. *ennui*; alem. *Langweile*; ital. *noia*). Moralistas y filósofos han insistido a veces en el carácter cósmico o radical de este sentimiento. "Sin la diversión —decía Pascal— caeríamos en el A. y éste nos llevaría a buscar un medio más sólido para huir de él; pero la diversión nos deleita y así nos hace llegar inadvertidamente a la muerte" (*Pensées*, 171). Schopenhauer observa-

ba que "apenas la miseria y el dolor conceden al hombre una tregua, el A. se acerca tanto en seguida que por necesidad tiene deseos de un pasatiempo" y, por lo tanto, veía oscilar continuamente la vida entre el dolor y el A. (*Die Welt*, I, § 57). Con mayor profundidad y anticipándose al existencialismo, Leopardi vio en el A. la experiencia de la nulidad de todo lo que es: "Ahora bien: ¿qué es el A.? —se preguntaba—. Ningún mal ni dolor particular (aun, más bien, la idea y la naturaleza del A. excluye la presencia de cualquier mal o dolor en particular), sino la simple vida plenamente sentida, ejercida con conocimiento, plenamente presente en el individuo y ocupándolo" (*Zibaldone*, VI, p. 421). Heidegger ha repetido estas anotaciones, vislumbrando en el A. el sentimiento que revela la totalidad de las cosas existentes, en su indiferencia. "El verdadero A. —ha dicho— no es el que resulta de un libro, de un espectáculo o de una diversión que nos cansan, sino el que nos invade cuando 'nos aburrimos': el A. profundo que, como niebla silenciosa, se recoge en los abismos de nuestro 'ser ahí', mancomuna hombres y cosas, a nosotros mismos con todo lo que está en derredor nuestro, en una singular indiferencia. Es éste el A. que revela lo existente en su totalidad" (*Was ist Metaphysik?* [*¿Qué es metafísica?*], 5ª ed., 1949, p. 28). El A. en este sentido se halla muy cercano a la *náusea* (*véase*) de que habla Sartre y que también es la experiencia de la indiferencia de las cosas en su totalidad. Su precedente puede verse quizás en la melancolía (*Schwermut*) que, según Kierkegaard, es la desembocadura inevitable de la vida estética. "Si se pregunta a un melancólico acerca de la razón para ser así y qué es lo que le pesa, responderá que no lo sabe, que no lo puede explicar. En esto consiste la infinitud de la melancolía" (*Aut Aut*; o *Entweder-Oder* ["O lo uno o lo otro"], 1843, en *Werke* ["Obras"], II, p. 171). En este sentido la melancolía es la accidia medieval (*Ibid.*, II, 168) y es considerada por Kierkegaard como "el histerismo del espíritu" así también como el pecado fundamental, por cuanto "es pecado no querer profunda y sentidamente" (*Ibid.*, p. 171).

Academia (gr. Ἀκαδήμεια; lat. *Academia*; ingl. *Academy*; franc. *Académie*; alem. *Akademie*). Es, en sentido estricto, la escuela fundada por Platón en el gimnasio, que tomó su nombre del héroe Academo y que después de la muerte de Platón fue dirigida por Espeusipo (374-339 a. C.), por Jenócrates (339-314 a. C.), por Polemón (314-270 a. C.) y por Crates de Atenas (270-268 a. C.). En esta fase la Academia continuó la tradición platónica, ligándola cada vez más estrechamente al pitagorismo. A ella pertenecieron matemáticos y astrónomos, entre los cuales el más famoso fue Eudosio de Cnido. A la muerte de Crates la Academia cambió de rumbo con Arcesilao de Pitanes (315 o 314-241 o 240 a. C) encauzándose hacia un probabilismo que tenía sus raíces en la afirmación de Platón acerca del conocimiento de las cosas naturales que al no poseer estabilidad y solidez no pueden dar origen a un conocimiento estable y sólido, sino a un conocimiento probable. Este punto de vista fue extendido a la totalidad del conocimiento humano en el periodo que se llamó de la "Academia media" después de Arcesilao y de sus sucesores (de los cuales sabemos muy poco). La "nueva Academia" comienza con Carnéades de Cirene (214 o 212-129 o 128 a. C.); este rumbo de sesgo escéptico y probabilista fue mantenido hasta Filón de Larisa, quien en el siglo I a. C. inició la IV Academia con una dirección ecléctica, en la cual se inspiró sobre todo Cicerón. Pero la Academia platónica duró todavía mucho tiempo y renovó aún su dirección en el sentido religioso-místico que es propio del *neoplatonismo* (*véase*). Muy a comienzos del año 529 el emperador Justiniano vetó la enseñanza de la filosofía y confiscó el cuantioso patrimonio de la Academia. Damacio, que era su jefe, se refugió en Persia con otros compañeros, entre los cuales se cuenta a Simplicio, autor de un vasto comentario a Aristóteles, pero de allí volvieron desilusionados al poco tiempo. La tradición independiente del pensamiento platónico llegó a su término de tal manera.

Academia florentina. Fue fundada por iniciativa de Marsilio Ficino y de Cosme de Médicis y reunió un círculo de personas que veían la posibilidad de reno-

var al hombre y a su vida religiosa mediante un retorno a las doctrinas genuinas del platonismo antiguo. En estas doctrinas los partidarios del platonismo y especialmente Marsilio Ficino (1433-1499) y Cristóbal Landino (que vivió entre 1424 y 1498) veían la síntesis de la totalidad del pensamiento religioso de la antigüedad y también el del cristianismo y, por lo tanto, la más alta y verdadera religión posible. Con esta vuelta a la antigüedad se relaciona otro aspecto de la Academia florentina, el anticlericalismo; contra las pretensiones de supremacía política del papado la Academia defendía el retorno a la idea imperial de Roma y, por lo tanto, en ella era objeto de frecuentes comentarios y discusiones la obra *De monarchia* de Dante (*véase* RENACIMIENTO).

Acaecer (gr. συμβεβηκός; lat. *accidens*; ingl. *occurrence*; franc. *evénement*; alem. *Vorfall*; ital. *accadimento*). Un hecho o un evento que tiene cierto carácter accidental o fortuito o del cual, por lo menos, no se puede excluir tal carácter.

Acatalepsia (gr. ἀκαταληψία; ingl. *acatalepsy*; franc. *acatalepsie*; alem. *Akatalepsie*; ital. *acatalesia*). Es la negación de la representación comprensiva (φαντασία καταληπτική) formulada por Pirrón y por los demás escépticos antiguos. Significaba el conocimiento que permite comprender y aprehender el objeto que, según los estoicos, era el verdadero conocimiento. La acatalepsia es la postura del que declara no comprender y, en consecuencia, suspende su consentimiento, o sea, no afirma ni niega (Sexto Emp., *Hip. Pirr.*, I, 25).

Accidente (gr. συμβεβηκός; lat. *accidens*; ingl. *accident*; alem. *Accidenz*). Se pueden distinguir tres significados fundamentales del término, a saber:

1) una determinación o cualidad casual o fortuita que puede o no pertenecer a un sujeto determinado, al ser completamente extraña a la esencia necesaria (o sustancia) de él;

2) una determinación o cualidad que aun sin pertenecer a la esencia necesaria (o sustancia) de un sujeto determinado y que está, por lo tanto, fuera de su definición, se halla relacionada con su esencia, y deriva necesariamente de su definición;

3) cualquier determinación o cualidad de un sujeto que pertenezca, o no pertenezca, a su esencia necesaria.

Los dos primeros significados del término han sido elaborados por Aristóteles. "Accidente —nos dice (*Top.*, I, 5, 102 b 3)— no es ni la definición ni el carácter propio ni el género, pero no obstante pertenece al objeto; o también es *aquello que puede pertenecer y no pertenecer a un solo y mismo objeto*, cualquiera que sea." Ya que la definición expresa la esencia necesaria de una realidad, o sea la *sustancia* (*véase* DEFINICIÓN), el accidente cae fuera de la esencia necesaria y, por lo tanto, puede o no puede pertenecer al objeto al cual se halla referido. No obstante, el accidente puede tener una relación más o menos estrecha con el objeto al cual queda referido, conforme con la causa de esta relación; y Aristóteles, por lo tanto, distingue dos significados del mismo, los cuales son adoptados en el curso del *Órgano* y de la *Metafísica*: *1)* El accidente puede ser *casual* en cuanto a que su causa es indeterminada: por ejemplo, un músico puede ser blanco, pero ya que esto no sucede necesariamente o en la mayoría de los casos, el ser blanco será, para un músico, un "accidente". Del mismo modo es accidental encontrar un tesoro en el caso de que una persona excavara la tierra para plantar una planta; ya que encontrar un tesoro no sigue necesariamente a la excavación de un hoyo ni sucede a menudo en similar circunstancia. En este significado (*Met.*, V, 30, 1025 a 14), por lo tanto, el accidente es todo lo que sucede por azar, o sea debido al juego y al entrecruzamiento de diferentes causas, pero sin una causa *determinada* que asegure el acaecer constante o por lo menos relativamente frecuente, pero hay además: *2)* el accidente *no casual*, o accidente por sí, o sea el carácter que aunque no pertenece a la sustancia, y queda, por lo tanto, fuera de la definición, sí pertenece al objeto debido a lo que el objeto mismo es. Por ejemplo, el tener los ángulos internos iguales a dos rectos no pertenece a la esencia necesaria del triángulo, como lo expresa su definición; por lo tanto, es un accidente. Pero es un accidente que pertenece al triángulo no por un azar, o sea por una causa indeterminable, sino a causa del triángulo

mismo, esto es, por lo que el triángulo es; y es, por lo tanto, un accidente *eterno* (*Met.*, V, 30, 1025 a 31 *ss.*). Aristóteles ilustra la diferencia del siguiente modo (*An. Post.*, 4, 73 b 12 *ss.*): "Si mientras uno camina relampaguea, esto es un accidente, ya que el relámpago no ha sido causado por el caminar... Si en cambio un animal muere degollado a causa de la herida, diremos que ha muerto porque ha sido degollado, y no que accidentalmente le haya ocurrido morir degollado." En otros términos, el accidente por sí se relaciona *causalmente* (y no casualmente) con las determinaciones necesarias de la sustancia aun cuando no sea parte de ella. Y en tanto no hay ciencia en el accidente casual, porque la ciencia es sólo de lo que es siempre o habitualmente (*Met.*, X, 1065 a 4) y busca la causa, en tanto que la causa del accidente es indefinida (*Fis.*, II, 4, 196 b 28), el accidente por sí entra en el ámbito de la ciencia como se indica en el ejemplo geométrico del cual se ha valido Aristóteles en la *Met.*, V, 30, y en numerosos textos de los *Tópicos*.

A este segundo significado aristotélico de la palabra se puede ligar el tercer significado, según el cual designa, por lo general, las cualidades o los caracteres de una realidad (sustancia) que no pueden estar sin ella, porque su modo de ser es "inherente" (*inesse*) a la realidad misma. Quizás este uso haya sido iniciado por Porfirio, que define el accidente así (*Isag.*, V, 4 a 24): "Es lo que puede generarse o desaparecer sin que el sujeto sea destruido." Esta definición se refiere obviamente a la definición aristotélica del accidente como "lo que puede pertenecer y no pertenecer a un solo y mismo objeto". Santo Tomás anota correctamente (*Met.*, V, 1143) que en el segundo de los dos significados aristotélicos el accidente se opone a la sustancia. En virtud de esta contraposición el accidente es "lo que es en otro" (*S. Th.*, III, q. 77, a. 2 *ad* 1º), o sea en un sujeto o sustrato sin el cual el accidente, en el curso ordinario de la naturaleza (y, por lo tanto, prescindiendo del orden de la gracia que se manifiesta en el sacramento del altar), no puede subsistir (*Ibid.*, II, q. 77, a. 1 *ad* 1º). Tomado en este significado, según el cual el accidente se opone a la sustancia, en cuanto su modo de ser es el ser inherente (*inesse*) a algún sujeto, en oposición al *subsistir* de la sustancia que no tiene necesidad de apoyarse en otra cosa para existir, el término accidente coincide con el de cualidad en general, sin referencia al carácter casual y gratuito del mismo, que Aristóteles le había atribuido. La terminología de los escolásticos se adhiere habitualmente a este último significado, que de ellos pasa a los escritores modernos, en cuanto utilizan el lenguaje escolástico. Aun más cercana a la definición aristotélica que al uso escolástico es la definición de Stuart Mill, para quien los accidentes son todos los atributos de una cosa que no se encuentran comprendidos en el significado del nombre y no se hallan en conexión necesaria con los atributos indivisibles de la cosa misma (*Logic*, I, 7, 8).

Locke y los empiristas ingleses usan, la mayoría de las veces, en vez de la palabra *accidente* la de *cualidad* (*véase*). Pero su insistencia acerca de la inseparabilidad de las cualidades de la sustancia, que sin ellas se esfuma en la nada, influye sobre el uso ulterior de la palabra en cuestión: uso que tiende a reducir o anular la oposición entre accidente y sustancia y a considerar los accidentes como la misma manifestación de la sustancia. En verdad este uso se puede encontrar también en Spinoza, si se admite que la palabra "modo" que adopta sea sinónimo de accidente, sinonimia que parece sugerir la definición que da del modo (*Eth.*, I, def. 5), como "aquello que es en otra cosa, por lo cual también se la concibe". De cualquier modo el cambio de significado se halla claramente en Kant y Hegel. Kant dice (*Crít. R. Pura.* Analítica de los principios, Primera Analogía): "Las determinaciones de una sustancia, que no son más que modos especiales de su existencia, se llaman accidentes. Éstos son siempre reales, porque se refieren a la existencia de la sustancia. Ahora bien, si a este real que está en la sustancia (por ejemplo, al movimiento como accidente de la materia) se le atribuye una existencia especial, esta existencia se llama *inherencia* para distinguirla de la existencia de la sustancia que se llama *subsistencia*." Este fragmento adopta la

terminología escolástica con un significado diferente, ya que los accidentes son considerados como "modos especiales de existir" de la sustancia misma. Análoga noción se encuentra en Hegel, quien dice (*Enc.*, § 151): "La sustancia es la totalidad de los accidentes en los que se revela como su absoluta negatividad, esto es, como potencia absoluta y conjuntamente como la riqueza de todo contenido." Lo que significa que los accidentes, en su totalidad, son la revelación o manifestación misma de la sustancia. Por lo demás, Fichte había expuesto un concepto análogo al aseverar, siguiendo a Kant, que "ninguna sustancia es pensable si no se halla referida a un A... Ningún A. es pensable sin sustancia" (*Wissenschaftslehre*, 1794, 4 D, 14). Así, pues, el uso de este término ha sufrido una evolución paradójica en el curso de su historia: ha comenzado significando las cualidades o determinaciones menos estrechamente ligadas a la naturaleza de la realidad, desde luego gratuitas o fortuitas; y ha terminado significando *todas* las determinaciones de la realidad y, así, la realidad misma en su totalidad.

Accidentis fallacia. Aristóteles (*El. sof.*, 5, 166 b) señaló ya la *falacia* (*véase*) que deriva del hecho de identificar una cosa con su accidente o atributo accidental ("Si Corisco es diferente de Sócrates y Sócrates es hombre, Corisco es diferente de hombre"). Cf. Pedro Hispano, *Summ. log.*, 7, 40 *ss.* G. P.

Accidia (lat. *acedia*; ingl. *accidie*; franc. *accidie*; alem. *Acedie*). El aburrimiento o náusea del mundo medieval: el torpor o inercia en que caían los monjes dedicados a la vida contemplativa. Según Santo Tomás, consiste en "entristecerse del bien divino" y es una especie de torpor espiritual que impide iniciar el bien (*S. Th.*, II, II, q. 35, a. 1). La accidia tiene en común con el aburrimiento el estado que la condiciona, estado que no es de necesidad, sino de satisfacción. *Véase* ABURRIMIENTO.

Acción (gr. πράξις; lat. *actio*; ingl. *action*; franc. *action*; alem. *Tat*, *Handlung*; ital. *azione*). *1)* Término de significado muy general, que denota cualquier *operación*, considerada a partir del término del cual se inicia o comienza la operación misma. En este significado la extensión del término se halla cubierta por la categoría aristotélica del *hacer* (ποιεῖν) que tiene su opuesto en la categoría del *padecer* o de la *afección* (*véase*). Se habla, por tanto, de la A. del ácido sobre los metales o del "principio de A. y reacción" o de la A. del DDT sobre los insectos; o bien se habla de la A. libre, voluntaria o responsable, o sea propia del hombre y calificada por condiciones determinadas. Producir, causar, elegir, crear, destruir, iniciar, continuar, terminar, etc., son acepciones que entran en este significado genérico de acción.

2) Aristóteles fue el primero que trató de obtener de este significado genérico un significado específico para referirse únicamente a las operaciones humanas. De tal manera comenzó excluyendo de la extensión de la palabra las operaciones que se realizan de un modo *necesario*, o sea de modo que no puede ser diferente de lo que es. Estas operaciones constituyen el objeto de las ciencias teóricas, matemática, física y filosofía primera. Esta ciencia se refiere a realidades, hechos o eventos que no pueden ser diferentes de lo que son. Fuera de ellas queda el dominio de lo posible, o sea de lo que puede ser de un modo o de otro modo; pero tampoco todo el dominio de lo posible pertenece a la acción. De dicho dominio, en efecto, es necesario distinguir el de la *producción*, que es el dominio de las artes y que tiene su carácter propio y su finalidad en los objetos producidos (*Ét. Nic.*, VI, 3-4, 1149 *ss.*). Santo Tomás distingue la A. *transitiva (transiens)* que pasa del que obra a la materia externa, como quemar, aserrar, etc.; y la A. *inmanente (immanens)* que permanece en el agente mismo, como sentir, entender, querer (*S. Th.*, II, I, q. 3, a. 2; q. 111, a. 2). Pero la denominada A. transitiva no es más que el hacer o producir del que habla Aristóteles (*Ibid.*, II, I, q. 57, a. 4). En estas notas tomistas, como en las aristotélicas, existe la tendencia a reconocer la superioridad de la A. denominada *inmanente* que se consuma en el interior del sujeto operante; A. que después de todo no es más que la actividad espiritual, el pensamiento o la vida contemplativa. Santo Tomás dice, en efecto,

que sólo la A. inmanente es "la perfección y el acto del agente", en tanto que la A. transitiva es más bien la perfección del término que sufre la A. (*Ibid.*, II, I, q. 3, a. 2). Por otra parte Santo Tomás distingue, dentro de la A. voluntaria la A. *imperante*, que es la ordenada por la voluntad, por ejemplo, caminar o hablar y la A. *elícita* de la voluntad que es el mismo querer. El último fin de la A. no es el acto elícito de la voluntad sino el imperante, ya que lo primero apetecible es el fin al cual tiende la voluntad y no la voluntad misma (*Ibid.*, II, I, q. 1, a. 1, ad. 2º). Estos conceptos han permanecido inmutables y resultan presupuestos de la denominada *filosofía de la A.* (*véase infra*), la cual si bien tiende a exaltar la A. como camino para entrar en una comunicación más directa o en una más segura posesión de la realidad o de lo absoluto, no se preocupa mucho de suministrar un esquema conceptual de ella, esquema que determine las constantes. Esta tentativa, en cambio, ha sido hecha por las ciencias particulares y especialmente por la sociología, en vista de sus exigencias. Así, Talcott Parsons, por ejemplo, ha determinado el esquema de la acción. La A. implicaría: *1)* un agente o un actor; *2)* un fin o futuro estado de cosas respecto al cual se orienta el proceso de la A.; *3)* una situación inicial que difiera, en uno o más aspectos importantes, de la finalidad a la cual tiende la A.; *4)* un determinado conjunto de relaciones recíprocas entre los precedentes elementos. "Dentro del área de control del actor —dice Parsons— los medios empleados no pueden por lo general ser considerados como elegidos al azar o como dependientes exclusivamente de las condiciones de la A., sino que deben hallarse sujetos de alguna manera a la influencia de un determinado factor selectivo y dependiente, cuyo conocimiento es necesario para la comprensión del desarrollo concreto de la A.". Este factor es la orientación normativa, que no falta en ningún tipo de A. efectiva, aun cuando pueda ser orientado en forma diversa (*The Structure of Social Action*, 1949, pp. 44-45). Este esquema analítico propuesto por Parsons indudablemente responde muy bien a las exigencias del análisis sociológico, pero puede también ser tomado en filosofía como base para la comprensión de la A. en los diferentes campos en que la filosofía se interesa, esto es, en el campo moral, jurídico, político, etc.

Acción elícita y acción ordenada (lat. *actus elicitus et actus imperatus*). Según los escolásticos, la A. voluntaria *elícita* es la operación misma de la voluntad, el querer, en tanto la A. *ordenada* es la que está dirigida, iniciada y controlada por la voluntad, como, por ejemplo, caminar o hablar (S. Tomás, *S. Th.*, II, I, q. 1, a. 1).

Acción, filosofía de la (ingl. *philosophy of action*; franc. *philosophie de l'action*). Con este término se indican algunas manifestaciones de la filosofía contemporánea, caracterizadas por la creencia de que la A. constituye el camino más directo para conocer lo Absoluto o el más seguro modo de poseerlo. Se trata de una filosofía de derivaciones románticas: el *moralismo* de Fichte estaba fundado en la superioridad metafísica de la A. (*véase* MORALISMO). La primacía de la razón práctica, de la que Kant había hablado, no tenía significado fuera del dominio moral, pero con Fichte esta primacía significa que sólo en la A. el hombre se identifica con el Yo infinito. El símbolo de la filosofía de la A. se puede ver expresado en la frase de Fausto, en la obra de Goethe, que proponía traducir el *In principio erat Verbum* del Evangelio de San Juan, como "Al principio era la A.".

La filosofía de la A. se relaciona con estos supuestos románticos. Tal filosofía adquiere una forma religiosa en Francia, por obra de Ollé-Laprune (1830-1899) y Blondel (1861-1949). Para ella la A. es el núcleo esencial del hombre y sólo un análisis de la A. puede demostrar las necesidades y las deficiencias del hombre, tanto como su aspiración al infinito, la que a su vez puede ser satisfecha sólo por la A. gratuita y misericordiosa de Dios. La supremacía de la A. en el dominio religioso fue transportada al dominio social y político por Georges Sorel (1847-1922), para quien la A. quedaba desligada de toda limitación de hecho o racional y se reconocía como capaz de crearse, por sí, y mediante el *mito*, su propia justificación (*Réflexions sur la violence*, 1906). La creencia de que la A. puede producir

por sí misma las condiciones de su éxito y justificarse de manera absoluta por sí, constituye el *activismo* (*véase*) propio de algunas corrientes filosóficas y políticas contemporáneas.

Por una de esas no raras ironías de la historia del pensamiento, precisamente una de las corrientes que pertenecen a la filosofía de la A. debería llevar la noción de la A. a sus límites y encauzarla en una nueva fase interpretativa. Esta corriente es el *pragmatismo* (*véase*). Si en un primer tiempo la A. fue declarada por William James como medida de la verdad del conocimiento y, por tanto, llevada a justificar proposiciones morales y religiosas teóricamente injustificables, los análisis empiristas de James y, mejor aún, los de Dewey, deberían poner a la luz el condicionamiento de la A. por parte de las circunstancias que la provocan, su relación con la situación que constituye el estímulo y, en consecuencia, los límites de su eficacia y de su libertad. Pero desde este punto de vista, la A. deja de hallarse ligada únicamente al sujeto y de encontrar únicamente en él o en su actividad (voluntad) su principio. Pierde la posibilidad de consumarse y de terminarse en el sujeto mismo y de tal manera resulta un *comportamiento*, cuyo análisis debe prescindir de la división de las facultades o de los poderes del alma, en tanto que debe tener presente la situación o el estado de cosas a que debe adecuarse. *Véase* ACCIÓN; COMPORTAMIENTO.

Acción mínima (ingl. *least action*; franc. *moindre action*; alem. *kleinsten Aktion*; ital. *azione minima*). El principio de que "la naturaleza no hace nada inútilmente" (*natura nihil facit frustra*) y sigue el camino más breve y económico. La máxima se encuentra en Aristóteles (*De An.*, III, 12, 434 a 31; *De cael.*, I, 4, 271 a 32; *De Part. Anim.*, I, 5, 645 a 22), es repetida por Santo Tomás (*In III An.*, 14) y retomada en los tiempos modernos por Galileo, Fermat, Leibniz, etc. Maupertuis formuló en el año 1732 el principio desde el punto de vista matemático y lo introdujo en la mecánica con el nombre de "ley de economía de la naturaleza" (*Lex Parsimoniae*). Pero también para Maupertuis el principio conservaba el carácter finalista que había llevado a Aristóteles a adoptarlo. En el *Ensayo de Cosmología* Maupertuis escribía: "Es éste el principio tan sabio, tan digno del Ser supremo: en cualquier cambio que se produzca en la naturaleza, la suma de A. gastadas en este cambio será lo más pequeña posible." Sin embargo, el principio no tiene en la mecánica el significado finalista que Maupertuis le atribuía. En la exposición formulada por Lagrange (*Mécanique Analytique*, II, 3, 6) resulta claro que expresa la conservación no solamente del mínimo sino también del máximo de A. y que por lo demás, tanto el mínimo como el máximo deben ser considerados de modo relativo y no absoluto. Desde este punto de vista, Hamilton generalizó el principio bajo la forma de "principio de la A. estacionaria" y bajo esta forma el principio dice solamente que en cierta clase de fenómenos naturales el proceso de cambio es tal que alguna magnitud física apropiada resulta un extremo (o sea un mínimo o un máximo, con mayor frecuencia un mínimo). Pero el saber cuál sea la magnitud en cuestión y cuál su mínimo o máximo es cosa que puede cambiarse de un orden de consideraciones a otro.

Acerca del principio de la mínima acción se ha hablado a veces en psicología, en estética y hasta en ética (cf. James, *Princ. of Psychol.*, II, pp. 188, 239 *ss.*; Simmel, *Einleitung in die Moral Wissenschaft* ["Introducción a la ciencia moral"], 1892, I, p. 58). Tal principio no debe confundirse con el principio metodológico de la economía, que concierne a la elección de los conceptos y de las hipótesis para la descripción de los fenómenos naturales, y no a la acción de la naturaleza o de Dios. *Véase* ECONOMÍA.

Acción recíproca, *véase* RECIPROCIDAD.

Acción refleja (ingl. *reflex action*; franc. *action réflexe*; alem. *reflexe Bewegung*; ital. *azione riflessa*). En general, una respuesta mecánica (involuntaria), uniforme y adecuada, del organismo a un estímulo externo, o interno al organismo mismo. Un reflejo es, por ejemplo, la contracción de la pupila al ser estimulado el ojo por la luz o la salivación al ser estimuladas las papilas gustativas por el gusto o la vista de un alimento. El *arco reflejo* se distingue del reflejo, así entendido, porque es el dispositivo

anatómico-fisiológico destinado a poner en acción el reflejo. Tal dispositivo está formado por el nervio aferente o centrípeto que sufre el estímulo, por el nervio eferente o centrífugo que produce el movimiento y por una conexión entre estos dos nervios, establecida en las células nerviosas centrales. La importancia filosófica de esta noción, primeramente elaborada por la fisiología (siglo XVIII) y más tarde por la psicología, está en el hecho de que ha sido tomada como esquema explicativo causal de la vida psíquica; al principio, de los mecanismos involuntarios solamente (instintos, emociones, etc.) y después también por los de las actividades superiores. Todo lo que puede ser conducido de la vida psíquica a la A. refleja puede ser explicado, en efecto, causalmente a partir del estímulo físico que pone en movimiento el arco reflejo. Dada la uniformidad de tal A., es previsible a partir del estímulo, lo que significa que está *causalmente determinada* por el estímulo mismo. Así, pues, la A. refleja no es más que el mecanismo mediante el cual la causalidad física se inserta en la causalidad de la naturaleza, como parte de ella.

Estas nociones se han venido elaborando a partir de la segunda mitad del siglo XIX, o sea desde que la psicología se constituyó como ciencia experimental (*véase* PSICOLOGÍA). Conforme a la dirección atomista que durante mucho tiempo ha sido propia de la psicología, se ha intentado resolver los reflejos complejos en reflejos simples, dependientes de circuitos nerviosos elementales. La doctrina de los reflejos condicionados, fundada por Pavlov sobre bases experimentales (a partir de 1903; cf. los escritos de Pavlov recogidos en el volumen *I riflessi condizionati,* Turín, 1950), obedece a la misma exigencia y, además, durante algún tiempo contribuyó a reforzarla, haciendo nacer la esperanza de que también los comportamientos superiores se pudieran explicar por la diferente combinación de mecanismos reflejos simples. Un *reflejo condicionado* es aquel en el cual la función excitadora del estímulo que habitualmente lo produce (estímulo incondicionado) es asumida por un estímulo artificial (condicionado) con el que el primero ha estado asociado en alguna forma. Por ejemplo, si se presenta un pedazo de carne a un perro, este estímulo provoca en el animal una abundante salivación. Si la presentación del trozo de carne se ha asociado en numerosas ocasiones a otro estímulo artificial, al sonido de una campanilla o a la aparición de una luz, por ejemplo, este segundo estímulo terminará por producir, por sí solo, el efecto del primer estímulo, o sea la salivación en el perro. Es evidente que la combinación y la superposición de los reflejos condicionados puede explicar numerosos comportamientos que a primera vista no se relacionan con reflejos naturales o absolutos. Más recientemente se ha visto también en el reflejo condicionado la explicación del comportamiento humano denominado *simbólico,* o sea el comportamiento dirigido por señales o símbolos, lingüísticos o de otra naturaleza. Por ejemplo, el viajero que encuentra un cartel en el camino que le advierte que éste se interrumpe más adelante, obra (por ejemplo, volviendo hacia atrás) precisamente *como* si ya hubiera visto la interrupción del camino. Aquí el símbolo (el cartel indicador) ha sustituido como estímulo artificial al estímulo natural (la vista de la interrupción). Pavlov y muchos otros sostenedores de la teoría de los reflejos condicionados, han tenido fe en el principio que enuncia que todo reflejo que entra en la composición de un reflejo condicionado es un mecanismo simple e infalible, realizado por un determinado circuito anatómico. Por lo tanto, también la teoría del reflejo condicionado, en la forma expuesta por Pavlov, se inscribe en los límites de la que hoy se suele denominar "teoría clásica del acto reflejo", o sea de la interpretación causal de la A. refleja.

Un imponente conjunto de observaciones experimentales, realizadas por la fisiología y la psicología en los últimos decenios a partir de 1920, aproximadamente, han hecho cada vez más difícil entender la A. refleja en su esquema clásico. En primer lugar se ha comprobado que la A. de los estímulos complejos no es previsible a partir de la de los estímulos simples que la componen y, por lo tanto, que los denominados reflejos simples se combinan entre sí de modo imprevisible. En segundo

lugar, el mismo concepto de "reflejo elemental", o sea el reflejo que entraría en la composición de los reflejos complejos, ha sido juzgado como ilegítimo; y, en efecto, todos los reflejos observables son complejos y un reflejo "simple", o sea no descomponible, es una simple conjetura. En tercer lugar, las mismas observaciones sobre los reflejos condicionados demuestran la irregularidad y la imprevisibilidad de determinadas respuestas; irregularidades e imprevisibilidades que Pavlov explicaba mediante la noción de *inhibición*, la que todavía no es más que un nombre para indicar el hecho en el cual una determinada reacción esperada, no se verifica (Goldstein, *Der Aufbau des Organismus* ["La estructura del organismo"], 1927; Merleau Ponty, *Structure du comportement*, 1949). Éstos y otros órdenes de observación, revelados sobre todo por la psicología de la forma (cf., por ejemplo, Katz, *Gestalt-psychologie* ["Psicología de la forma"], cap. III), demuestran que el reflejo no puede entenderse como una A. debida a un mecanismo causal. Se habla de reflejo siempre que se puede determinar, en relación con un cierto estímulo, un campo de reacciones suficientemente uniformes para ser previstas con un alto grado de probabilidad. Las A. reflejas constituyen, desde este punto de vista, una clase de reacciones, y más precisamente la reacción caracterizada por la alta frecuencia de uniformidad de las reacciones mismas; pero con esto la noción de reflejo se sustrae al esquema causal para volver a entrar en el esquema general de condicionamiento. *Véase* CONDICIÓN.

Acento (gr. προσῳδία; lat. *accentus*; ingl. *accent*; franc. *accent*; alem. *Prosodie*; ital. *accento*). Según Aristóteles (*El Sof.*, 4, 166 b), a quien siguieron los lógicos medievales (cf. Pedro Hispano, *Summ. log.*, 7, 31), de la diferente acentuación de las palabras, en enunciados escritos, puede derivarse un equívoco que puede causar paralogismos.

Acervo, argumento del, *véase* SORITES.

Aclaración o clarificación (ingl. *clarification*; franc. *éclaircissement*; alem. *Klärung, Erhellung*; ital. *chiarificazione*). En el uso filosófico contemporáneo este término tiene un significado específico, pues por lo general no significa "esclarecimiento", sino que indica el proceso mediante el cual se lleva cierto sustrato de conciencia o de experiencias vividas a la claridad conceptual. En este sentido precisamente, Husserl ha hablado de "método de la A. (*Klärung*)" (*Ideen*, I, § 67, 125). Husserl ha insistido en el hecho de que la A. exige no solamente que se haya logrado hacer reinar una perfecta distinción lógica, sino que también "hay que lograr un resultado análogo en la *subcapa* básica convirtiendo todo lo no vivo en vivo, toda confusión en distinción, pero también todo lo no intuitivo en intuitivo" (*Ibid.*, § 125). A su vez Jaspers ha adoptado el término *Erhellung* para indicar la relación entre existencia y razón. La C. es siempre "C. existencial", o sea existencia que intenta resultar evidente a sí misma y de tal manera aclararse como razón. "La C. existencial —dice Jaspers— no es conocimiento de la existencia, pero formula un llamado a sus posibilidades" (*Vernunft und Existenz*, ["Razón y existencia"], II, 7). Esto significa que "la razón no existe como pura razón, sino que es el hacerse de la existencia posible" (*Ibid.*, II, 6); y precisamente este hacerse es la clarificación.

A contrario. Forma de argumentación dialéctica por analogía: de lo contrario se concluye el contrario. (Si a A conviene un predicado B, a no-A es probable le convenga un predicado no-B.)

G. P.

Acosmismo (ingl. *acosmism*; franc. *acosmisme*; alem. *Akosmismus*). Término adoptado por Hegel (*Enc.*, § 50) para caracterizar la posición de Spinoza y rebatir la acusación de "ateísmo" frecuentemente formulada a este filósofo. Spinoza, según Hegel, no mezcla a Dios con la naturaleza y con el mundo finito, considerando al mundo como Dios, sino que más bien niega la realidad del mundo finito afirmando que Dios, y sólo Dios, es real. En este sentido su filosofía no es a-teísmo sino a-cosmismo, y Hegel irónicamente anota que la acusación contra Spinoza surge de la tendencia a creer que se puede negar más fácilmente a Dios que al mundo.

Acribia (gr. ἀκρίβεια). Exactitud o precisión. En el sentido moderno, escrúpu-

lo al seguir las reglas metódicas de cualquier investigación científica. En el sentido platónico, "lo exacto en sí" (αὐτὸ ταχριβές) es el *justo medio* (τὸ μέτριον), o sea lo conveniente o lo oportuno en cuanto objeto de una de las dos ramas fundamentales del arte de la medida, esto es, de la que interesa a la ética y a la política. La otra rama del mismo arte es la matemática en sentido estricto que concierne al número, a la longitud, a la altura, etc., (*Pol.*, 284, d-e).

Acroamático (gr. ἀκροαματικός; ingl. *acroamatic*; franc. *acroamatique*; alem. *akroamatisch*). Se da este nombre, en virtud de estar destinados a los oyentes, a los escritos de Aristóteles que constituían las lecciones dictadas por él en el Liceo. Todas las obras aristotélicas que poseemos son acroamáticas, ya que los escritos que redactó para un público numeroso, casi todos en forma de diálogo, cayeron en desuso cuando los escritos de las lecciones, llevados por Sila a Roma, fueron reordenados y publicados por Andrónico de Rodas hacia la mitad del siglo I d. C. *Véase* ESOTÉRICO.

Actitud (ingl. *attitude*; franc. *attitude*; alem. *Einstellung*; ital. *atteggiamento*). Término ampliamente usado en la filosofía, en la sociología y en la psicología contemporáneas para indicar la orientación selectiva y activa del hombre en general, en relación con una situación o un problema cualquiera. Dewey considera la palabra como sinónima de *hábito* (*véase*) y de *disposición* (*véase*) y, en particular, supone que designa "un caso especial de predisposición, la disposición que espera irrumpir a través de una puerta abierta" (*Human Nature and Conduct*, 1922, p. 41). De análoga manera Lewis sostiene que en la A. existe lo que se halla presente y aferrado en su significado práctico y precursor, como un indicio de lo que se encuentra fuera de ella, en el futuro (*An Analysis of Knowledge and Valuation*, p. 438). Stevenson se ha servido ampliamente del término en su distinción entre "significado descriptivo" y "significado emotivo" de las palabras; el primero de los cuales se obtendría cuando la respuesta al estímulo está constituida por un conjunto de procesos mentales cognoscitivos, y el segundo cuando la respuesta al estímulo es un determinado impulso a la acción. Stevenson denomina A. a este impulso a la acción, que es calificado, aunque no se sepa por qué, como "emotivo", pero considera muy difícil definir estrictamente la A. que, por lo tanto, adquiere un significado más genérico de disposición a la acción (*Ethics and Language*, 1950, p. 60). Una delimitación de significado no muy exacta, pero conforme con las anotaciones arriba transcritas, es la dada por Richards, que considera las actitudes como "actividades imaginables e incipientes o tendencias a la acción" (*Princ. of Literary Criticism*, 1924; 14ª ed., 1955, p. 112).

Por otro lado, Jaspers ha usado la palabra en el mismo significado fundamental de disposición en su *Psicología de las concepciones del mundo* (1925). "Las actitudes —ha dicho— son disposiciones generales susceptibles, por lo menos en parte, de investigación objetiva, como las formas trascendentales en el sentido kantiano. Son las direcciones del sujeto y se sirven de un determinado enrejado de formas trascendentales" (*Psychologie*, Introd., § 4). Con mayor precisión, se puede definir la A. como el proyecto de elecciones para enfrentar cierto tipo de situaciones (o de problemas); o como un proyecto de comportamiento que permita efectuar elecciones de valor constante frente a una determinada situación. En este caso diremos, por ejemplo, que "x tiene una A. contraria al matrimonio", lo que significa decir que x proyecta no casarse; por lo tanto, en general, la A. de x para S es un proyecto de x con referencia al comportamiento a tener en relación con situaciones en las cuales S es posible (cf. Abbagnano *Problemi di sociologia*, 1959, cap. V).

Actitud natural (alem. *natürlicher Einstellung*). Husserl ha denominado así a la A. que consiste en aceptar como existente al mundo común en el que vivimos, formado por cosas, bienes, valores, ideales, personas, etc., tal como se nos ofrece. De esta A. pretende salir la filosofía fenomenológica, mediante una duda radical, que consiste en suspender la A. natural, o sea en vetar todo juicio acerca de la existencia del mundo y todo lo que hay en él. Sólo esta nueva A. sería el punto de partida de la inves-

tigación filosófica (*Ideen, I*, §§ 27 *ss.*). *Véase* EPOCHÉ; SUSPENSIÓN DEL JUICIO.

Actividad (ingl. *activity*; franc. *activité*; alem. *Tätigkeit* o *Aktivität*; ital. *attività*). Este término tiene dos significados, que corresponden a los dos significados de la palabra *acción*. En efecto, por un lado se adopta el término para indicar un conjunto más o menos homogéneo de acciones voluntarias (con referencia al significado 2 de la palabra *acción*), como cuando se dice que "*x* ha desarrollado intensa A. política"; por otra parte, se adopta para indicar el modo de ser de lo que elige o tiene en su poder la acción, como cuando se dice "el espíritu es activo en el conocer", para indicar que no es simplemente receptivo o pasivo. Lo contrario de A. en este segundo sentido es "pasividad", en tanto que lo contrario de A. en el primer sentido es "inercia" o "inacción".

El uso filosófico coincide con el uso del lenguaje común y, por lo tanto, resulta también doble. Pero prevalece, sobre todo en el uso moderno, el segundo significado. Malebranche (*Recherche de la vérité*, II, 7), algunos ideólogos franceses y Galliuppi (*Filosofia della volontà*, I, 6, 60) se sirven del término A. para designar el modo de elegir de la voluntad; pero también en este caso el significado del término es el segundo y no el primero. Este segundo significado se puede remontar a Locke, que distingue la "pasividad" de la mente, mediante la cual ésta recibe todas sus ideas simples, de la A., con la que "ejerce varios actos propios" por los cuales "ejerce su poder sobre sus ideas simples" (*Essay*, II, 12, 1). Leibniz (*Nouv. Ess.*, II, 21) y Kant usan a este propósito y con el mismo significado, la palabra *espontaneidad* (*véase*) aun cuando en la *Antropología* (I, § 7) adopte Kant la palabra "A.": "En lo que concierne al estado de las representaciones, mi espíritu es *activo* y entonces demuestra un poder (*facultas*), o bien es pasivo y entonces posee una sensibilidad (*receptivitas*). Un conocimiento recoge en sí ambas cosas, y la posibilidad de tenerlo lleva el nombre de *poder cognoscitivo* de la parte más excelente, o sea de la A. del espíritu en ligar las representaciones o en separarlas unas de otras." La noción de A. como espontaneidad pura o absoluta en el sentido de poder creador, está en el centro de la filosofía de Fichte. "La A. del yo consiste en el ilimitado ponerse —dice Fichte— (*Wissenschaftslehre*, 1794, II, 4) y poniéndose a sí, pone al mismo tiempo también al mundo exterior como propio límite y condición." Desde Fichte en adelante la filosofía moderna ha tenido como uno de sus temas preferidos "la A. creadora del espíritu", de la que algunas filosofías, como el actualismo de Gentile, han hecho su tema dominante. Es evidente que en estas formas extremas, la noción de actividad pierde su significado, que se deriva de la relación con la noción de pasividad, en cuanto designa la posibilidad y el poder de acción frente a determinados límites o condiciones; en tanto que donde la A. es infinita, no subsisten los límites o condiciones y entonces la distinción entre A. y pasividad no tiene sentido.

Activismo (ingl. *activism*; franc. *activisme*; alem. *Activismus*; ital. *attivismo*). Este término tiene un significado distinto al de *actualismo* (*véase*); éste designa la teoría metafísica según la cual la realidad es acto o actividad, en tanto que el término en cuestión indica la actitud (a veces racionalizada en la teoría filosófica) que toma como principio el de subordinar todos los valores, incluida la verdad, a las exigencias de la acción (la acción política, casi siempre). El A. se relaciona, por lo tanto, con el uso deliberado de los *mitos* (*véase*), que son, precisamente, construcciones teóricas que no ofrecen garantía alguna de verdad, y en algunos casos resultan decididamente falsos, a pesar de lo cual son o se consideran aptos para llevar la acción al éxito. A., en este sentido, es la doctrina de Georges Sorel (*Réflexions sur la violence*, 1908), para quien la filosofía social (y en particular la que predice la "huelga general") es un mito para unir e inspirar a los trabajadores en su lucha contra la sociedad capitalista. Formas de A. han sido, en este sentido, el fascismo, el nazismo y el stalinismo (cf. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929, III, § 2, trad. esp.: *Ideología y utopía*, México, 1941, F. C. E., pp. 123 *ss.*).

Acto (gr. ἐνέργεια, ἐντελέχεια; lat. *actus*; ingl. *act*; alem. *Akt*; ital. *atto*). Este término tiene dos significados: *1)* el de acción, en el significado restringido y específico de esta palabra, como operación que emana del hombre o de un poder específico a él inherente (*véase* ACCIÓN, 2). En efecto, decimos "A. voluntario", "A. responsable" o "A. del intelecto", "A. moral", etc.; pero no decimos "A. de los ácidos sobre los metales" o "A. destructivo del DDT", etc., si bien usamos la palabra "acción" en estos casos; *2)* el de realidad que se ha realizado o se va realizando, del ser que ha logrado o va logrando su forma plena y final, en cuanto se opone a lo que es simplemente potencial o posible.

En el segundo sentido la palabra hace referencia explícita a la metafísica de Aristóteles y a su distinción entre potencia y acto. El A. es la existencia misma del objeto: está con respecto a la potencia "como el construir al saber construir, el estar despierto al dormir, el mirar al tener cerrados los ojos aun teniendo vista, y como el objeto sacado de la materia y elaborado perfectamente está a la materia en bruto y al objeto aún no terminado" (*Met.*, IX, 6, 1048 a 37). Algunos A. son movimientos, otros acciones; son acciones aquellos movimientos que tienen su fin en sí mismos, por ejemplo, el ver o el entender o el pensar; en tanto que aprender, caminar, construir, tienen su finalidad fuera de sí, en la cosa que se aprehende, en el punto a que se quiere llegar, en el objeto que se construye. La acción perfecta, que tiene su finalidad en sí es denominada por Aristóteles A. final o *entelequia* (*véase*). En tanto el movimiento es el proceso que lleva gradualmente al A. lo que en principio estaba en potencia, la entelequia es el término final (*telos*) del movimiento, su cumplimiento perfecto. Como tal es también la realización completa, por lo tanto, la *forma* perfecta de lo que deviene, la especie y la sustancia. El A. precede a la potencia tanto respecto al tiempo como respecto a la sustancia, ya que si la semilla está antes que la planta, en realidad no puede derivar sino de una planta. Lo que en el devenir es último, es sustancialmente primero: la gallina viene antes que el huevo (*Ibid.*, IX, 8, 1049 b 10 *ss.*). Estas distinciones han dominado durante siglos al pensamiento occidental y han entrado a formar parte del lenguaje común. Santo Tomás vuelve a proponer estas distinciones, con su consabida claridad, a propósito de la diferencia entre A. y acción, diciendo: "El A. es doble, o sea, primero y segundo. El A. primero es la forma y *Contra gent.*, II, 59). En otros términos, la integridad de la cosa (*forma et integritas rei*); el A. segundo es la operación (*operatio*)" (*S. Th.*, I, q. 48, a. 5; toda realidad como tal es A. y, por lo tanto, es A. también la acción, por ejemplo, una operación de la voluntad o del intelecto, si bien no se trata, en este caso, de un objeto existente.

En la concepción aristotélica la distinción entre materia y A. determina el ordenamiento jerárquico de la totalidad de la realidad, que va desde un extremo límite inferior que es la *materia* (*véase*) prima, pura potencialidad indeterminada, a Dios, que es *A. puro,* sin mezcla de potencialidad. En efecto, Dios es el Primer Motor inmóvil de los cielos y como el movimiento de los cielos es continuo, su motor no sólo debe ser eternamente activo, sino que, por su naturaleza, debe ser actividad, absolutamente privado de potencia. Y dado que la potencia es materia, también se hallará privado de materia y será A. puro (*Met.*, XII, 6, 1071 b 22). La noción de A. puro ha quedado como algo fundamental para la elaboración de la idea de Dios en el pensamiento occidental. Mediante ella se rehacen algunas modernas "filosofías del A.", como la de Gentile, que es entendida como la realización de la rigurosa y total inmanencia de toda realidad en el sujeto pensante, o sea en el pensamiento *en acto* (*Teoria general dello spirito come A. puro*, 1916) o la de Louis Lavelle (*El A.*, 1937), en la cual Dios es definido como A. *participante* y la existencia del hombre como A. *participado.*

Acto de fundamentación o Acto fundador (alem. *begründender Akt*). Expresión adoptada por Husserl (*Ideen*, §7) para indicar el procedimiento que permite garantizar la validez de una ciencia. Para el naturalista el A. de fundamentación es la experimentación que fija un existente empírico; para el geómetra, que no busca la realidad sino posi-

bilidades ideales, tal A. es la visión de la esencia.

Acto monotético y acto politético (alem. *monothetischer, polythetischer Akt*). Así ha llamado Husserl a la conciencia que se constituye en su singularidad transformando los elementos plurales en una unidad objetiva y a los mismos elementos coaligados sintéticamente en la conciencia "plural", respectivamente (*Ideen*, I, § 119).

Acto, psicología del (ingl. *psychology of the act*; franc. *psychologie de l'act*; alem. *Akt Psychologie*). La psicología propuesta por Franz Brentano en su obra *Psychologie von empirischen standpunkt* (1874; trad. esp.: *Psicología*, 1935) dirigida a la consideración del A. intencional que ofrece un determinado contenido, más bien que este mismo contenido; por ejemplo, sentir, imaginar, querer, más bien que las sensaciones, las imágenes y las cosas queridas. *Véase* INTENCIÓN.

Actualismo (ingl. *actualism*; franc. *actualisme*; alem. *Aktualitätstheorie*; ital. *attualismo*). Toda doctrina que reconozca como sustancia o principio del ser un acto o una actividad. Toda doctrina de este género es una forma de idealismo y, más precisamente, de idealismo romántico. A. es, por lo tanto, la doctrina de Fichte, que reconoce como principio la actividad del Yo infinito. A. es asimismo la doctrina de Hegel, para quien la Idea es actualidad perfecta de conciencia. En Italia el término A. ha quedado restringido al idealismo de Gentile, en cuanto resuelve toda realidad en el acto del pensamiento, en el "pensamiento en acto" o "pensamiento pensante" (*Teoria generale dello spirito come atto puro*, 1916). En este sentido, Gentile hablaba de la "actualidad" o "actuosidad" del espíritu como "autoposición", "auto-creación" o "autoctisis". Este término se considera diferente del de activismo.

Acuerdo (ingl. *agreement*; franc. *convenance*; alem. *Übereinstimmung*; ital. *accordo*). Esta noción ha servido en la edad moderna para definir la naturaleza del juicio o de la proposición en general. La *Lógica de Port Royal* afirma: "Luego de haber concebido las cosas mediante nuestras ideas, comparamos estas ideas entre sí; y encontrando que algunas se hallan de acuerdo en tanto otras no, las ligamos y las desligamos, lo que se llama *afirmar* o *negar* y, por lo general, *juzgar*" (*Lóg.*, II, 3). La noción fue al mismo tiempo usada por Locke para definir el conocimiento en general, entendido como "la percepción de la conexión y acuerdo o del desacuerdo y repugnancia entre cualesquiera de nuestras ideas" (*Essay*, IV, 1, § 2). La noción fue criticada por Leibniz: "El acuerdo o el desacuerdo no es propiamente lo que se encuentra expresado por la proposición. Dos huevos se hallan de acuerdo y dos enemigos están en desacuerdo. Se trata aquí de un modo de acuerdo o de desacuerdo asaz particular" (*Nouv. Ess.*, IV, 5). Spinoza ha hablado de acuerdo (*convenientia*) entre la idea y su objeto. "La idea verdadera debe concordar con lo ideado por ella, esto es, lo que está contenido objetivamente en el entendimiento, debe darse necesariamente en la naturaleza" (*Eth.*, I, 30). Pero para este significado *véase* VERDAD.

Adecuación (lat. *adaequatio*; ingl. *adequation*; franc. *adéquation*; alem. *Übereinstimmung*; ital. *adequazione*). Uno de los *criterios* de verdad es precisamente aquel por el cual un conocimiento es verdadero si es adecuado al objeto, es decir, si se asimila y corresponde al objeto reproduciendo la naturaleza lo mejor posible. La definición de la verdad como "adecuación del intelecto y de la cosa" fue formulada por vez primera por el filósofo hebreo Isaac Ben Salomón Israeli (que vivió en Egipto entre los años 845 y 940) en su *Liber de definitionibus*. La definición fue adoptada por Santo Tomás, quien dio una exposición clásica (*S. Th.*, I, 16, 2; *Contra Gent.*, I, 59; *De ver.*, q. 1, a. 1). Las cosas naturales, de las cuales nuestro intelecto recibe la ciencia, constituyen la *medida* del intelecto, ya que éste posee la verdad sólo en cuanto se conforma a las cosas. Las cosas mismas están, en cambio, *medidas* por el intelecto divino, en el cual subsisten sus *formas* del mismo modo que las formas de las cosas artificiales subsisten en el intelecto del artífice. Por lo tanto, Dios es la verdad suprema, ya que su pen-

sar es la medida de todo lo que es y de todo otro entendimiento. La noción de adecuación (acuerdo, conformidad o correspondencia) es presupuesta y adoptada por muchas filosofías, más precisamente por las que consideran al conocimiento como una relación de identidad o semejanza (*véase* CONOCIMIENTO). Locke afirma que "nuestro conocimiento sólo es real en la medida en que existe una *conformidad* entre nuestras ideas y la realidad de las cosas" (*Essay*, IV, 4, § 3). Kant mismo declara presuponer "la definición nominal de la verdad como acuerdo del conocimiento con su objeto", y se propone el ulterior problema de un criterio "general y seguro para determinar la verdad de cada conocimiento" (*Crít. R. Pura*, Lógica trasc., Intr., III). Hegel hace uso en forma explícita de la idea de la correspondencia (*Enc.*, § 213): "La idea es la verdad, ya que la verdad es la respuesta de la objetividad al concepto, no ya que cosas externas respondan a mis representaciones; éstas son solamente representaciones *exactas* que tengo como este *individuo*. En la idea no se trata ni de esto, ni de representaciones, ni de cosas externas." Aquí Hegel distingue entre la *exactitud* de las representaciones finitas, propias del individuo, en cuanto corresponden a objetos finitos, y la *verdad* del concepto infinito, al cual sólo puede responder la idea infinita: "Lo singular por sí no corresponde a su concepto: esta limitación de su existencia constituye la afinidad y la ruina de lo singular." Tanto en uno como en otro caso el criterio se mantiene como el de la correspondencia. De acuerdo con la dirección lingüística de la filosofía analítica contemporánea, la noción de la correspondencia se mantiene como relación de semejanza entre lenguaje y realidad. Así, por ejemplo, dice Wittgenstein: "La proposición es la imagen (*Bild*) de la realidad... La proposición, de ser verdadera, nos muestra las cosas como son" (*Tractatus*, 4 021, 4 022). La coincidencia de doctrinas tan diferentes acerca de esta noción de verdad, se debe a la interpretación del conocimiento como relación de asimilación. *Véase* CONOCIMIENTO; VERDAD.

Adecuado (lat. *adaequatus*; ingl. *adequate*; franc. *adequat*; alem. *adäquat*; ital. *adeguato*). El significado de este adjetivo no se relaciona siempre con el del sustantivo correspondiente. Puede significar, por lo general, "proporcionado a". En este sentido decimos que una descripción es adecuada cuando no olvida ni omite ningún elemento importante de la situación descrita, o que una compensación es adecuada si se encuentra en proporción con la importancia de la prestación, etc. Spinoza ha hecho un uso constante de la noción de idea adecuada, definida por él en la siguiente forma (*Eth.*, II, def. IV): "Por idea adecuada entiendo la idea que, en cuanto se considera en sí, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera. Digo intrínsecas para excluir la que es extrínseca, a saber, la concordancia de la idea con lo ideado por ella." Aquí, según se ve, la noción de adecuado es tomada de modo completamente independiente de la noción de *adecuación* (*véase supra*). Spinoza niega explícitamente que la idea verdadera sea la que concuerda con lo ideado por ella, ya que en tal caso sólo se distinguiría de la idea falsa por la denominación extrínseca y no existiría diferencia entre idea verdadera e idea falsa en cuanto a su realidad y perfección intrínseca (*Ibid.*, II, 43, Scol.).

Ad hominem. La lógica del siglo XVII llamó así a la argumentación dialéctica que consiste en oponer al adversario las consecuencias de las tesis menos probables concedidas o aprobadas por él (Jungius, *Lógica*, 1638, V, 1, 8; Locke, *Essay*, IV, 17, 21, etc.).

Adiáfora (gr. ἀδιαφορά; ingl., franc., alem.: *Adiaphora*). Los cínicos y los estoicos denominaron adiáfora, o sea indiferentes, a todas las cosas que no contribuyen ni a la virtud ni a la maldad. Por ejemplo, la riqueza o la salud pueden ser empleadas tanto para el bien como para el mal; resultan, por lo tanto, indiferentes para la felicidad de los hombres, no por el hecho de que dejen a los hombres indiferentes (en realidad, suscitan sus deseos) sino porque la felicidad consiste sólo en el comportamiento racional, o sea en la virtud (Diόg. L., VII, 103-104).

Los estoicos distinguían tres significados de la indiferencia. El primer sig-

nificado se refiere a todo aquello respecto de lo cual no se siente deseo ni repulsión, por ejemplo, el hecho de que los cabellos de la cabeza o las estrellas se encuentren en números pares. El segundo, a aquello por lo que se siente atracción o repulsión, pero no más una que otra, como en el caso de dos monedas idénticas, de las cuales es necesario escoger una. En tercer sentido, se denomina indiferente "todo aquello que no otorga ni felicidad ni infelicidad, como la salud y la riqueza o, en otros términos, aquello de que puede hacerse un buen o mal uso" (*Hip. Pirr.*, III, 177). Kant utilizó el término para indicar las acciones que se creían moralmente indiferentes, esto es, ni buenas ni malas (*Religión*, I, Observaciones y nota pertinente). *Véase* LATITUDINARIO; RIGORISMO).

Adiaforística, controversia (ingl. *adhiaphoristic controversy*; franc. *controversie aphoristique*; alem. *adiaphoristen Streit*). La controversia surgida entre los luteranos acerca del valor de las prácticas religiosas, tales como la misa, la extremaunción, el bautismo, etc., que Lutero había declarado "indiferentes" para la salvación, y que Melanchton había aceptado por espíritu de compromiso o de paz. La controversia concluyó con la "fórmula de concordia" de 1577-1580 que confirmaba el carácter indiferente o neutro de los ritos y de las ceremonias.

Adición lógica (ingl. *logical addition*; franc. *addition logique*; alem. *logische Adition*; ital. *addizione logica*). En el *álgebra de la lógica* (*véase*) se llama así a la operación "$a + b$", que tiene propiedades formales análogas a las de la adición aritmética (es muy importante la excepción "$a + a = a$"). Interpretada como operación entre clases "$a + b$" llega a formar la clase que contiene todos y sólo los elementos, comunes y no comunes, de la clase a y de la clase b. Interpretada como operación entre proposiciones, "$a + b$" indica la afirmación disyuntiva ("a o b").

G. P.

A dicto secundum quid ad dictum simpliciter. Es una de las *consequentiae formales* (*véase* CONSECUENCIA) de la lógica aristotélica escolástica: *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter non valet consequentia*; esto es, si *A* es *B* en relación con cualquier cosa, no se deduce que *A* sea *B* en sentido absoluto (Arist., *El Sof.*, 168 b 11; Pedro Hisp., *Summ. Log.*, 7, 46). G. P.

Ad ignorantiam. Locke llamó así al argumento que consiste en "exigir al adversario que admita la prueba alegada, o que ofrezca una mejor" (*Essay*, IV, 17, 20).

Adivinación (gr. μαντεία; lat. *divinatio*; ingl. *divination*; franc. *divination*; alem. *Wahrsagung*; ital. *divinazione*). La profecía del futuro fundada en el orden necesario del mundo. Fue admitida por los estoicos que la consideraban, más bien, como una prueba de la existencia del destino. En efecto, Crisipo afirmaba que las profecías de los adivinos no serían verdaderas si todas las cosas no estuvieran dominadas por el destino (Eusebio, *Praep. Ev.*, IV, 3, 136). De análoga manera, para Plotino, la A. es posible debido al orden total del universo, gracias al cual cada cosa del universo puede ser tomada como signo de las demás; y en particular los astros son como cartas escritas en el cielo que, aunque cumplen otras funciones, también tienen la de predecir el porvenir (*Enn.*, II, 3, 7). La A. fundada en el determinismo astrológico fue admitida por los filósofos árabes, especialmente por Avicena, y de ellos pasó a algunos de nuestros aristotélicos renacentistas, Pomponazzi, por ejemplo (*De incantationibus*, 10).

Adjetivo (lat. *adjectivum*; ingl. *adjective*; franc. *adjectif*; alem. *Eigenschaftswort*; ital. *aggettivo*). En la lógica tradicional, el nombre que indica un *modo* de la cosa significada en cuanto distinta o distinguible de la cosa misma indicada por el *sustantivo* (Pedro Hispano, *Summ. log.*, 6.02; Arnauld, *Log.*, II, 1). En la lingüística moderna el A. es la clase de palabras definibles por su función de caracterizar la sustancia, que se dividen en *descriptivas* o *limitativas*, según sigan o precedan al nombre (cf. Bloomfield, *Language*, 1933, pp. 202 *ss.*).

Ad judicium. Locke llamó así al argumento que consiste "en el empleo de

pruebas sacadas de algunos de los fundamentos del conocimiento o de la probabilidad". Es la única argumentación válida (*Essay*, IV, 17, 22).

Admiración o asombro (gr. θαυμάζειν; lat. *admiratio*; ingl. *wonder*; franc. *admiration*; alem. *Bewunderung, Staunen*; ital. *ammirazione*). Según los antiguos, la A. es el principio de la filosofía. Dice Platón: "Esta emoción, esta A. es inherente al filósofo. La filosofía no tiene otro principio, fuera de éste, y quien afirmara que Iris es hija de Taumante, a mi manera de ver, no ha trazado equivocadamente la genealogía" (*Teet.*, 11, 155 d). Y Aristóteles: "En virtud de la A. los hombres empezaron por vez primera a filosofar y aún ahora filosofan en virtud de ella; desde el principio comenzaron por admirar las cosas en torno a las cuales resultaba más fácil la duda, más tarde y poco a poco dudaron también de las cosas mayores, como por ejemplo, de las inclinaciones de la luna y todo aquello que concierne al sol y las estrellas y lo relativo a la generación del universo. El que duda y admira sabe que ignora; por lo tanto, el filósofo es también amante del mito: el mito está formado, en efecto, por cosas admirables" (*Met.*, I, 2, 982 b 12 *ss.*). A principios de la edad moderna, Descartes expresó el mismo concepto: "Cuando se nos presenta algún objeto insólito, y que creemos nuevo o diferente de lo que antes conocimos o supusimos que existía, este objeto hace que lo admiremos y que quedemos sorprendidos; y esto ocurre antes de que nosotros sepamos si el objeto nos es útil o no; la A. me parece ser la primera de todas las pasiones y carece de opuesto, porque si el objeto que se presenta no tiene en sí nada que nos sorprenda, no tenemos afección por él y lo consideramos sin pasión" (*Passions de l'âme,* II, 53). Acerca de este punto la diferencia entre Descartes y Spinoza es grande. Spinoza consideró la A. sólo como la imaginación de una cosa singular, en cuanto se halla sola en el alma (*Eth., III,* 52, scol.) y se negó a considerarla como una emoción primaria y fundamental, y menos aún como una emoción filosófica que diera origen a la filosofía. La única actitud filosófica es, para él, el amor intelectual de Dios, la contemplación imperturbable y beatífica de la relación necesaria de todas las cosas en la sustancia divina. Para Aristóteles y para Descartes la A. es, en cambio, la actitud que se halla en las raíces de la duda y de la búsqueda, y el tomar conciencia de no comprender lo que se tiene delante y que, también en el caso de otras relaciones familiares, se nos revela en determinado momento como inexplicable y maravilloso. Kant hablaba de la A. con referencia a la finalidad de la naturaleza, en cuanto no puede ser explicada mediante los conceptos del intelecto (*Crít. del Juicio,* § 62). A su vez Kierkegaard definía la A. como "el sentimiento apasionado del devenir" y la juzgaba como propia del filósofo que considera el pasado como un signo de la no necesidad del pasado. "Si el filósofo no admira (¿y cómo podría admirar una construcción necesaria sin contradicción?) es por ello extraño a la historia; ya que donde entra en juego el devenir (que está ciertamente en el pasado), la incertidumbre de lo que ha devenido con certeza (la incertidumbre del devenir) no puede expresarse sino por medio de esta emoción necesaria al filósofo e inherente a él (*Philosophische Brocken* ["Migajas filosóficas"], p. IV, § 4).

Admisión (ingl. *admission*; franc. *admission*; alem. *Aufnahme*; ital. *ammissione*). Una proposición que se acepta de otros (en cuanto ya propuesta o a punto de ser comúnmente aceptada) a fin de fundar sobre ella un razonamiento cualquiera o de efectuar una inferencia cualquiera a partir de ella. O bien: el acto de tomar una proposición semejante. La proposición admitida puede ser considerada verdadera, falsa, probable o indiferente; si se la considera verdadera es denominada axioma; si se la considera probable, una hipótesis; indiferente, un postulado. Pero puede ser admitida también sólo con el fin de ser impugnada, mediante una reducción al absurdo. La A. se distingue de la *asunción* (*véase*), en cuanto concierne a una proposición cuya elección o propuesta como base de un razonamiento ha sido ya hecha por otros.

Adopcionismo (ingl. *adoptionism*; franc. *adoptionisme*; alem. *Adoptionismus*; ital. *adozionismo*). La doctrina que considera a Cristo, en su naturaleza humana, como Hijo de Dios sólo por adopción. Esta doctrina ha aparecido en diferentes ocasiones en la historia de la Iglesia. Fue propuesta por Teodoro, obispo de Mopsuestia hacia el año 400; surgió de nuevo en el siglo VIII en algunos obispos españoles, pero fue combatida por Alcuino y condenada por el Sínodo de Francfort de 794. Esta doctrina implica la independencia de la naturaleza humana respecto a Dios y, por lo tanto, un dualismo de naturaleza humana y divina: dualismo inadmisible desde el punto de vista de la dogmática cristiana.

Advenimiento, *véase* HECHO.

Advenir (ingl. *future*; franc. *avenir*; alem. *Zukunft*). Acerca de la primacía del advenir sobre las otras determinaciones del tiempo en algunas formas de la filosofía contemporánea, *véase* TIEMPO.

Ad verecundiam. Nombre dado por Locke al argumento que consiste "en invocar las opiniones de hombres que, por su inteligencia, por su doctrina, por su eminencia, por su poder o por alguna otra causa, han adquirido fama y han establecido su reputación en grado de autoridad ante la opinión" (*Essay*, IV, 17, 19). Es, pues, el apelar a la autoridad.

Afasia (gr. ἀφασία; ingl. *aphasia*; franc. *aphasie*; alem. *Aphasie*). En sentido filosófico se da este nombre a la actitud de los escépticos en cuanto se abstienen de pronunciarse, esto es, de afirmar o negar algo en torno a todo lo "oscuro", es decir, que no mueva la sensibilidad de modo que produzca una modificación que lleve necesariamente a asentir. La afasia es así la abstención del juicio relacionada con la suspensión del *asentimiento* (*véase*) (Sexto Empírico, *Hip. Pirr.*, I, 20, 192 *ss.*).

Afección (gr. πάθος; lat. *passio*; ingl. *affection*; franc. *affection*; alem. *Affektion*; ital. *affezione*). Este término, que a veces se usa en vez de *afecto* (*véase*) y *pasión* (*véase*), puede distinguirse de ellos partiendo de su uso predominante en la tradición filosófica, uso que se debe a su mayor extensión y generalidad, ya que designa todo estado, condición o cualidad que consista en *realizar una acción* o en ser influido o modificado por ella. En este sentido, un afecto, que es una especie de *emoción* (*véase*) o una pasión, es una A. en cuanto implica una acción súbita, pero tiene otros caracteres que hacen de ella una especie particular de afección. Decimos comúnmente que un metal se afecta por el ácido o que una persona tiene una afección pulmonar, en tanto reservamos las palabras "afecto" y "pasión" para situaciones humanas, que, sin embargo, presentan un determinado grado de pasividad en cuanto son estimuladas u ocasionadas por agentes externos.

En este amplio sentido entendió Aristóteles la palabra πάθος, que consideró como una de las diez categorías y ejemplificó con "llegar cortado, llegar quemado" (*Cat.* 2 a 3); y llamó afectivas (παθήτικαι) a las cualidades sensibles dado que cada una de ellas produce una A. de los sentidos (*Ibid.*, 9 b 6). Aristóteles declaró, por lo demás, al principio del *De Anima*, que la finalidad de su investigación era conocer, además de la naturaleza y la sustancia del alma, todo lo que en ella *sucede*, es decir, tanto las A. que parecen serle propias, como aquellas que tiene en común con el alma de los animales (*De An.*, I, 1, 402 a 9). En dicho texto la palabra A. (πάθη) designa todo lo que sucede en el alma, es decir, cualquier modificación que sufra. El carácter pasivo de las A. del alma, carácter que parecía amenazar su autonomía racional, llevó a los estoicos a afirmar que todas las emociones son irracionales y, por lo tanto, malas (Dióg. L., VII, 110). De aquí la connotación moralmente negativa que asume la expresión "A. del alma" y que se revela claramente en expresiones tales como *perturbatio animi* o *concitatio animi*, usadas por Cicerón (*Tusc.*, IV, 6, 11-14) y por Séneca (*Ep.*, 116) y que San Agustín (*De Civ. Dei*, IX, 4) toma expresamente como sinónimos de *affectio* y *affectus* (emociones). Pero tanto San Agustín como los escolásticos mantuvieron el punto de vista aristotélico de la *neutrali-*

dad de las A. del alma desde el punto de vista moral, en el sentido de que pueden ser buenas o malas, según que sean moderadas o no por la razón; punto de vista que Santo Tomás defendió recordando precisamente a Aristóteles y a San Agustín (*S. Th.*, II, I, q. 24, a. 2).

La noción de modificación sufrida, sea de cualidad o condición, por una acción exterior se mantiene en la tradición filosófica y en la mayoría de los casos se expresa con la palabra *passio*, que adquirió su significado moderno (*véase* PASIÓN) sólo en la segunda mitad del siglo XVIII. Así Alberto Magno entiende que la A. es el "efecto y la consecuencia de la acción" (*S. Th.*, I, q. 7, a. 1). Santo Tomás, que da idéntica definición (*Ibid.*, I, q. 97, a. 2), distingue tres significados del término: "El primero, que es el más característico, es cuando cualquier cosa es alejada de lo que a ella conviene según su naturaleza o su inclinación propias, como cuando el agua pierde su frío por la acción del calor o cuando el hombre se enferma o se entristece. El segundo significado, que es menos característico, es cuando se pierde una cosa cualquiera, sea o no sea conveniente; y en tal sentido se puede decir que sufre una acción (*pati*) no solamente aquel que se enferma, sino también el que se cura o en general cualquiera que sea alterado o cambiado. En un tercer sentido se dice cuando aquello que se encontraba en potencia recibe lo que él era en potencia sin perder nada; y en tal sentido de todo aquello que pasa de la potencia al acto puede decirse que sufre una acción, aun cuando se perfecciona" (*Ibid.*, I, q. 79, a. 2). Cada uno de estos significados distinguidos por Santo Tomás, y que son resumidos en la noción general de A., se pueden encontrar en el uso ulterior del término. *Passio animi* llamaban algunos escolásticos (cf. Occam, *In Sent.*, I, d. II, q. 8 C) a la *species intelectiva*, o sea al universal o concepto. *La passio*, en general, es definida por Campanella (*Phil. Ration. Dialectica*, I, 6) como "un acto de impotencia que consiste en perder la propia entidad. Sea esencial o accidental, sea en el todo o en la parte, y en recibir una entidad extraña". Descartes ha dado a esta noción su expresión clásica en su obra *Passions de l'âme* (I, 1, 1650): "Todo lo que se hace o que sucede de nuevo es generalmente llamado por los filósofos una *afección* respecto al sujeto al cual sucede y una *acción* con referencia a aquello que lo hace suceder; de tal modo que aunque el *agente* y el *paciente* sean a menudo muy diferentes, la acción y la afección no dejan de ser siempre una misma cosa que tiene estos dos nombres en virtud de los dos sujetos diferentes a los cuales se puede referir." En sentido análogo, Spinoza adoptó el término para definir los que él llama *affectus* y que nosotros llamamos emociones o sentimientos. Las emociones, en cuanto *pasiones*, o sea A., constituyen la impotencia del alma y el alma las vence transformándolas en ideas claras y distintas. "Un afecto —dice Spinoza (*Eth.*, V, 3)— que es una pasión, deja de ser una pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta." En tal caso, en efecto, la idea se distingue sólo racionalmente de la emoción y se refiere sólo a la mente; así deja de ser una A. (*Ibid.*, V, 3): "Todas las ideas, en cuanto se refieren a Dios, son verdaderas... Dios está exento de pasiones, y no es afectado por ningún afecto" (*Ibid.*, V, 17). En el mismo sentido se expresa Leibniz (*Monad.*, § 49): "Se atribuye la acción a la mónada en cuanto tiene percepciones distintas, y a la A. en cuanto tiene percepciones confusas." Y en el mismo sentido se expresan también Wolff (*Ontol.*, § 714) y Crusius (*Vernunftwahrheiten* ["Verdades necesarias de razón"], § 66).

En un texto de la *Antropología* (§ 7) Kant ha expresado de la manera más clara la noción de A. como recepción pasiva: "las representaciones en relación con las cuales el espíritu se comporta pasivamente, por medio de las cuales el sujeto sufre, pues, una A. [*Affection*] (o de sí mismo o de un objeto), pertenecen a la sensibilidad; en cambio aquellas que incluyen una verdadera elección (el pensamiento) pertenecen al poder cognoscitivo intelectual. Aquél es llamado también poder cognoscitivo inferior, y éste poder cognoscitivo superior. Aquél tiene el carácter de la pasividad en el sentido interno de las sensaciones; éste, el

carácter de la espontaneidad de la apercepción, o sea de la conciencia pura, de aquel elegir que constituye el pensamiento; y pertenece a la lógica (esto es, a un sistema de reglas del intelecto) así como aquél pertenece a la psicología (o sea al conjunto de todos los actos internos sometidos a leyes naturales) y funda una experiencia interna". Estos conceptos resultan fundamentales para toda la *Crítica de la razón pura,* especialmente para la distinción entre estética y lógica, que descansa en el siguiente principio: "Todas las intuiciones, en cuanto son sensibles, reposan sobre A.; los conceptos, en cambio, sobre *funciones*" (*Crít. R. Pura,* Analítica de los conceptos, I, sec. I). Estas anotaciones kantianas se hallan en desacuerdo con la tesis de la escuela leibniziana-wolffiana, según la cual la sensibilidad consistía en las representaciones indistintas y la intelectualidad en las representaciones distintas; lo que, según anotaba Kant (*Antr.,* § 7, nota), significa que la sensibilidad consiste en una falta (falta de distinción), siendo así que tiene algo de positivo y de indispensable para el conocimiento intelectual.

En conclusión el término A. entendido como recepción pasiva o modificación súbita no tiene necesariamente una connotación *emotiva* y aunque haya sido frecuentemente adoptado a propósito de emociones y afectos (por el carácter claramente pasivo de ellos), debe considerarse extensible a toda determinación, incluso cognoscitiva, que presente caracteres de pasividad o que pueda, de todos modos, contener una cualidad o alteración.

Afectivo (ingl. *affective*; franc. *affectif*; alem. *affektiv*; ital. *affetivo*). El significado de este adjetivo no se relaciona con el de la palabra "afecto", ya que designa por lo general todo lo que se refiere a la esfera de las emociones. "Estado A.", "función A", "condición A." significan estado, función o condición de carácter genéricamente emotivo y pueden referirse a cualquier emoción o afecto. El mismo significado genérico tiene la expresión "vida A." y la adoptada por Heidegger "el encontrarse A." (*Befindlichkeit*) para indicar la estructura emotiva de la existencia humana en general. *Véase* SENTIMIENTO.

Afecto (lat. *affectus*; ingl. *affection*; franc. *affection*; alem. *Affektion*; ital. *affetto*). El uso común entiende con este término las emociones positivas que se refieren a personas y que no tienen el carácter dominante y totalitario de la *pasión* (*véase*). En tanto que las emociones pueden referirse a personas o cosas, hechos o situaciones, los A. constituyen esa clase restringida de emociones que acompañan algunas relaciones interpersonales (entre padres e hijos, entre amigos, entre parientes), limitándolas a esa tonalidad que indica el adjetivo "afectuoso" y que, por lo tanto, excluye el carácter exclusivo y dominante de la pasión. La palabra designa el conjunto de actos o de actitudes tales como la bondad, la benevolencia, la inclinación, la devoción, la protección, el cariño, la gratitud, la ternura, etc., que en su conjunto pueden ser caracterizadas como la situación en la que una persona "toma cuidado de" o "tiene solicitud para" otra persona, o en la que esta otra responde positivamente al cuidado o a la solicitud de que es objeto. Lo que comúnmente se llama "necesidad de A." es la necesidad de ser comprendido, asistido, ayudado en las propias dificultades, seguido con la mirada benévola y llena de confianza. En este sentido el A. no es más que una de las formas del *amor* (*véase*).

Afinidad (ingl. *affinity*; franc. *affinité*; alem. *Affinität*; ital. *affinità*). Kant ha denominado "ley de la afinidad de todos los conceptos" a la regla de la razón que prescribe "el paso continuo de una especie a otra por medio del aumento gradual de su diferencia" (*Crít. R. Pura,* Apéndice a la dialéctica trascendental). Esta ley, que resume en sí a las otras dos de *homogeneidad* (*véase*) y de *especificación* (*véase*) constituye, con ellas, la determinación de lo que debe ser el uso regulador de las ideas de la razón pura.

Afirmación (gr. κατάφασις; lat. *afirmatio*; ingl. *affirmation*; franc. *affirmation*; alem. *Bejahung*; ital. *affermazione*). Término que puede designar tanto el acto de afirmar, como el con-

tenido afirmado, o sea la *proposición afirmativa*, definida por Aristóteles como "enunciación de algo sobre algo" (*De Interpret.*, 17 a 25). De acuerdo con esta misma teoría aristotélica, une dos conceptos en un concepto compuesto.

La tradición lógica posterior ha conservado sustancialmente esta doctrina y, por lo tanto, este significado del término A.; solamente los seguidores de la teoría del juicio como asentimiento (Rosmini, Fr. Brentano, Husserl) consideran la afirmación como un acto de asentimiento (consentimiento, aceptación, *Bejahung*) respecto a una representación o idea. En la lógica matemática contemporánea, Russell, seguido por muchos lógicos, ha introducido un símbolo especial de A. ("⊦") que antepone al símbolo de la proposición afirmativa; pero este uso ha sido controvertido, por cuanto, como en la tradición terminológica medieval, las expresiones "es verdadero que 'p' " y "p" (donde "p" es el signo de una proposición) han de ser considerados sinónimos. G. P.

Aforismo (gr. ἀφορισμός = determinación, delimitación; ingl. *aphorism*; franc. *aphorisme*; alem. *Aphorismus*; ital. *aforisma*). Proposición que expresa de manera sucinta una verdad, una regla o una máxima concerniente a la vida práctica. Al principio la palabra fue usada casi exclusivamente para indicar las fórmulas que expresan, de manera abreviada y mnemotécnica, los preceptos del arte médico: por ejemplo, los A. de Hipócrates. Bacon expresó en la forma de A. sus observaciones contenidas en el libro I de su *Novum Organum*, "acerca de la interpretación de la naturaleza y sobre el reino del hombre": probablemente para subrayar el carácter práctico y activo de estas observaciones, dirigidas a la preparación del dominio del hombre sobre la naturaleza. Schopenhauer llamó *A. sobre la sabiduría de la vida* (en los *Parerga und Paralipomena*; trad. esp.: *Parerga y paralipomena*, Madrid, 1926) a sus preceptos para hacer más feliz, o menos infeliz, la existencia humana, conservando de tal manera el significado de la palabra como máxima o regla para dirigir la actividad práctica del hombre.

A fortiori. Esta expresión significa simplemente "a más fuerte razón" y no indica un modo específico de argumentar. Algún lógico designa con ella las inferencias transitivas del tipo "*x* implica *y*, *y* implica *z*, por lo tanto *x* implica *z*" (cf. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, 1952, p. 207).

África (ingl. *Africa*; franc. *Afrique*; alem. *Afrika*). Los filósofos han intentado a veces justificar "especulativamente", o sea de acuerdo con su filosofía, la repartición de los continentes, considerándola no como casual o convencional, sino como esencial y racional. Así, según Hegel la división del viejo mundo en tres partes: A., Asia y Europa, responde a los tres momentos de tesis, antítesis y síntesis. África representaría en esta tríada el momento en el que el espíritu no ha logrado aún alcanzar la conciencia y el hombre permanece embrutecido en la pasividad y en la esclavitud (*Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, pp. 203 *ss.*). De la misma manera, Gioberti vio en la raza africana "la más degenerada de las tres estirpes humanas", ya que "el negro es privación de la luz" (*Protología*, II, p. 221).

Agapismo (ingl. *agapism*). Término adoptado por Peirce para designar la "ley del amor evolutivo", en virtud de la cual la evolución cósmica tendería a incrementar el amor fraterno entre los hombres (*Chance, Love and Logic*, pp. 266 *ss.*).

Agatología (ingl. *agathology*; franc. *agathologie*; alem. *Agathologie*). Nombre usado raramente para designar la doctrina del bien como parte de la *ética* (*véase*).

Agente (gr. ποιετικός; lat. *agens*; ingl. *agent*; franc. *agent*; alem. *Tätige*). En general, quien toma la iniciativa de una acción o aquel de quien emana o resulta la acción, en contraposición a *paciente* que es quien la sufre. Los términos son propios de la filosofía escolástica (*véase* ACCIÓN). Para *entendimiento A.*, *véase* ENTENDIMIENTO.

Agnoiología (ingl. *agnoiology*). Palabra introducida por J. F. Ferrier (*Institutes of Metaphysics*, 1856, p. 48) en correlación con la de *epistemología* (*véase*),

para indicar las dos esferas en que se divide la investigación filosófica. La A. es la doctrina de la ignorancia, como la epistemología es la doctrina del saber. La esfera de la ignorancia se define, así, en relación con la esfera del saber, siguiendo el mismo procedimiento que más tarde utilizó Spencer para determinar los límites de lo *Incognoscible* (*véase*).

Agnosia (gr. ἀγνωσία; ingl. *agnosy*; franc. *agnosie*; alem. *Agnosie*). La actitud de quien profesa no saber nada, por ejemplo, Sócrates, que afirmaba "sólo sé que nada sé" (Platón, *Apol.*, 21 a) y que el escéptico Arcesilao reforzaba diciendo que no sabía ni siquiera eso (Cic., *Acad.*, I, 45).

Agnosticismo (ingl. *agnosticism*; franc. *agnosticisme*; alem. *Agnosticismus*). El término fue acuñado por el naturalista inglés Thomas Huxley en 1869 (*Collected Essays*, V, pp. 237 *ss.*) para indicar la actitud de quien se rehusa a admitir soluciones en los problemas que no pueden ser tratados con los métodos de la ciencia positiva, y señaladamente, los problemas metafísicos y religiosos. Huxley mismo declaró haber acuñado el término "como antítesis de lo 'gnóstico' de la historia de la Iglesia que pretendía saber mucho acerca de las cosas que yo ignoraba". El término fue adoptado por Darwin, que se declaró agnóstico en una carta fechada en 1879. Desde entonces, el término ha sido usado para designar la actitud de los científicos de dirección positivista frente a lo Absoluto, al Infinito, a Dios y a los problemas correspondientes, posición señalada por la negativa a profesar públicamente cualquier opinión sobre tales problemas. Así, puede llamarse agnóstica la posición que Spencer adopta en la primera parte de sus *Primeros principios* (1862), donde pretendió demostrar la inaccesibilidad de la realidad última, o sea, de la fuerza misteriosa que se manifiesta en todos los fenómenos naturales. El fisiólogo alemán Du-Bois Raymond en un escrito de 1880 hablaba de *Siete enigmas del mundo* (el origen de la materia y de la vida; el nacimiento de la vida; la ordenación finalista de la naturaleza; el surgimiento de la sensibilidad y de la conciencia; el pensamiento racional y el origen del lenguaje; la libertad del querer), frente a los cuales el hombre estaba destinado —en su opinión— a pronunciar un *ignorabimus*, ya que la ciencia no podría llegar nunca a resolverlos. En el mismo periodo, la palabra fue aplicada también a la doctrina de Kant, pues sostiene que el nóumeno o cosa en sí se encuentra fuera de los límites del conocimiento humano (*véase* NÓUMENO). Sin embargo, esta ampliación de la palabra no es del todo legítima, dada la concepción kantiana del nóumeno como concepto-límite. Forma parte integrante de la noción de A. la reducción del objeto de la religión a simple "misterio", respecto del cual son absolutamente inadecuados los símbolos utilizados para interpretarlo.

Agonístico (gr. ἀγωνιστικός; ingl. *agonistic*; franc. *agonistique*). Una de las distinciones extraídas por Diógenes Laercio de los *Diálogos* platónicos. El A. y el ejercitativo serían las dos especies del diálogo *zetético* o inquisitivo; y el diálogo zetético y el *expositivo* serían las dos divisiones fundamentales de los diálogos platónicos (Dióg. L., III, 49).

Agregado (ingl. *aggregate*; franc. *agrégat*; alem. *Aggregat*; ital. *aggregato*). Por lo general, una reunión, un conglomerado, un reagrupamiento, una suma o una cantidad de cosas que, sin embargo, conservan aún su individualidad. El término tiene un uso extenso en la matemática y en la lógica matemática contemporánea (*véase* CONJUNTO) y en general en las ciencias naturales que lo adoptan para indicar, en general, masas o agrupamientos de elementos que, hallándose juntos, conserven las propiedades que tienen separadamente.

Agustinismo (ingl. *augustinianism*; franc. *augustinism*; alem. *Augustinismus*). Bajo este término se entiende, más que la totalidad de la doctrina original de San Agustín, el conjunto de elementos doctrinarios agustinianos que caracterizan una de las direcciones de la *escolástica* (*véase*), que fuera seguida preferentemente por los doctores franciscanos, en polémica con la dirección aristotélico-tomista de los doctores dominicos. La fisonomía general del A. medieval puede ser expresada por los siguientes

puntos (cf. Mandonnet, *Siger de Brabant,* 2ª ed., 1911, I, pp. 55 *ss.*): *a)* falta de una distinción precisa entre el dominio de la filosofía y el de la teología, o sea, entre el orden de las verdades racionales y el de las verdades reveladas; *b)* teoría de la iluminación divina, según la cual la inteligencia humana no puede actuar sino por la acción iluminadora e inmediata de Dios, y no puede encontrar la certeza de su conocimiento sino a través de las reglas eternas e inmutables de la ciencia divina; *c)* preeminencia de la noción de bien sobre la de lo verdadero y, por lo tanto, de la voluntad sobre la inteligencia, ya sea en Dios o en el hombre; *d)* reconocimiento de una realidad positiva a la materia, en contraposición con Aristóteles, que ve en ella una pura potencialidad; de lo que se deduce, por ejemplo, que el cuerpo humano posee ya su realidad o actualidad, o sea, una *forma,* independientemente del alma, y que el alma es, por lo tanto, una forma ulterior que se agrega al compuesto viviente y animal; de allí la denominada *pluralidad de las formas sustanciales* en lo compuesto.

Estos fragmentos unen a los grandes maestros de la escolástica franciscana, como Alejandro de Hales (*c.* 1200), Roberto Grossatesta, San Buenaventura, Roger Bacon, Duns Scoto y muchos otros menores. Algunos de estos rasgos pueden reconocerse asimismo en doctrinas filosóficas modernas y contemporáneas, a las que han llegado a través de la tradición medieval o directamente de la obra de San Agustín.

Ahí (alem. *Da*). Según Heidegger, el *ahí* del 'ser *ahí*' (*Dasein*) indica no sólo el hecho de que el 'ser-ahí' (= el hombre) se encuentra aquí o allí, esto es, en cualquier lugar del espacio, sino especialmente la apertura del hombre a la espacialidad, o sea al mundo en general (*Sein und Zeit,* § 28; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* México, 1962, F.C.E.). En otros términos, "ser *ahí*" significa 'ser en el mundo', y el 'ser en el mundo' está caracterizado por el encontrarse y por la *comprensión* (*véase*).

Ahora (gr. τὸ νῦν; lat. *nunc*; ingl. *now*; franc. *instant*; alem. *Jetzt*; ital. *ora*). Con este término se entiende en el lenguaje de la tradición filosófica al instante como límite o condición del tiempo, por lo tanto diferente de *momento* (*véase*) que es una especie de encuentro entre la eternidad y el tiempo. Según Aristóteles, A. es el presente instantáneo, sin duración, que hace las veces de límite móvil entre el pasado y el futuro (*Fís.,* IV, 11, 219 a 25). La noción reaparece con frecuencia en las especulaciones medievales acerca del tiempo. A veces, el A. fue concebido como una *res fluens* que en seguida se corrompe y falta y que es sustituida por otra (cf. Pedro Auriol, *In Sent.,* II, d. 2, q. 1, a. 3). Esta concepción fue combatida por Occam, que identificó al instante con la posición del móvil cuyo movimiento se considera como medida del tiempo (*Summulae in libros physicorum,* IV, 8). En la filosofía contemporánea, el término ha sido adoptado por Husserl para indicar el horizonte temporal de las vivencias. Ya que ninguna vivencia puede cesar sin la conciencia del cesar y del haber cesado, esta conciencia es un nuevo instante presente o un *ahora.* "Esto quiere decir que todo A. de vivencias tiene un horizonte de éstas que tienen precisamente la forma originaria del 'A.' y, en cuanto tales, constituyen el *horizonte originario y uno del yo puro,* el *ahora* originario y total de la conciencia" (*Ideen,* I, § 82).

Aislar (alem. *isolieren*). En el sentido de abstraer, tal como lo adopta Kant, *véase* ABSTRACCIÓN. Wundt distingue la abstracción *aislante* que consiste en separar una parte determinada de una apariencia compleja, de la abstracción *generalizante,* que consiste en dejar de lado, intencionalmente, algunas notas conceptuales (*Logic.,* II, pp. 11 *ss.*).

Albedrío o Arbitrio (lat. *arbitrium*; ingl. *free will*; franc. *arbitre*; alem. *Willkur*). El principio de acción en los animales y en el hombre. Por lo tanto, A. es un término más general que el de *voluntad* (*véase*), que sólo puede ser atribuida al hombre. Dice Kant: "A. es simplemente animal (*arbitrium brutum*), lo que no puede ser determinado sino mediante estímulos sensibles, o sea patológicamente. Pero lo independiente de estímulos sensibles y que, por lo tanto, puede ser determinado por motivos que

no sean representados, sino por la razón, se denomina libre A. (*arbitrium liberum*) y todo lo que se relaciona como principio o como consecuencia es denominado práctico" (*Crít. R. Pura*, Doctr. trascendental del método; El canon de la R. Pura, sec. I). El A. implica así una posibilidad de elección, que no es, sin embargo, libertad. Para libre A. *véase* LIBERTAD.

Alegoría (gr. ἀλληγορία; lat. *allegoria*; ingl. *allegory*; franc. *allégorie*; alem. *Allegorie*; ital. *allegoria*). En su primer significado específico, esta palabra indica un modo de interpretar las Sagradas Escrituras y de descubrir, más allá de las cosas, de los hechos y de las personas de que tratan, verdades permanentes de naturaleza religiosa o moral. La primera aplicación importante del método alegórico es el comentario al *Génesis* de Filón de Alejandría (siglo I). Filón no vacila en contraponer el sentido alegórico al sentido literal y declarar "necio" (εὔηθης) a este último. He aquí un ejemplo: "Y rematada en el día sexto toda la obra que había hecho, descansó Dios el séptimo día" (*Génesis* II, 2). Es absolutamente necio creer que el mundo ha surgido en seis días o, en general, en el tiempo. ¿Por qué? Porque todo tiempo es un conjunto de días y de noches que son producidos necesariamente por el movimiento del sol que se encuentra más arriba y más abajo de la tierra: pero el sol es una parte del cielo, de modo que se reconoce que el tiempo es más reciente que el mundo." (*All. leg.*, I, 2). A su vez, Orígenes, el primer autor de un gran sistema de filosofía cristiana, distinguía tres significaciones en los textos bíblicos: la somática, la psíquica y la espiritual, que se relacionan entre sí como las tres partes del hombre: el cuerpo, el alma y el espíritu (*De princ.*, IV, 11). Pero en la práctica, oponía al significado corpóreo o literal el significado espiritual o alegórico, y sacrificaba resueltamente el primero al segundo, en virtud de que sólo el significado alegórico constituye la verdad racional que las Sagradas Escrituras contienen (*Ibid.*, IV, 2). Más tarde, en la Edad Media, llegó a dominar la distinción entre tres significados de la Escritura (como se encuentra, por ejemplo, formulada por Hugo de San Víctor en *De scripturis*, III): significado literal, significado alegórico y significado anagógico. He aquí la forma en que Dante, agregando el significado moral, expone la doctrina: "Las Escrituras se pueden entender y se deben exponer cuando más en cuatro significados. Uno se llama *literal* y es el que no se extiende más allá de la propia letra; el otro se denomina *alegórico* y es aquel que se esconde bajo el manto de estas fábulas, es una verdad oculta bajo una bella mentira... El tercer significado se denomina *moral* y es el que los lectores deben promover intensamente, tratando de que las Escrituras les resulten útiles, tanto a ellos como a sus discípulos. El cuarto sentido se denomina *anagógico*, o sea, sobre el sentido, es decir, cuando se expone espiritualmente una Escritura que, aunque sea verdadera en el sentido literal, significa, para las cosas significadas, cosas supremas de la gloria eterna: como se puede ver en el canto del Profeta que dice que en la huida del pueblo de Israel de Egipto, Judea se hace santa y libre. Aunque, según la letra, esto resulte ser manifiestamente cierto, no es menos cierto lo que resulta de ella espiritualmente, o sea, que en la huida del pecado, el alma se hace santa y libre en su potestad" (*Conv.*, II, 1). Pero de estos tres significados, como Dante mismo lo expresa, el fundamental, tanto para el teólogo como para el poeta, es el alegórico. Y en efecto, el Medioevo utiliza la A. como modo de entender la función del arte y especialmente de la poesía. Juan de Salisbury decía que Virgilio "bajo la imagen de las fábulas expresa la verdad de la filosofía en su totalidad", y Dante (*Vita Nuova*, 25) definía así el deber del poeta: "Sería vergonzoso para aquel que rimara cosas bajo el ropaje de figuras o de colores retóricos, no saber, al ser preguntado, desnudar sus palabras de tal ropaje, de manera que pudieran tener veraz entendimiento".

En el mundo moderno la A. ha perdido su valor y se ha negado que pueda expresar la naturaleza o las funciones de la poesía. Se ha visto en ella la aproximación de dos hechos espirituales diferentes, el concepto por un lado,

la imagen por otro, entre los cuales establecería una correlación convencional y arbitraria (Croce); y sobre todo, se la ha acusado de olvidar o de hacer imposible la autonomía de la imagen poética, que carecería de vida propia ya que quedaría subordinada a las exigencias del esquema conceptual al que debería dar cuerpo. Buena parte de la estética moderna declara a la alegoría, por ello, fría, pobre y fatigosa; y más bien insiste, para la interpretación de la poesía y en general del arte, en el valor del *símbolo* (*véase*) que puede resultar vivo y evocador, dado que la imagen simbólica es autónoma y tiene un interés en sí misma, esto es, un interés que no cambia por su referencia convencional a un concepto o a una doctrina. Sin embargo, si se tiene en cuenta la potencia y la vitalidad de algunas obras de arte de clara estructura alegórica (por ejemplo, de la *Divina comedia* y de muchas pinturas medievales y renacentistas) es preciso reconocer que la A. no hace imposible necesariamente la autonomía y la levedad de la imagen estética y que, en algunos casos, también la relación estricta entre la imagen y el concepto puede no ser mortificante para la primera ni quitarle vitalidad al arte o la poesía. T. S. Eliot ha hecho, justamente con referencia a Dante, una defensa de la A. en este sentido (*The Sacred Wood*, 1920, trad. ital., pp. 241 *ss*.).

Alegría (gr. χαρά; lat. *gaudium*; ingl. *joy*; franc. *joie*; alem. *Freude*; ital. *gioia*). Una de las emociones fundamentales del hombre, tal como han sido tradicionalmente enumeradas, a saber, la que consiste en una tonalidad placentera difusa, a causa de la previsión de un bien sobreviniente. Los estoicos oponían la A. al júbilo como un estado de ánimo no patológico. Dice Cicerón, expresando la doctrina: "Cuando tenemos la impresión de hallarnos en posesión de un bien, se presentan dos casos: cuando el alma prueba esta impresión de modo conforme a la razón, conservando el estado de calma y de equilibrio, tal condición se denomina A.; cuando, en cambio, el alma exulta sin fundados motivos y sin medida, tal condición se puede denominar júbilo exultante o excesivo" (*Tusc.*, IV, 6, 13). Pero quizá precisamente por esta connotación de "exceso", el término "júbilo" ha sido a menudo preferido en el lenguaje religioso. Dante denomina constantemente júbilo a la A. de los bienaventurados (*Par.*, V, 107, 136; VI, 119; VIII, 85; etc.) y asocia el júbilo a la contemplación intelectual: "Luz intelectual llena de amor, Amor de verdad lleno de júbilo, Júbilo que trasciende toda dulzura" (*Par.*, 30, 40).

La definición de A. ha seguido siendo sustancialmente la misma entre los filósofos modernos. Descartes la considera como "una emoción placentera del alma que consiste en el gozo del bien que las impresiones del cerebro le representan como suyo" (*Passions de l'âme*, II, 91). Locke repite esta definición (*Essay*, II, 20, 7), mientras que Spinoza le da un sentido metafísico: "el gozo es una alegría acompañada por la idea de una cosa pretérita que sucedió sin que se la esperase" (*Eth.*, III, Affectuum, def., 16), en tanto que "la alegría es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección" (*Ibid.*, III, def., 2). La relación de la A. con la previsión de un bien futuro ha sido subrayada por Bergson (*Essai sur les données immediates de la conscience*, p. 8). Desde este punto de vista, lo opuesto a la A. es la tristeza, que se debe a una previsión desagradable para el futuro. *Véase* EMOCIÓN.

Alejandrina, cultura (ingl. *alexandrianism*; franc. *alexandrisme*; alem. *Alexandrismus*). Se da este nombre a la cultura del periodo posterior a la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.), quien unificó al mundo antiguo bajo el signo de la cultura griega y había hecho capital de Egipto a la nueva ciudad de Alejandría. La dinastía de los Ptolomeos quiso hacer de esta ciudad un gran centro intelectual en el cual confluyeran a un tiempo las culturas griega y oriental, unidas por medio de una lengua que se había convertido en común patrimonio de los sabios: el griego. Hombres de ciencia y sabios de todos los países se alojaban en el *Museo* y tenían a su disposición un material científico y bibliográfico excepcional para aquellos tiempos. Más adelante, al *Museo* se le agregó la biblioteca, cuyo primer núcleo se cree que estaba formado por las obras aris-

totélicas conservadas y que más tarde resultó riquísima, hasta reunir 700 000 volúmenes. La cultura alejandrina se caracteriza por el divorcio entre ciencia y filosofía. En tanto que las investigaciones científicas, la determinación de sus métodos y la sistematización de sus resultados adquieren una gran importancia en este periodo, la filosofía renuncia al deber que constituyó su grandeza en la época clásica: la búsqueda libre de los caminos y las formas de una existencia propiamente humana. Se obstinó en la pretensión de garantizar al hombre, a toda costa, la paz y la serenidad del espíritu; y así se convirtió en privilegio de los pocos sabios que logran aislarse del resto de la vida y de los problemas que la dominan, y se desinteresan, por lo tanto, incluso de la investigación científica. La ciencia de la época alejandrina nos ofrece grandes figuras de matemáticos (Euclides, Arquímedes, Apolonio); de astrónomos (Hiparco y Ptolomeo); de geógrafos (Eratóstenes); de médicos (Galeno). La filosofía se nos presenta dividida en dos grandes escuelas: *epicureísmo* (*véase*) y *estoicismo* (*véase*) y en dos direcciones filosóficas sostenidas por escuelas diferentes: el *escepticismo* (*véase*) y el *eclecticismo* (*véase*). Durante este periodo surge la noción, que a veces predomina aún en el habla corriente, de que la filosofía es una actividad consoladora y tranquilizadora que impide al hombre mezclarse en las cosas de la vida común y trata de garantizar la imperturbabilidad del espíritu.

Alejandrismo (ingl. *alexandrinism*; franc. *alexandrinisme*; alem. *Alexandrinismus*). Nombre dado, durante el Renacimiento, a la doctrina de Alejandro de Afrodisia sobre el *entendimiento activo* (*véase*).

Aletiología (alem. *Alethiologie*). Nombre dado por Lambert a la segunda de las cuatro partes de su *Nuevo órgano* (1764). Se trata de aquella que estudia los elementos simples del conocimiento y tiene la forma de una especie de anatomía de los conceptos, cuya finalidad es el logro de los conceptos más simples e indefinibles.

Alfa-Omega. Expresión adoptada en el *Apocalipsis* para designar a Dios como principio y fin del mundo (*Apocalipsis* I, 8; XXI, 6; XXII, 13, etc.).

Álgebra de la lógica (ingl. *logical algebra*; franc. *algèbre de la logique*; alem. *Algebra der Logik*). Ya Leibniz había intuido la posibilidad de un cálculo literal afín al del Á. ordinaria, en el cual, definidas mediante axiomas (muy similares a los axiomas algebraicos) ciertas operaciones lógicas (adición, sustracción, multiplicación, división, negación) y determinadas relaciones (implicación, identidad) fundamentales e indicadas con símbolos tomados de la matemática, era posible extraer de estos axiomas, mediante cálculo, todas las reglas de la silogística tradicional. Pero (debido quizá al primado de preocupaciones de contenido intensivo, de origen filosófico, acerca de la idea pura del cálculo) no había llegado a resultados satisfactorios. Y no más afortunadas fueron las tentativas de sus continuadores, por ejemplo, Lambert. Sólo los ingleses del siglo XIX (Hamilton, Boole, Jevons, Venn) e, independientemente de éstos, Schröder, lograron fundar una verdadera y propia Á. de la lógica. Se entiende esta lógica como un cálculo literal bivalente, caracterizado: *1)* por el hecho de que las ecuaciones pueden adquirir solamente los valores 0 o 1; *2)* por los axiomas "$a + a = a$" y "$a \cdot a = a$" (con todas las consecuencias que de ello resultan); *3)* por la ausencia de operaciones indirectas, como la sustracción (ya que no es posible equiparar a la sustracción la negación "$-a$", no obstante el axioma, enunciado por Leibniz en su momento: "$a \cdot -a = 0$"). Este mero cálculo literal no significa nada en sí, ya que se trata de un puro juego simbólico (precisamente, una "A. booleana" entre muchas posibles) pero es susceptible de una doble interpretación, que interesa a la lógica. En primer lugar, los símbolos *a, b, c...* indican clases; los signos "+", ".", indican operaciones entre clases (*véase* ADICIÓN; MULTIPLICACIÓN LÓGICA); $a < b$ se interpreta "la clase *a* se halla incluida en la clase *b*"; el signo negativo "$-a$" o "a'", indica la clase formada por todos los individuos que *no* pertenecen a la clase *a*; 0 indica la clase vacía, 1 la clase total o *universo del discurso* (*véase*). La segunda inter-

pretación es, en cambio, la *proposicional*; los símbolos *a, b, c*... indican proposiciones; los signos "+", ".", indican operaciones sobre proposiciones; "$a<b$" indica la implicación ("*a* implica *b*"); "—*a* (o *a'*)" indica la negación de la proposición *a*; finalmente 0 se interpreta como "falso", 1 se interpreta como "verdadero". De tal manera se funda una interpretación del cálculo lógico-algebraico que absorbe en sí, transformándola en disciplina formal y deductiva, la silogística tradicional. La lógica matemática, fundada por Frege y Russell, y más tarde la lógica simbólica contemporánea, que absorbe los elementos más vitales del A. de la lógica, la han hecho actualmente insólita. G. P.

Algo (gr. τί; lat. *aliquid*; ingl. *something*; franc. *quelque chose*; alem. *Etwas*; ital. *qualcosa*). Un objeto indeterminado. Dice Wolff: "A. es aquello a lo que responde una noción determinada" (*Ont.*, § 59), lo que significa que es aquello a lo que corresponde una noción que no incluye contradicción. Baumgarten se vale de este último rasgo para definir el A. (*Met.*, § 8). Y Kant decía: "La realidad es A., la negación no es nada" (*Crít. R. Pura*, Anal. de los Princ., Nota a las anfibolías de los conceptos de la reflexión). Y Hegel: "El ser determinado, reflejo en sí en este carácter suyo, es lo que existe, A." (*Enc.*, § 90). El concepto se usa actualmente en la lógica. *Véase* CUANTIFICADOR.

Algoritmo (ingl. *algorism*; franc. *algorithme*; alem. *Algorithmus*). Cualquier procedimiento de cálculo. El término se deriva del nombre del autor árabe del tratado que introdujo en Europa, en el siglo IX, la numeración decimal y, al principio, designaba los procedimientos del cálculo aritmético. Más tarde se generalizó, de modo que abarca todo procedimiento de cálculo.

Alguno (ingl. *some*; franc. *quelque*; alem. *einige*; ital. *qualche*). En la lógica contemporánea, "A." o "algunos" es un operador de campo, en el cual el símbolo más usado es "$(\exists x)$", por ejemplo, en fórmulas como "$(\exists x) . f(x)$", que se lee "existe por lo menos un x tal que $f(x)$ es verdadero". Ello corresponde a una suma o disyunción lógica que obra en el campo de validez de la (x), o sea, corresponde a la disyunción "$f(a)$ o $f(b)$ o $f(c)$ o...". De donde si $f(x)$ es un predicado, equivale a la fórmula habitual "algún x es f" o también "algunos x son f" de la lógica tradicional. Ya en los *Analíticos* de Aristóteles, τὶς (por lo común en el dativo τινὶ en la fórmula τὸ A τινὶ τῷ B ὑπάρχει, "A es inherente a algún B") es usado con este preciso valor, como signo de la proposición particular afirmativa. En el latín medieval, al volver a entrar como forma normal de proposición la fórmula *homo currit*, el τὶς griego, que ya en Aristóteles se refería siempre al sujeto lógico de la proposición, fue traducido con el adjetivo *aliquis* y se hizo concordar gramaticalmente con el sujeto (así *aliquis homo currit*, pero *aliqui homines currunt*, si bien en lógica las dos formas resulten perfectamente sinónimas), de lo que resulta nuestro "A." y "algunos". Sin embargo, fue la lógica medieval la que le reconoció claramente la función de operador, esto es, de signo no significante que sólo tiene la tarea de modificar la denotación del término que sirve de sujeto. G. P.

Algunos, *véase supra*.

Alma (gr. ψυχή; lat. *anima*; ingl. *soul*; franc. *âme*; alem. *Seele*; ital. *anima*). En general, el principio de la vida, de la sensibilidad y de las actividades espirituales (entendidas y clasificadas en la forma que fuere), en cuanto constituye una cantidad por sí o sustancia. Esta última nota es importante, porque el uso de la noción de A. se halla condicionado por el reconocimiento de que cierto conjunto de operaciones o de sucesos, precisamente los denominados "psíquicos" o "espirituales" son las manifestaciones de un principio autónomo, irreducible por su originalidad a otras realidades, si bien está en relación con ellas. El hecho de que el alma sea incorpórea o que tenga la misma constitución de las cosas corpóreas, es un problema de menor importancia, ya que la solución materialista está a menudo igualmente fundada, lo mismo que su opuesta, en el reconocimiento del A. como sustancia. Esta fundamental significación del alma la considera, la mayoría de las veces,

como 'sustancia', entendiéndose precisamente con este término una realidad por sí misma, o sea, que existe independientemente de las demás (*véase* SUSTANCIA). El reconocimiento de la realidad-A. parece dar sólido fundamento a los valores relacionados con las actividades espirituales humanas, que, sin ella, parecerían quedar suspendidos de la nada, por lo que la mayor parte de las teorías filosóficas tradicionales consideran la sustancialidad del alma como una garantía de la estabilidad y permanencia de dichos valores. Tal garantía se refuerza a veces por la creencia de que el A. es, en el mundo, la realidad más alta y última y, en ocasiones, el principio mismo que ordena y gobierna al mundo. Dadas estas características de la noción del término, la historia filosófica del mismo es un tanto monótona, porque la reiteración de la realidad del A. se nos presenta, de preferencia, en términos de los conceptos que cada filósofo usa para definir la realidad misma. Así, por ejemplo, para Anaxímenes (*Fr.* 2, Diels), lo mismo que para Diógenes de Apolonia (*Fr.* 5, Diels), el A. es aire, pues ambos ven en el aire el principio de las cosas; para los pitagóricos (Arist., *Pol.*, VIII, 5, 1340 b 19) es armonía, ya que consideran la estructura misma del cosmos como la armonía expresada en números; es fuego para Heráclito (*Fr.* 36, Diels) que ve en el fuego el principio universal; para Demócrito se halla formada por átomos esféricos, que pueden penetrar fácilmente en el cuerpo y moverlo (Arist., *De an.*, I, 2, 404, 1) y así sucesivamente. Es probable que Platón no hiciera más que expresar un pensamiento explícito en estas determinaciones, al afirmar que el A. se mueve por sí. Precisamente le sirvió para definir el A.: "Todo cuerpo que desde fuera sea movido es inanimado; al contrario, todo cuerpo que de dentro se mueva de por sí y para sí será animado; que tal es la naturaleza misma del alma" (*Fedro*, 245 d). El A. es, por lo tanto, la causa de la vida (*Crat.*, 399 d) y en consecuencia es inmortal, ya que la vida constituye su misma esencia (*Fed.*, 105 d *ss.*). Por medio de estas determinaciones Platón distinguía, precisamente, entre la realidad del A., simple, incorpórea, que se mueve por sí misma, que vive y da vida, y la realidad corpórea, que tiene caracteres opuestos. Y estas determinaciones hubieron de servir de base a todos los ulteriores tratamientos filosóficos del alma.

Entre ellos, es el de Aristóteles el de mayor importancia, porque las determinaciones que Aristóteles atribuye al ser psíquico, de acuerdo con su concepto sobre el ser, habrían de servir, por mucho tiempo, como modelo de buena parte de las doctrinas acerca del alma. Según Aristóteles, el A. es la *sustancia* del cuerpo. La define como "el acto final (*entelequia*) y primero de un cuerpo que tiene la vida en potencia". El A. se halla respecto al cuerpo como el acto de la visión respecto al órgano visual: constituye la realización de la capacidad, que es privativa de un cuerpo orgánico. Como todo instrumento tiene su función, que es el acto o actividad del instrumento (como, por ejemplo, la función del hacha al cortar), de tal manera el organismo, en cuanto instrumento, tiene la función de vivir y pensar, y el acto de esta función es el A. (*De an.*, II, 1, 412 a 10). Por lo tanto, el alma no es separable del cuerpo o por lo menos no son separables del cuerpo las partes del A. que constituyen la actividad de las partes del cuerpo, ya que nada impide que sean separables las partes del A. que no son actividad del cuerpo (*Ibid.*, II, 2, 413 b 26). Como acto o actividad, el A. es *forma* y como forma es *sustancia*, en una de las tres determinaciones de la sustancia, que puede ser forma, materia o el compuesto de materia y forma. En efecto, la materia es potencia, la forma es acto y todo ser animado se halla compuesto de ambas cosas; pero en tanto el cuerpo no es el acto del A., el A. es la actividad de un cuerpo determinado, es decir, la realización de la potencia que es propia de este cuerpo; por lo que se puede decir que no existe ni sin cuerpo ni como cuerpo (*Ibid.*, 414 a 11).

Estas determinaciones aristotélicas constituyeron, por muchos siglos, el proyecto total de la "psicología del A.". Según los diferentes intereses (metafísico, moral, religioso) que han presidido el desarrollo de la psicología, en su historia se ha insistido acerca de una u otra de las determinaciones aristotélicas, las más importantes de las cuales

son: el A. como *sustancia*, o sea, realidad en el más pleno sentido del término; y el A. como principio independiente de operaciones, o sea, *causa*. La finalidad de estas determinaciones es garantizar un apoyo sólido a las actividades espirituales y, por tanto, a los valores producidos por tales actividades. La segunda serie de determinaciones son las de la simplicidad e indivisibilidad, cuya finalidad es garantizar la impasibilidad del A. respecto a las mutaciones corpóreas y, por medio de la corruptibilidad, su inmortalidad. La tercera determinación importante es su relación con el cuerpo, definida por Aristóteles como relación de la forma con la materia, del acto con la potencia. La primera determinación no es negada ni aun por los materialistas. Epicuro, que concibe el A. como compuesta de pequeñas partículas sutiles, difusas por todo el cuerpo, como un soplo cálido, cree, no obstante, que el A. tiene la capacidad causal de las sensaciones, capacidad preparada por el cuerpo y de la que éste participa, pero que en cierta medida es independiente del cuerpo mismo, ya que cuando el A. se separa de él, el cuerpo no tiene ya sensibilidad (*Ep. a Erod.*, 63 *ss.*). De tal manera, el A. no es simple ni inmortal (se disuelve en sus partículas con la muerte del cuerpo); pero es, sin embargo, una realidad en sí misma, dotada de capacidad causal propia, indispensable a la vida misma del cuerpo. De manera análoga, los estoicos sostienen que el A. es un *soplo* congénito a nosotros; como tal es cuerpo, porque si no lo fuera no podría unirse al cuerpo ni separarse de él, pero puede ser, no obstante, inmortal, de la misma manera que el A. del mundo, que es inmortal, de la que forman parte las de los seres animados y las A. de los sabios (Dióg. L., VII, 156-57). En este caso la corporeidad del A. no le quita la simplicidad ni la inmortalidad; como tampoco se las quita en la concepción de Tertuliano, que también la considera como un soplo o *flatus* de Dios y, por lo tanto, generada, corpórea e inmortal (*De an.*, 8 *ss.*).

La aceptación casi universal de la doctrina aristotélica del A. tiene una excepción en Plotino. Plotino critica de igual manera la doctrina que afirma que el A. es cuerpo y la que sostiene que el A. es forma del cuerpo (*Enn.*, IV, 7, 2 *ss.*; IV, 7, 8, 5). El motivo es uno solo: Plotino no quiere que el A. tenga ningún nexo con el cuerpo y su única preocupación es la de definir la realidad justo en términos de su dependencia del cuerpo y de todas las determinaciones corpóreas. Por consiguiente, Plotino acentúa los caracteres *divinos* del A. y, por lo tanto, su unidad, indivisibilidad, ingenerabilidad e incorruptibilidad, caracteres negativos todos ellos, como son, por lo demás, caracteres negativos los que Plotino atribuye a Dios. Pero ¿cuál es el camino de acceso a la realidad del A. así entendida? Plotino responde que para examinar la naturaleza de una cosa es necesario considerar la cosa en su pureza, porque todo lo agregado a la cosa misma es un obstáculo para su conocimiento. Por consiguiente, para examinar lo que es el alma, es necesario quitarle todo lo que le sea extraño, es decir, es necesario mirarse a uno mismo y retirarse a la propia interioridad. De tal modo, la noción de *conciencia*, entendida como introspección o replegamiento sobre sí, o reflexión interior, comienza, por obra de Plotino, teniendo su mejor expresión en la noción del A., ya que el A. misma queda reducida al movimiento de la introspección. "La sabiduría y la justicia —dice Plotino— no se pueden ver saliendo del A.; el A. ve estas cosas en sí misma, en su reflexión sobre sí misma; en su primer estado las ve en sí como estatuas que el tiempo ha enmohecido y que ella limpia. Es como si se tratara de un oro que tuviera un A. y se liberara del fango que lo cubriese; al principio, en su ignorancia de sí, no se vería como oro, pero luego se admiraría a sí mismo, al verse aislado, y no desearía tener otra belleza extraña, sino que sería tanto más fuerte cuanto más se lo dejara librado a sí mismo" (*Enn.*, IV, 7, 10). Estas palabras de Plotino abren las puertas a la otra alternativa de la doctrina del A., o sea, aquella por la cual terminaría siendo sustituida por el concepto de conciencia. Aquí el recogerse en sí mismo, el abandonarse a sí mismo, la mirada a la propia interioridad, la actitud de reflexionar sobre sí mismo, resultan expresiones que sirven

para definir un tipo de investigación que prescinde completamente del cuerpo y, por lo tanto, también de aquello con lo que el cuerpo nos pone en relación, o sea de las cosas y los demás hombres (*Ibid.*, V, 3, 1-2).

Los neoplatónicos y los Padres de la Iglesia oriental repiten las determinaciones neoplatónicas: la inmaterialidad y la unidad del A. son los caracteres fundamentales que le reconocen Porfirio (Stob., *Ecl.*, I, 818) y Proclo (*Inst. theol.*, 15) como también San Gregorio de Nisa (*De an. et resur.*, pp. 98 *ss.*). Pero es, sobre todo, San Agustín quien recoge la herencia del neoplatonismo y la trasmite al mundo cristiano, con el reconocimiento de la interioridad espiritual como camino privilegiado de acceso a la propia realidad del alma.

Este camino de acceso es la experiencia interior, la reflexión acerca de la propia interioridad, la "confesión" como reconocimiento de la propia realidad íntima: en una palabra, lo que en moderno lenguaje se denomina *conciencia* (*véase*). En los *Soliloquios* (I, 2) San Agustín declara que no desea conocer otra cosa aparte de "Dios y el A.". Pero Dios y el A. no requieren, para él, dos investigaciones paralelas o de algún modo diferentes, porque Dios se halla en el A. y se revela en la más reposada interioridad del A. misma. "No salgas de ti, retorna a ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad; y si encontraras cambiante tu naturaleza, también trasciendes tú mismo" (*De vera rel.*, § 39). Esta actitud, que domina toda la búsqueda agustiniana, debería dar frutos más tarde, comenzando por la escolástica tardía. Pero la escolástica está dominada en su conjunto por la doctrina aristotélica del A., que se vuelve a proponer en los mismos términos a partir de Scoto Erígena (*De divis. nat.*, II, 23) hasta Duns Scoto (*Op. Ox.*, IV, 43, q. 2), quien se limita a agregar que puesto que el A. es la forma del cuerpo, según decía Aristóteles, no puede subsistir al destruirse el cuerpo y, por lo tanto, la inmortalidad es sólo materia de fe. Las mismas notas de Santo Tomás (*S. Th.* I, q. 75; *C. Gent.*, II, 79 *ss.*) no agregaron nada a la doctrina aristotélica del A., a no ser la mayor insistencia acerca de la independencia del A. respecto al cuerpo, con el fin de garantizar su inmortalidad. La única innovación que presenta la escolástica agustiniana frente a esta teoría, y en contraste con la dirección aristotélico-tomista de la propia escolástica, concierne a la relación entre A. y cuerpo: la admisión de una *forma corporeitatis* inherente al cuerpo como tal, con anterioridad a su unión con el A. y que lo predispone a tal unión. La *forma corporeitatis* es la realidad que posee el cuerpo humano como cuerpo orgánico, independientemente de su unión con el A. (Duns Scoto, *Op. Ox.*, IV, 11, q. 3; Occam, *Quodl.*, II, q. 10). Esta admisión se halla ligada al reconocimiento de que la materia en general no es pura potencia, sino que posee, ya como materia, cierta realidad actual que es precisamente la *forma corporeitatis*. *Véase* AGUSTINISMO.

Pero la escolástica del siglo XIV nos ofrece, con Occam, una innovación muy radical, la duda acerca de la realidad del A. intelectiva. En efecto, dice Occam (*Quodl.*, I, q. 10) que por A. intelectiva se entiende "una forma inmaterial e incorruptible que está en su totalidad en la totalidad del cuerpo y la totalidad en cada parte, y no es posible conocer con evidencia, ni por la razón ni por la experiencia, que semejante A. sea forma del cuerpo y que el entendimiento sea propio de tal sustancia". Las razones que se pueden aducir para la demostración de tal forma son, por lo demás, dudosas; y en cuanto a la experiencia, todo lo que experimentamos son la intelección, la volición, etc., operaciones que bien pueden ser propias de una "forma extensa, generada y corruptible", o sea del cuerpo mismo. Occam relega a materia de fe, por lo tanto, no solamente la inmortalidad del A. (como ya lo había dicho Duns Scoto), sino aun la propia realidad extensa del alma intelectiva, como supuesto sujeto de operaciones espirituales, de las que tenemos experiencia. Esta negación se hace, precisamente, a base de la experiencia que se tiene de los propios actos espirituales (intelectivos y volitivos), experiencia que, para Occam, es un conocimiento intuitivo de naturaleza espiritual (*cognitio intuitiva intellectiva*) por el cual se hallan inmediatamente presentes los actos o las operaciones espirituales, en

sus singularidades y en sus relaciones recíprocas (*In Sent.*, pról. q. 1; *Quodl.*, I, q. 14; II, q. 12). Mediante estas notas se introdujo en la historia de la filosofía el concepto de una *experiencia interna,* diferente de la experiencia sensible o externa, en tanto que se ponía en duda la realidad a la que tal experiencia debía dar acceso, o sea la realidad del A. La experiencia interna se convertiría con Descartes en el punto de partida de la filosofía moderna.

La noción del A. como sustancia sobrevivió a la crisis del Renacimiento. Ni el materialismo de Telesio ni el de Hobbes fueron verdaderas y propias negaciones de la sustancialidad del alma. Telesio admite una sustancia intelectiva, directamente creada e infundida por Dios en el hombre, sólo para explicar la vida religiosa del hombre, su aspiración a la trascendencia (*De rer. nat.*, V, 2), pero considera el mismo "espíritu animal" del que se vale para explicar la sensibilidad, la inteligencia y también la vida moral del hombre, aun siendo de naturaleza corpórea y producido por el semen, como realidad en sí, como "sustancia" (*Ibid.*, V, 10). En cuanto a Hobbes, declara ilegítimo el paso, formulado por Descartes, de la proposición "Yo soy una cosa que piensa", que es indubitable, a la proposición "Yo soy una sustancia pensante", ya que no es necesario que la cosa que piensa sea pensamiento, pues puede ser el cuerpo mismo (*III Objections*, 2). La interpretación materialista del A. no niega que sea una "cosa", es decir, una realidad.

Por lo que se refiere a la noción de alma en el mundo moderno, el desarrollo decisivo se debe a Descartes, en cuya doctrina la reafirmación de la realidad del A. se une al reconocimiento de un privilegiado camino de acceso a tal realidad. Este camino de acceso es el pensamiento o, mejor dicho, la *conciencia* (*véase*). El *cogito ergo sum* revela en forma evidente, según Descartes, la sustancia pensante, o sea, revela "un ser cuya existencia es más conocida que la de los demás, de manera que puede servir como principio para conocerlos" (*Lett. a Clercelier*, en *Oeuvres*, IV, 443). Ahora bien, el *cogito* comprende "todo lo que está en mí y de lo cual soy inmediatamente consciente" (*II Rép.*, def. I), o sea dudar, comprender, concebir, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar, sentir, etc. De tal manera, la conciencia es una vía de acceso privilegiada, segura de ser absolutamente indubitable, a una realidad, la sustancia A., que a su vez resulta privilegiada, porque puede servir como principio para conocer las otras realidades. La misma conciencia es, por lo demás, en cuanto es testimonio del carácter pasivo de la facultad sensible, lo que hace pensar en una sustancia o realidad diferente del A. y que actúa sobre ella, o sea, en una *sustancia corpórea o extensa* que, luego, hace cierta el principio de la veracidad divina. De tal manera, Descartes ha determinado el desarrollo subjetivista de la interpretación del A. como sustancia. Los atributos tradicionales del A., tales como la simplicidad, la indestructibilidad, la unidad, etc., subsisten. Pero el camino de acceso a la realidad del A. tiene el privilegio de ser el más cierto, porque posee la certeza del *cogito.* Con referencia a esta certeza, la de las otras cosas, o sea la de las sustancias extensas, resulta secundaria y derivada, por ser precisamente mediata de la conciencia. Ahora bien, este planteamiento es el que domina en todas las doctrinas modernas. Spinoza y Leibniz traducen el concepto cartesiano del A. a términos de su concepto de realidad. Para Spinoza, el A. es "la idea de una cosa singular existente en acto" (*Eth.*, II, 11), o sea, la conciencia correlativa a un cuerpo orgánico. No se puede decir que el A. sea sustancia, porque la sustancia es una sola y es Dios. Pero como idea, el A. es parte del entendimiento divino infinito, es decir, es una manifestación necesaria de la sustancia divina (*Ibid.*, II, 9) y por lo tanto es eterna (*Ibid.*, V, 23). Para Leibniz el alma es una sustancia espiritual, una mónada que, como un espejo, representa en sí la totalidad del mundo, pero en sí misma es simple, o sea, sin parte e indivisible (*Monad.*, § 1, 56). A diferencia de las otras mónadas, que son los átomos espirituales que componen todas las cosas del universo (comprendidas las corpóreas), el A. es *espíritu,* esto es, razón, en cuanto posee las verdades necesarias y puede, de tal manera, elevarse a los actos

reflexivos que constituyen los objetos principales de nuestros razonamientos (*Theod.*, pref.; *Monad.*, § 30). Pero se trata de una diferencia de grado, más que de calidad: el A. es solamente una mónada más activa y perfecta, en la cual las apercepciones, o sea las percepciones claras y distintas, tienen una parte mayor frente a las pequeñas percepciones o percepciones oscuras y confusas. La doctrina de Leibniz representa, de tal manera, una reducción al límite, en el sentido espiritual, del principio cartesiano que daba privilegio a la conciencia. La "psicología racional" de Wolff, que fue objeto específico de la crítica de Kant, no es más que la expresión sistemática de la doctrina de Leibniz.

A partir de Descartes, el concepto de "conciencia", o sea de totalidad o mundo de la experiencia interna, va gradualmente obteniendo la primacía en el concepto tradicional de A. Ya Descartes y Leibniz, aun refiriéndose a las determinaciones del A. como sustancia, acaban por interpretar a su modo la noción de sustancia: la realidad que ellos atribuyen al A. es la revelada y testimoniada por los actos, o por el acto fundamental de la conciencia como pensamiento, apercepción. etcétera. Locke, que consideraba que "nos es desconocida la sustancia del espíritu (como, por lo demás, la del cuerpo) (*Essay*, II, 23, 30), ha estimado cierta, de manera privilegiada, la conciencia que el hombre tiene de su propia existencia, atribuyéndola a un "conocimiento intuitivo" que no es más que la conciencia de los propios actos espirituales (*Ibid.*, IV, 9, 3). Por lo demás, Locke ha reconocido en la experiencia interna o reflexión, una de las fuentes del conocimiento y la ha considerado como "la percepción de las operaciones interiores de nuestra propia mente al estar ocupada en las ideas que tiene". Tales operaciones son la percepción, pensamiento, duda, creencia, razonamiento, conocimiento, voluntad, etc., o sea, por lo general, todas las diferentes actividades de nuestra propia mente... de que se tiene conciencia. "Esta fuente de origen de ideas —agrega Locke— la tiene todo hombre en sí mismo; y aunque no es un sentido, ya que no tiene nada que ver con objetos externos, con todo, se parece mucho y puede llamársele con propiedad *sentido interno*" (*Ibid.*, II, 1, 4). Con esto Locke ha admitido dos caminos de acceso, paralelos e independientes, a dos realidades que se presuponen independientes y paralelas, o sea el cuerpo y el alma. Hume no ha presupuesto la distinción de estas dos realidades ni, consecuentemente, ha admitido la distinción entre los dos caminos de acceso respectivos. La realidad sustancial, ya sea de las cosas materiales como la del A. o del yo, es una construcción ficticia, que toma el principio de las relaciones de semejanza y de causalidad de las percepciones que existen entre ellos (*Treatise*, I, 4, 2 y 6; *Inq. Conc. Underst.*, XII, 1). Pero los ingredientes elementales de dichas construcciones, ingredientes que constituyen el único dato cierto de la experiencia, están constituidos por *impresiones* y por *ideas* y, por lo tanto, son suministrados por la experiencia interna o conciencia. De tal manera, mientras Hume realiza la demolición escéptica de la noción de A. como realidad o sustancia, contribuye, en igual medida, al establecimiento de la supremacía de la conciencia, cuyos datos se reconocen como los únicos elementos ciertos del conocimiento humano.

La rivalidad entre las dos nociones de A. y de conciencia llega a su punto culminante en la crítica que Kant formula a la psicología racional, esto es, a la noción de A. en sus atributos tradicionales de sustancialidad, simplicidad, unidad y posibilidad de relaciones con el cuerpo (*Crít. R. Pura*, Dial. trasc., Paralogismos de la razón pura). La crítica kantiana afirma que toda la psicología racional se funda en un "paralogismo", o sea en un error formal de razonamiento o en un "equívoco", en el sentido de tomar como objeto de conocimiento, al cual se aplica la categoría de sustancia, el "Yo pienso", que es simple "conciencia" y que constituye la primera condición del uso mismo de las categorías. "La unidad de la conciencia —dice Kant— que sirve de fundamento de las categorías, es tomada aquí por intuición del sujeto, tomado como objeto y al que se aplica la categoría de sustancia." Es necesario observar que la conciencia a que hace refe-

rencia Kant es la expresada por la proposición empírica "Yo pienso", que contiene en sí la proposición "Yo existo" (*Ibid.*, Impugnación al argumento de Mendelssohn, nota) y, por lo tanto, la conciencia de la propia experiencia como determinante, a través de un contenido empírico dado, o sea, como "espontaneidad" intelectual que no puede obrar sino sobre un material suministrado por la experiencia. Es, por lo tanto, diferente del *conocimiento* de sí mismo, el cual, como todo otro conocimiento, es posible sólo mediante la aplicación de las categorías a un contenido empírico y es, por lo tanto, también conocimiento fenoménico" (*Ibid.*, Analítica de los conceptos, § 25). De tal manera la crítica kantiana a la psicología racional y al concepto de A., que constituye su eje, consiste en declarar ilegítima la transformación de la conciencia en sustancia y, por lo tanto, en la eliminación de la noción misma de A. como realidad subsistente por sí misma.

En cierto sentido esta crítica ha sido decisiva en la historia de la filosofía, no por el hecho de que los filósofos dejaran de hablar del A. en algún sentido, sino porque ese tipo o especie de realidad que al A. se atribuye, es entendido en términos de conciencia, a partir de Kant e incluso reducido, a menudo, a la conciencia misma. Esta inversión de la relación entre el A. y la conciencia, mediante la cual la conciencia, como camino de acceso a la realidad-A. se transforma en esta misma realidad, resulta evidente asimismo en las dos grandes corrientes de la filosofía del siglo XIX, el idealismo y el positivismo. Hegel, por ejemplo, considera al A. como el primer grado del desarrollo del Espíritu, que es la conciencia en su grado más alto, esto es, conciencia de sí y la configura como "Espíritu subjetivo", o sea, como el espíritu en el aspecto de su individualidad: "En el A. se despierta la conciencia; la *conciencia* se da como razón que se despierta inmediatamente al conocimiento de sí; y la razón, mediante su actividad, se libera haciéndose objetividad, conciencia de su objeto" (*Enc.*, § 387). El primero de estos momentos, o sea el despertar de la conciencia, es el A. Hegel le reconoce las características tradicionales (sustancialidad, inmaterialidad), pero en el sentido de que estas características puedan ser referidas a la conciencia. "El A. —nos dice— no es inmaterial solamente por sí, sino que es la inmaterialidad universal de la naturaleza, su simple vida ideal. Es la sustancia y, por lo tanto, el fundamento absoluto de toda particularidad o individualización del espíritu, de modo que el espíritu tiene en el A. la totalidad de la materia de su determinación y el A. continúa siendo la idealidad idéntica y predominante de ésta. Pero en tal determinación todavía abstracta, el A. es solamente el sueño del espíritu, el *nous* pasivo de Aristóteles, que bajo el aspecto de la posibilidad, es todo" (*Ibid.*, § 389). En otros términos, que el A. sea inmaterial significa solamente que la materia no existe porque "la verdad de la materia es el espíritu"; y que el A. sea sustancia sólo significa que el espíritu es también individualidad, o sea conciencia individual. Las determinaciones tradicionales son conducidas aquí a significaciones diferentes, condicionadas por la reducción del A. a la primera fase del espíritu consciente.

Por otro lado, y con otra intención, el positivismo efectuaba la misma reducción del A. a la conciencia, adoptando y continuando la doctrina del empirismo clásico y especialmente la de Hume. La intención, aquí, era preparar y fundar una "ciencia" de los hechos psíquicos que tuviera el mismo rigor que la ciencia de la naturaleza. En esta dirección el término "A." aparece ya como impropio y a menudo es sustituido por el de *espíritu* o *mente* (*véase*); y, en este sentido, dice Stuart Mill, por ejemplo, que el espíritu (*mind*) es la "serie de nuestras sensaciones", las cuales, además, poseen "una infinita posibilidad de sentir" (*Examination of Hamilton's Philosophy*, pp. 242 *ss.*) o, en términos más simples, "lo que siente" (*Logic*, VI, IV, 1). Los "fenómenos psíquicos" o "los estados de conciencia", que se explican mediante las diferentes asociaciones de sus elementos más simples (*véase* ASOCIACIONISMO), constituyen el objeto de la psicología. Tal "psicología sin A." preside los comienzos de la psicología científica y fue bandera polémica para eliminar del campo la

noción tradicional del A. como sustancia.

El término fue y aún es usado para indicar el conjunto de las experiencias psíquicas, al ser recogidas en una unidad. Así lo entendió Wundt (*Logik*, II, pp. 245 *ss.*), que comprendió el término unidad como unidad de la conciencia. Y así lo entiende también Dewey: "En conclusión, se puede afirmar que cuando la palabra A. queda libre de todas las huellas del animismo materialista tradicional, denota las cualidades de las actividades psicofísicas en la medida en que están organizadas en una unidad. Ciertos cuerpos tienen almas en la misma forma destacada y patente en que otros tienen fragancia, color y solidez... Decir con énfasis de una persona particular que tiene A. o mucha A. no es proferir una vulgaridad aplicable por igual a todos los seres humanos. Es expresar la convicción de que el hombre o la mujer en cuestión tiene en alto grado las cualidades propias de capacidad de participar sensitiva, rica y coordinadamente en todas las situaciones de la vida. Igualmente tienen A. ciertas obras de arte, musicales, poéticas, pictóricas, arquitectónicas, mientras que otras son muertas, mecánicas" (*Experience and Nature*, pp. 293 *ss.*; trad. esp.: *La experiencia y la Naturaleza*, México, 1958, F. C. E.). Pero el A. en este sentido ya no es "un habitante del cuerpo"; designa un conjunto de capacidades o de posibilidades, de las cuales cada hombre en particular o cada cosa participa más o menos. La última crítica a la noción de A. es la formulada por Ryle (*Concept of Mind*, 1949) que ha bautizado a la concepción del A. que remonta a Descartes, como "espectro en la máquina". En realidad la noción es mucho más antigua, según se ha visto, y debe su fuerza, más que a su capacidad explicativa, a la garantía que otorga o parece otorgar a determinados valores. Ryle piensa que la noción es fruto de un error categorial, que considera que los hechos de la vida mental pertenecen a un tipo de categoría (o clase de tipos o categorías) lógica (o semántica) diferente de la categoría a la que pertenecen. Tal error es parecido al que comete la persona que, luego de haber visitado las aulas, laboratorios, bibliotecas, museos, oficinas, etc., que constituyen una universidad se preguntara qué es una universidad y dónde tiene su sede. La universidad no es una unidad que se agregue a los organismos o a los miembros que la constituyen y que posea, por lo tanto, una realidad aparte de tales organismos o miembros. De la misma manera el A. no tiene realidad fuera de las manifestaciones singulares, de los comportamientos particulares superiores que la palabra designa en su conjunto.

En conclusión, aun antes de esta última condena, la noción tradicional del A. como una especie de realidad en sí, principio y fundamento de los hechos denominados psíquicos o mentales, había sido abandonada y reducida a la noción de una unidad funcional o de una especie de coordinación y de síntesis entre tales hechos. Pero bajo esta forma, la noción nos remite a la noción de *conciencia* (*véase*).

Alma bella (gr. καλή ψυχή; franc. *belle âme*; alem. *schöne Seele*). La expresión tiene origen místico. Ya Plotino hablaba del *A. bella*, que es el A. que retorna a sí misma o es sí misma (*Enn.*, V, 8, 13), recordando quizá a "la belleza en las almas" de la que hablaba Platón refiriéndose a la forma de belleza superior a la belleza corporal (*Conv.*, 210 b). La expresión se encuentra más adelante en los místicos españoles del siglo XVI. Una expresión equivalente (*Beauty of the Heart*) y la misma expresión (*belle âme*) se encuentran en Shaftesbury y en *La nueva Eloísa* (1761) de Rousseau, respectivamente. Pero en su significación específica, la expresión fue usada por vez primera por Friedrich Schiller para indicar el ideal de un A. no sólo "virtuosa" (esto es, cuya voluntad se halle determinada por el deber), sino "graciosa", en el sentido de que en ella la sensibilidad concuerde espontáneamente con la ley moral. "Se denomina A. bella —dice Schiller— aquella en la que el sentimiento moral ha terminado por asegurarse todas las afecciones del hombre, al punto de poder abandonar sin temor a la sensibilidad la dirección de la voluntad, sin correr nunca el riesgo de hallarse en desacuerdo con las decisiones de ésta... Un A. bella

no tiene más mérito que el de existir. Con facilidad, como si el instinto eligiera por ella, ejecuta los deberes más penosos para la humanidad, y el sacrificio más heroico que arranca al instinto natural aparece como libre efecto de tal instinto" (*Werke* ["Obras"], ed. Karpeles, XI, 202. Cf. Pareyson, *L'estetica dell'Idealismo tedesco*, pp. 239 *ss.*). Kant no rechazó resueltamente este concepto de Schiller y, aun atenuándolo, no negó que la virtud pudiese o debiese estar acorde con la gracia (*Religión*, I, obs. nota). Sin embargo, en la *Antropología* (I, § 67) adoptó la expresión A. bella entendiendo como tal, el "punto central, en torno al cual el juicio estético recoge todas sus apreciaciones acerca del placer sensible, en cuando éste puede unificarse con la libertad del entendimiento". El concepto adquirió gran importancia en el romanticismo. Hegel lo adoptó en la *Fenomenología del espíritu* (VI, C, c): el A. bella es una conciencia que "vive con ansia de empañar con la acción y con el ser la honestidad de su interior"; que al no querer renunciar a su refinada subjetividad se expresa sólo mediante palabras y que, si desea elegir, se pierde en absoluta inconsistencia. Goethe dedica el VI libro de *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* a la "confesión de un A. bella", y la hacía hablar así: "Yo no recuerdo ninguna orden; nada se me aparece bajo figura de ley; es un impulso el que me guía, siempre justo; yo sigo libremente mis disposiciones y sé tan poco de limitaciones como de arrepentimientos." El A. bella es una de las figuras típicas del romanticismo: la encarnación de la moralidad, no como regla o deber, sino como efusión del corazón o del instinto. Scheler, aun dándose cuenta del decadentismo de esta noción romántica, cree, sin embargo, que "la antigua cuestión acerca de la relación entre el A. bella que quiere el deber ser ideal y que lo realiza no como deber sino por inclinación, y el comportamiento 'por deber' al que Kant reduce todo valor moral, se resuelve en el sentido de que el A. bella no sólo es de parecido valor, sino que tiene un valor superior" (*Formalismus*, p. 226). Pero en el uso contemporáneo la expresión ha adquirido un significado irónico y de burla, designando la actitud del que vive satisfecho con su propia y presunta perfección moral, ignorando o desconociendo los problemas efectivos, las dificultades y las luchas que dificultan el ejercicio de una actividad moral eficaz. Este viraje de apreciación se debe probablemente a Nietzsche, quien en su *Genalogía de la moral* (I, § 10) describió a los puros de corazón, a las A. bellas que se envuelven poéticamente en sus virtudes, como "hombres del resentimiento" en quienes vive un subterráneo espíritu de venganza contra los que encarnan la riqueza y la potencia de la vida. *Véase* RESENTIMIENTO.

Alma del mundo (gr. μεγάλη ψυχή; lat. *anima mundi*; ingl. *world-soul*; franc. *âme du monde*; alem. *Weltseele*; ital. *anima del mondo*). Noción que por lo común se apoya en la cosmología tradicional, que concibe al mundo como "un gran animal", dotado, por lo tanto, de un A. propia. Así describió Platón al mundo en el *Timeo* e imaginó que el demiurgo había construido y distribuido geométricamente su alma (*Tim.*, 34 b). La noción fue adoptada por los estoicos, que identificaron a Dios con el mundo y lo concibieron como "un animal inmortal, racional, perfecto, inteligente y feliz" (Dióg. L., VII, 137). Para Plotino, el A. del mundo es la segunda emanación del Uno o Dios y procede del Entendimiento, que es la primera emanación y que también procede del Uno. El A. universal ve por un lado al entendimiento y por el otro a las cosas inferiores o materiales que ordena y gobierna (*Enn.*, V, 1, 2). En la escolástica, el A. del mundo es identificada a veces con el Espíritu Santo. Así lo hicieron Abelardo (*Theol. Christ.*, I, 17) y algunos representantes de la Escuela de Chartres, como Bernardo Silvestre y Teodorico de Chartres. Durante el Renacimiento esta doctrina fue aceptada por Giordano Bruno, que consideró a Dios como el entendimiento universal "que es la primera y principal facultad del A. del mundo, que es forma universal de él [del mundo mismo]" (*De la causa*, III). Fue aceptada en general por todos los que admitían la validez de la magia y que, por cierto, constituyeron un gran número (Cornelio Agripa, Paracelso, Fracastoro, Car-

dano, Campanella, etc.), ya que la consideraban como la "simpatía universal" entre las cosas del mundo, que el mago utiliza para sus encantamientos y para sus acciones milagrosas. Schelling se sirvió del concepto del A. del mundo (*Sobre el A. del mundo,* 1798) para demostrar la continuidad del mundo orgánico y del inorgánico en un *todo* que, a su vez, es un organismo viviente. Hegel negó, en cambio, el "A. mundial", ya que para él, el A. "tiene su verdad efectiva sólo como individualidad, subjetividad" (*Enc.,* § 391). Con el predominio de la ciencia y de la concepción mecánica del mundo, la noción de A. del mundo resultó inoperante por razones obvias.

Alma, partes del, *véase* FACULTADES.

Alógico (ingl. *alogical*; franc. *alogique*; alem. *alogisch*). *1)* Lo mismo que irracional.

2) Todo lo que no puede ser reducido a un tipo particular de racionalidad o de lógica. El sustantivo *alógico* ha sido adoptado por Jaspers en este sentido: "En este punto nace una A. racional (*vernunftige Alogik*), o sea el movimiento verdadero de la razón que logra su finalidad solamente quebrando la lógica del entendimiento" (*Vernunft und Existenz* ["Razón y existencia"], 1933, IV, 2, trad. ital., p. 128).

Alteración (gr. ἀλλοίωσις; ingl. *alteration*; franc. *altération*; alem. *Alteration*; ital. *alterazione*). Según Aristóteles, una de las formas del cambio, más precisamente la de la categoría de la cualidad: entendiéndose por cualidad no solamente la esencial a una sustancia y expresada en la diferencia específica, sino la que una sustancia o realidad recibe o padece (*Fís.,* V, 2, 226 a 23 *ss.*). En otros términos, la A. es para Aristóteles la adquisición o la pérdida de cualidades accidentales; como, por ejemplo, hallarse ora en buena salud, ora en mala (*Met.,* VIII, 1, 1042 a 36). Este significado de "cambio cualitativo" ha quedado en el uso filosófico de la palabra en cuestión, aun cuando no siempre se ha atenido a la limitación aristotélica que excluía de la A. las cualidades esenciales.

Alteridad (gr. ἑτερότης; lat. *alteritas, alietas*; ingl. *otherness*; franc. *altérité*; alem. *Anderheit*; *Anderssein*; ital. *alterità*). El ser otro, el colocarse o constituirse como otro. La A. es un concepto más restringido que el de diversidad y más amplio que el de diferencia. La diversidad puede ser, asimismo, puramente numérica, lo que no sucede con la A. (cf. Aristóteles, *Met.,* IV, 9, 1018 a 12). Por otro lado, la diferencia implica siempre la determinación en la diversidad (*véase* DIFERENCIA), en tanto la A. no la implica. Aristóteles cree que la distinción de un género en diferentes especies y la diferencia de estas especies en la unidad de un género, implica una A. inherente al género mismo, o sea, una A. que diferencia al género y lo hace intrínsecamente diferente (*Met.,* X, 8, 1058 a 4 *ss.*). Plotino utilizó el concepto de A. para señalar la diferencia entre la unidad absoluta del primer Principio y el entendimiento, que es la primera emanación de él; siendo el entendimiento pensante y pensado al mismo tiempo, entendimiento en cuanto piensa, ente en cuanto es pensado, se halla marcado por la A. además de la identidad (*Enn.,* V, I, 4). Hegel se sirve del mismo concepto y en una manera análoga para definir la naturaleza con respecto a la Idea, que es la totalidad racional de la realidad. La naturaleza es "la idea en la forma de ser otro (*Anderssein*)". De tal manera, es la negación de sí misma y es exterior a sí misma: de suerte que la exterioridad constituye la determinación fundamental de la naturaleza (*Enc.,* § 274). Pero más en general puede decirse que, según Hegel, la A. acompaña al desarrollo dialéctico total de la Idea, ya que es inherente al momento *negativo,* que es intrínseco a este desarrollo. En efecto, en cuanto se hallan fuera del *ser indeterminado* que tiene como su negación la pura *nada,* las determinaciones negativas de la Idea resultan a su vez algo determinado, o sea, un "ser otro" de aquello mismo que niegan. "La negación —no ya como la nada abstracta, sino como un ser determinado y un algo— es solamente forma para este algo, es un ser otro" (*Enc.,* § 91).

Alternación, *véase* ALTERNATIVA.

Alternativa, proposición (ingl. *alternative proposition*; franc. *proposition alternative*; alem. *alternative Proposition*). Con este nombre se suele indicar, precisamente, la proposición molecular disyuntiva "p *o* q" ("por lo menos p es verdadero, por lo tanto si no es verdadero p es verdadero q"). Pero a menudo, en uso no muy riguroso, los componentes de la disyuntiva molecular se denominan "alternativos", uno respecto del otro. Parece que la palabra *alternatio*, introducida por los autores latinos para indicar la proposición disyuntiva, proviene del lenguaje jurídico. G. P.

Altruismo (ingl. *altruism*; franc. *altruisme*; alem. *Altruismus*; ital. *altruismo*). El término fue creado por Comte, en oposición a *egoísmo* (*véase*) para designar la doctrina moral del positivismo. En el *Catecismo positivista* (1852) Comte enunció la máxima fundamental del A.: vivir para los otros. Esta máxima, según sostiene Comte, no es contraria a todos los instintos del hombre indistintamente, ya que éste posee, junto a los instintos egoístas, instintos simpatéticos, que la educación positivista puede desarrollar gradualmente hasta hacerlos predominar sobre los otros. En efecto, ya las relaciones domésticas y civiles tienden a contener los instintos personales, cuando éstos suscitan conflictos entre los diferentes individuos, y a promover las inclinaciones benévolas que se desarrollan espontáneamente en todos los individuos. El término fue inmediatamente aceptado por Spencer, en los *Principios de psicología* (1870-72), quien cree que la antítesis entre egoísmo y A. se halla destinada a desaparecer con la evolución moral, y hará que la satisfacción de lo particular coincida cada vez más con el bienestar y la felicidad de los demás (*Data of Ethics*, § 46). Como es evidente, el fundamento de la ética altruista es naturalista, ya que apela a los instintos naturales que llevan al individuo hacia los demás y pretende promover el desarrollo de tales instintos. Su polo opuesto se halla en la ética individualista del siglo XVIII, en cuanto es una ética que reivindica los valores y los derechos del individuo contra los de la sociedad y en particular contra los del Estado. Comte, al igual que todo el *romanticismo* (*véase*), obedece a la exigencia opuesta, que se afirma en el valor preminente de la autoridad estatal y, por lo tanto, su ética prescribe pura y simplemente el sacrificio del individuo. Así, pues, no debe asombrarnos que las doctrinas interesadas en la defensa del individuo hayan considerado con hostilidad y desprecio a la moral del altruismo. Nietzsche, identificando el amor hacia el prójimo con el A., lo hace condenar por Zaratustra. "Vosotros vais hacia el prójimo huyendo de vosotros mismos y querréis hacer de esto una virtud; pero yo leo bien a través de vuestro A... Vosotros no sabéis soportaros a vosotros mismos y no os amáis lo bastante: y he aquí que queréis seducir a vuestro prójimo induciéndolo al amor y haceros querer de su amor" (*Also sprach Zarathustra*, cap. acerca del Amor del prójimo; trad. esp.: *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, 1932). En un terreno más objetivo y científico Scheler (*Sympathie*, II, capítulo I; trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, 1942, Losada) ha negado la identificación (presupuesta también por Nietzsche) del A. y el amor. Scheler ha observado que los actos que se dirigen hacia los demás, en cuanto otros, no son siempre necesariamente "amor". La envidia, la maldad, la alegría maligna, se refieren igualmente a los otros en cuanto tales. Un amor que hace completa abstracción de sí mismo se apoya en un odio aún más primitivo, o sea el odio hacia sí mismo. "El hacer abstracción de sí mismo, el no poder soportar el coloquio consigo mismo, son cosas que nada tienen que ver con el amor." En realidad la máxima del A.: "vivir para los otros", tomada al pie de la letra, haría de todos los hombres medios para un fin que no existe; es, por lo tanto, contraria a uno de los teoremas mejor establecidos de la ética moderna (y de la ética en general), o sea aquel que afirma que el hombre no debe nunca ser considerado como un simple medio, sino que debe tener siempre también valor de fin.

Amabimus, *véase* PURPÚREA.

Ambiente (ingl. *environment*; franç. *milieu*; alem. *Mittel*). En el significado

corriente del término, el conjunto de relaciones entre el mundo natural y los seres vivientes, que influye sobre la vida y el comportamiento del propio ser viviente. En este sentido la palabra (*milieu ambiant*) fue probablemente introducida en el uso común por el biólogo Geoffroy St. Hilaire (*Études progressives d'un naturaliste,* 1835) y aceptada y adoptada por Comte (*Cours de philosophie positive,* lec. 40, §§ 13 *ss.*). En los escritores antiguos encontramos observaciones acerca de la influencia de las condiciones físicas, y especialmente del clima, sobre la vida de los animales en general y, en particular, sobre la vida humana; lo mismo que acerca de la vida política del hombre (cf. Aristóteles, *Pol.*, VII, 4, 7), observaciones que luego han sido repetidas en numerosas ocasiones. El mundo moderno debe a Montesquieu (Libro XIV de *L'Esprit des Lois*, 1748) el principio, que desarrolló sistemáticamente, de que "el carácter del espíritu y las pasiones del corazón son extremadamente diferentes en los diversos climas" y que, por lo tanto, "las leyes deben corresponder a la diferencia de estas pasiones y a la diferencia de estos caracteres". El positivismo del siglo XIX atribuyó al A. físico y biológico el valor de *causa determinante* de todos los fenómenos estrictamente humanos, desde la literatura hasta la política. La obra literaria y filosófica de Taine contribuyó a la difusión de esta tesis, según la cual el ambiente físico, biológico y social determina necesariamente todos los productos y los valores humanos y los explica. En la *Filosofía del arte* (1865) Taine afirmó que la obra de arte es el producto necesario del ambiente y que, en consecuencia, se puede deducir de él no solamente el desarrollo de las formas generales de la imaginación humana, sino también la explicación de las variaciones de los estilos, las diferencias de las escuelas nacionales, y hasta los caracteres generales de las obras individuales. En el mundo contemporáneo, la noción de A. permanece fundamentalmente en las ciencias biológicas, antropológicas y sociológicas, pero se ha transformado poco a poco ya que la relación entre el A. y el organismo, el hombre o el grupo social no se entiende ya según un esquema mecánico, o sea como una relación de determinismo causal absoluto. La acción *selectiva* que el ser sobre el que obra el A. ejerce a su vez en relación con el A. mismo, ha sido muy subrayada. "El A. de un organismo —ha dicho Goldstein— no es algo completo, sino que se forma continuamente a medida que el organismo vive y obra. Se podría decir que el A. ha sido extraído del mundo de la existencia del organismo, o mejor, para expresarse más objetivamente, que un organismo no puede existir si no logra encontrar en el mundo, recortarse en él, un A. adecuado, naturalmente a condición de que el mundo le ofrezca tal posibilidad" (*Aufbau des Organismus* ["Estructura del organismo"], 1934, p. 58). De análoga manera, con referencia al A. histórico-social, Toynbee ha dicho: "El A. total, geográfico y social, en el cual se encuentre comprendido ya sea el elemento humano o el no humano, no puede ser considerado como un factor positivo del cual hayan surgido las civilizaciones. Es evidente que una combinación virtualmente idéntica de los dos elementos del A. puede originar una civilización en un caso y no originarla en otro, sin que por nuestra parte nos sea posible explicar esta diferencia absoluta de su surgimiento, por una diferencia sustancial en la circunstancia, por cuanto se pueden definir con exactitud los términos de la comparación" (*A Study of History*, I, p. 269). Es obvio que esto no significa que el A. no pueda obrar efectivamente sobre la vida y sobre las creaciones de los hombres, sino que sólo resulta más bien la condición de la causa. Los filósofos han subrayado este nuevo significado del A. Mead ha dicho: "El A. es una *selección* que se halla en dependencia de la forma viviente" (*Phil. of the Act,* p. 164). Heidegger, por otra parte, ha caracterizado su análisis del 'ser en el mundo' (que es determinación esencial de la existencia) como una puesta de manifiesto en que hace bien visible en el 'ser en el mundo' una modalidad existenciaria del 'ser en' que la biología no hace más que presuponer (*Sein und Zeit,* § 12; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* México, 1962, F. C. E.).

Ambigüedad (ingl. *ambiguity*; franc. *ambiguité*; alem. *Ambiguität*; ital. *ambiguità. 1)* Lo mismo que *equívoco* (*véase*).

2) Referido a hechos o situaciones: posibilidad de interpretaciones diferentes o presencia de alternativas que se excluyen.

Ambigüedad (alem. *Zweideutigkeit*). Según Heidegger, una de las manifestaciones esenciales, al lado de las *habladurías* y de la *avidez de novedades* (*véanse*), de la existencia anónima cotidiana. En la A. "todo tiene aspecto de genuinamente comprendido, captado y dicho y en el fondo no lo está, o no tiene aspecto de tal y en el fondo lo está". Esta A. "presenta siempre a la avidez de novedades el espejismo de lo que busca y les da a las habladurías la ilusión de que todo está resuelto en ella" (*Sein und Zeit*, § 37; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.).

Ambivalencia (ingl. *ambivalence*; franc. *ambivalence*; alem. *Ambivalenz*; ital. *ambivalenza*). Estado que se caracteriza por la presencia simultánea de valoraciones, de actitudes contrastantes u opuestas. El término es usado especialmente en psicología para indicar ciertas situaciones emotivas que implican amor y odio y, en general, actitudes opuestas con referencia al mismo objeto (cf. E. Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie* ["Tratado de psiquiatría"], 2ª ed., 1918).

América (ingl. *America*; franc. *Amérique*; alem. *Amerika*). Los filósofos del romanticismo han tenido parte destacada en lo que se llamó la "disputa del Nuevo Mundo" que se inició hacia mediados del siglo XVIII, y se puede decir que perdura aún con referencia a la inferioridad o superioridad de América. La tesis de la debilidad o de la "inmadurez" de la América nace con Buffon que, al examinar en forma comparativa las especies animales en A. y en Europa, concluyó que en A. "la naturaleza viviente es mucho menos activa y mucho menos variada y, se puede decir, mucho menos fuerte" (*Œuvres*, ed. 1826-28, XV, 429). Las tesis de Buffon ampliaban polémicamente las que el abate De Paw había formulado en un escrito del año 1768 denominado *Recherches philosophiques sur les Américains*. En manos de Hegel las anotaciones de Buffon y de De Paw resultaron, conforme a su sistema y su espíritu, "determinaciones absolutas", verdades necesariamente deducidas. A. es un mundo nuevo en el sentido de hallarse inmaduro y débil; la fauna es más endeble, pero en compensación la vegetación es monstruosa. Faltan en ella los dos instrumentos del progreso civil, el hierro y el caballo (*Enc.*, § 339, Apénd.). Por lo tanto, A. es un mundo nuevo en el sentido de ser joven e inmaduro. Hasta el archipiélago entre A. del Sur y Asia "muestra una inmadurez física también en cuanto a su origen". Por todo esto, "A. siempre se ha mostrado, y sigue mostrándose, física y espiritualmente impotente" (*Phil. der Geschichte* ["Filosofía de la historia"], ed. Lasson, pp. 122 *ss.*). Y si bien esta inmadurez es cierta, quizá precisamente por ella, A. es "el país del porvenir, donde se revelará, en los tiempos que tenemos por delante, y quizá en el conflicto entre la A. del Norte y la del Sur, el centro de gravedad de la historia universal". Pero Hegel agrega de inmediato: "Como país del porvenir, A. no nos atañe en absoluto. El filósofo no se ocupa de profecías. Desde el punto de vista de la historia tenemos que ocuparnos más bien del pasado y del presente, en tanto que la filosofía no se ocupa tampoco ni de aquello que sólo ha sido ni de aquello que sólo será, sino únicamente de lo que es y es eterno: de la razón; y con esto ya tiene bastante que hacer" (*Ibid.*, ed. Lasson, p. 129). Schopenhauer, a su vez, repetía las observaciones (si así pueden llamarse) acerca de la inferioridad de la fauna americana y de los indígenas y agregaba, en el lenguaje florido de sus apóstrofes, una descripción de los Estados Unidos como un país próspero, pero dominado por un vil utilitarismo y por su ineludible compañera, la ignorancia, que ha abierto el camino a la estúpida mojigatería anglicana, a la necia presunción y a la brutal vulgaridad unida a una estulta veneración por las mujeres" (*Die Welt*, II, 44; *Parerga*, II, VI, § 92). Tampoco se sustrae a la misma tendencia denigradora la otra rama del romanticismo, el positivismo, que por

boca de Comte desvaloriza la importancia de las revoluciones americanas, ve en los Estados Unidos una "colonia universal" y considera su civilización esencialmente privada de originalidad y simple copia de la civilización inglesa. (*Cours de phil. positive,* V, 470-71; VI, 60 *n*). Por otra parte, el mismo romanticismo inspiraba a Emerson una exaltación mística de A. tanto o más fantástica y arbitraria que las denigraciones de los románticos europeos (*The American Scholar,* 1837; *The Young American,* 1844). Ya Humboldt anotaba (*Ansichten der Natur* ["Ideas de la Naturaleza"], 1807) el carácter arbitrario y fantástico de aquellos escritos que pretendían ser "científicos" o "especulativos" y que solamente eran prejuicios dogmatizados. Pero, con todo, los elementos de la polémica alrededor del Nuevo Mundo perduraron mucho y quizás todavía hoy subsistan los que hemos apuntado. (Para mayores detalles, cf. A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo,* Milano-Napoli, 1955; trad. esp.: *La disputa del Nuevo Mundo,* México, 1960, F. C. E.).

Amistad (gr. φιλία; ingl. *friendship*; franc. *amitié*; alem. *Freundschaft*; ital. *amicizia*). En general, la comunidad de dos o más personas ligadas entre sí por aptitudes concordantes y por afectos positivos. Los antiguos tuvieron de la A. un concepto mucho más amplio que el que actualmente se admite y adopta por lo común, como se observa por el análisis que de ella diera Aristóteles en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco.* La amistad, es, para Aristóteles, una virtud o algo estrechamente enlazado con la virtud. De todos modos, es lo más necesario a la vida, ya que los bienes que ésta ofrece, tales como la riqueza, el poder, etc., no se pueden ni conservar ni utilizar bien sin los amigos (VIII, 1, 1155 a 1). La A. se distingue, en primer lugar, de las dos cosas a las cuales parece ser más afín, o sea, del amor y de la benevolencia. Se distingue del amor (φίλησις) en virtud de que éste es similar a una *afección* (*véase*) en tanto la amistad es similar a un *hábito* (*véase*). Así, pues, el amor también se puede dirigir a cosas inanimadas, en tanto que el reamor, que es inherente a la A., implica una elección que resulta de un hábito (VIII, 5, 117 b 28). El amor es acompañado por la excitación y el deseo, que son extraños a la A. Al contrario de la A., el amor es provocado por el gozo que otorga la vista de la belleza (IX, 5, 1166 b 30). La A., asimismo, se distingue de la benevolencia, ya que ésta puede dirigirse aun a personas desconocidas y también permanecer oculta; lo que no acaece con la A. (IX, 5, 1167 a 10). La A. es una especie de concordia, pero una concordia que no reposa en la identidad de las opiniones, sino más bien, como la concordia de las ciudades, en la armonía de las actitudes prácticas. A justo título se denomina "A. civil" a la concordia política (IX, 6, 1167 a 22). La A. es, así, ciertamente, una comunidad, en el sentido de que el amigo se comporta con el amigo como consigo mismo (IX, 12, 1171 b 32). Existen tantas especies de amistades como de comunidades, que son las partes de la sociedad civil: las existentes entre navegantes, entre soldados, entre los que efectúan cualquier trabajo común (VIII, 9, 1159 b 25). Puede existir también A. entre el amo y el esclavo, en el supuesto de que el esclavo sea considerado como un hombre y no como un mero instrumento animado. Solamente en las tiranías existe escasa amistad, o incluso nula, ya que en ellas no existe nada en común entre el que manda y el que obedece, y la amistad resulta tanto más fuerte cuanto mayor sea el número de las cosas comunes entre iguales (VIII, 11, 1161 b 5). Existen, asimismo, tantas A. como formas de amor: de padre a hijo, del joven al anciano, del marido a la esposa. Esta última es la forma más natural y en ella confluyen la utilidad y el placer (VIII, 12, 1161 b 11). El fundamento de la A. puede ser la utilidad recíproca, el placer o el bien. Pero mientras la A. fundada en la utilidad o el placer está destinada a concluir cuando el placer o la utilidad terminan, la A. fundada sobre el bien es la más estable y firme y, por lo tanto, la verdadera A. (VIII, 3, 1156 a 6 *ss.*). Este análisis aristotélico, que es el más bello y completo que la filosofía haya dado del fenómeno de la A., se engarza en los siguientes puntos: *1)* la A. es una determinada comunidad, o sea una participación solidaria de personas en actitudes, valores

o bienes determinados; *2)* la A. se halla en conexión con el amor y sigue sus formas, pero no se identifica con él; *3)* la A. se acerca más bien a la benevolencia y, por lo tanto, se encuentra ligada con los afectos positivos, que son los que implican solicitud, cuidado, piedad, etc. La A., concebida de tal manera, es, según Aristóteles, más amplia que el amor, que es limitado y está condicionado por el goce de la belleza. Y es diferente al amor, por su carácter activo y selectivo, lo que hace decir a Aristóteles que el amor es una *afección* (πάθος), o sea una modificación súbita, en tanto la A. es un hábito (como lo es la virtud), o sea una disposición activa y comprometida de la persona. Después de Aristóteles la A. encontró sus más grandes exaltadores en los epicúreos, que hicieron de ella uno de los pilares de su ética y de su conducta práctica. Pero en esta escuela adquiere un carácter aristocrático; constituye una de las manifestaciones de la vida del sabio y no es, como sostenía Aristóteles, inherente a las relaciones humanas como tales. En los testimonios epicúreos que nos han quedado, reaparecen algunas notas aristotélicas, ésta, por ejemplo: "La A. ha nacido de la utilidad, pero es un bien por sí misma. No es amigo el que busca siempre la utilidad, ni tampoco el que no la liga nunca con la A. El primero considera la A. como un tráfico ventajoso, pero el segundo destruye la confiada esperanza de ayuda, que también es parte importante de la A." (*Sent. Vat.*, 39-24, Bignone).

Con el predominio del cristianismo decae en la literatura filosófica la importancia de la amistad como fenómeno humano primario. El concepto más extendido y más importante resulta ser el del amor, el amor hacia el prójimo, falto de los caracteres selectivos y específicos que Aristóteles había reconocido en la A. En efecto, el "prójimo" es aquel con el que nos encontramos o que se encuentra en relación con nosotros, en la forma que fuere, como amigo o enemigo. La máxima aristotélica de la A. "comportarse con el amigo como consigo mismo", ver en él "otro sí mismo" (*Ét. Nic.*, IX, 9, 1170 b 5; IX, 12, 1171 b 32), es extendida por el cristianismo a todos los prójimos.

Amor (gr. ἔρως, ἀγάπη; lat. *amor, caritas*; ingl. *love*; franc. *amour*; alem. *Liebe*; ital. *amore*). Los significados de este término en el lenguaje común son múltiples, diferentes y contrastantes; e igualmente múltiples, diferentes y contrastantes son los que presenta en la tradición filosófica. Comenzaremos indicando los usos más corrientes del lenguaje común, a fin de seleccionarlos, ordenarlos y servirnos de ellos como criterio para seleccionar y ordenar los usos filosóficos del término mismo: *a)* la palabra A. designa, en primer lugar, la relación entre los sexos, cuando esta relación es selectiva y electiva y se halla acompañada, por lo tanto, por la amistad y por efectos positivos (solicitud, ternura, etc.). En este sentido, se distingue a menudo entre el A. y las relaciones sexuales de base puramente sensual, que se fundan no en la elección personal sino en el anónimo e impersonal deseo de relaciones sexuales. Pero a menudo el mismo lenguaje común extiende también a este tipo de relaciones la palabra A., como cuando se dice "hacer el A."; *b)* en segundo lugar la palabra A. designa una vasta gama de relaciones interpersonales, como cuando se habla del A. del amigo hacia el amigo; del padre hacia el hijo o recíprocamente, de los ciudadanos entre sí, de los cónyuges entre sí; *c)* en tercer lugar se habla del A. con referencia a cosas y objetos inanimados: por ejemplo, el A. al dinero, a los cuadros, a los libros, etc.; *d)* en cuarto lugar se habla del A. por objetos ideales: por ejemplo, el A. a la justicia; al bien, a la gloria, etc.; *e)* en quinto lugar se habla del A. por actividades o formas de vida: A. al trabajo, a la profesión, al juego, al lujo, a la diversión, etc.; *f)* en sexto lugar se habla del A. por comunidades o entes colectivos: por ejemplo, A. a la patria, al partido, etc.; *g)* en séptimo lugar se habla de A. al prójimo y de A. a Dios.

Es indudable que algunos de estos significados pueden eliminarse como impropios, ya que pueden expresarse y designarse más adecuadamente por otras palabras. Así: *a)* en lo que se refiere a la relación intersexual se puede llamar A. sólo cuando tiene una base electiva e implica el compromiso personal recíproco. Se podrá así evitar lla-

mar "A." a la relación sexual ocasional o anónima. En lo que se refiere a los usos indicados bajo la letra *c)* (o sea A. a objetos inanimados), resulta claro que aquí la palabra "A." se usa para designar un deseo de *posesión,* cuando tal deseo adquiere la forma dominante de la pasión. Y en lo que concierne a los usos indicados bajo la *d)* (A. a objetos ideales) es también evidente que la palabra "A." indica aquí cierto compromiso moral que señala límites y condiciones a la actividad del individuo. Por fin, en lo que se relaciona con la *e)* (A. a la actividad, etc.), la palabra "A." indica un determinado *interés* más o menos dominante, es decir, más o menos incorporado en la personalidad del individuo, o asimismo una "pasión". Por lo tanto, pueden considerarse como significados propios e irreductibles de la palabra "A." los usos indicados bajo las letras *a), b), f), g).* Estos usos revelan de inmediato algunas afinidades de significado, a saber: *1)* el A. designa en cada caso un tipo específico de relaciones humanas, caracterizado por la solidaridad y por la concordia entre los individuos que de él participan; *2)* el deseo, y particularmente el deseo de posesión, no es necesariamente constitutivo del A., ya que si es discutible si entra o no en el A. sexual, se debe excluir sin más en los significados expuestos en las letras *b), f), g)*; *3)* el carácter específico de la solidaridad y de la concordia constitutivos del A. no puede determinarse de una vez por todas, ya que resulta diferente conforme a las formas o las especies diferentes del A., e implica también diferentes grados de intimidad, de familiaridad y de forma emotiva. Por ejemplo, el A. entre hombre y mujer, el A. entre padre e hijo o el existente entre ciudadanos u hombres que se consideran como "prójimos", tienen diferentes fases biológicas, culturales y sociales y no se pueden reducir a un mismo tipo o forma de solidaridad, de concordia o de coparticipación emotiva. Por lo tanto, será necesario tener presente esta diversidad en la consideración del uso que del término han hecho los filósofos, ya que, a menudo, este uso se modela en uno o más tipos particulares de experiencia amorosa.

Los griegos vieron en el A. ante todo una fuerza unitaria y armonizadora y lo entendieron como fundamento del A. sexual, de la concordia política y de la amistad. Según Aristóteles (*Met.*, I, 4, 984 b 25 *ss.*), Hesíodo y Parménides fueron los primeros en sugerir que el A. constituye la fuerza que mueve las cosas y las lleva y las mantiene juntas. Empédocles llama A. a la fuerza que mantiene unidos los cuatro elementos, y discordia a la fuerza que los separa: el reino del A. es la *esfera,* la fase culminante del ciclo cósmico, en la cual todos los elementos quedan ligados dentro de la más completa armonía. En esta fase no existen ni el sol, ni la tierra, ni el mar, porque no hay otra cosa que un tono uniforme, una divinidad que goza de su soledad (*Fr.*, 27, Diels). Platón nos ha dado el primer estudio filosófico del A.: en él se recogen y conservan los caracteres del A. sexual, pero, al mismo tiempo se generalizan y se subliman. En primer lugar, el A. es conciencia, insuficiencia, necesidad y, a la vez, deseo de conquistar y conservar aquello que no se posee (*Conv.*, 200 a *ss.*). En segundo lugar, el A. se dirige hacia la belleza, que no es otra cosa que el anuncio y la apariencia del bien y es, por lo tanto, deseo del bien (*Ibid.*, 205 e). En tercer lugar, el A. es deseo de vencer a la muerte (como queda demostrado por el instinto de generar propio de todos los animales) y es, por ello, la ruta por la que el ser mortal intenta salvarse de la mortalidad, sin permanecer siempre igual, como es el ser divino, sino dejando tras sí, en vez de lo que envejece y muere, algo nuevo que se le asemeja (*Ibid.*, 208 a, b). En cuarto lugar, Platón distingue tantas formas del A. como formas de belleza, comenzando por la belleza sensible para terminar con la belleza de la sabiduría, que es la más alta de todas y cuyo A., la filosofía, es pues el más noble (*Ibid.*, 210 a *ss.*). El *Fedro* es justo un intento de demostrar la ruta por la que el A. sensible puede resultar *amor de sabiduría,* o sea filosofía, y el delirio erótico convertirse en virtud divina, que aleja al hombre de los modos de vida común y lo lleva a la difícil búsqueda dialéctica (*Fedro,* 265 b *ss.*). Esta doctrina platónica del A., en la medida en que contiene los elementos

de un análisis positivo del fenómeno, nos ofrece también el modelo de una metafísica del A. que habría de ser adoptada en muchas ocasiones por la historia de la filosofía. Aristóteles, en cambio, se detiene en las consideraciones positivas del A. Para él el A. es el A. sexual o el afecto entre consanguíneos o personas ligadas por una relación solidaria; es, asimismo, la *amistad* (*véase*). En general, el A. y el odio, como todas las otras afecciones del alma pertenecen, no a ésta como tal sino al hombre en cuanto compuesto de alma y cuerpo (*De An.*, I, 1, 403 a 3) y por lo tanto resultan menores cuanto menor sea la unión de alma y cuerpo (*Ibid.*, I, 4, 408 a 25). Aristóteles, por lo demás, reconoce ese fundamento de deseo, imperfección o deficiencia, que Platón había destacado refiriéndose al A. La divinidad, nos dice, no tiene necesidad de amistad ya que halla su propio bien en sí misma, mientras que el bien nos viene de otro (*Ét. Eud.*, VII, 12, 1245 b 14). El A. es, por lo tanto, un fenómeno humano y no nos debe sorprender que Aristóteles omita hacer uso de él en su teología. El A. es una afección, o sea una modificación pasiva, en tanto que la amistad es un hábito, o sea una disposición activa (*Ét. Nic.*, VIII, 5, 1157 b 28). En el A. se unen la tensión emotiva y el deseo: nadie es invadido por el A. si no ha sido primeramente conmovido por el gozo de la belleza; pero este gozo por sí mismo no es todavía A., pues éste existe solamente si se desea el objeto amado cuando está ausente o si se lo anhela cuando está presente (*Ibid.*, IX, 5, 1167 a 5). El A., que se encuentra ligado al placer, puede comenzar y terminar rápidamente pero puede también dar lugar a la voluntad de vivir juntos, y en este caso adquiere la forma de la amistad (*Ibid.*, VIII, 3, 1156 b 4). Si el análisis aristotélico del A. se encuentra exento de referencias metafísicas y teológicas, es necesario recordar que la ordenación finalista del mundo y la teoría del primer motor inmóvil conducen a Aristóteles a decir que Dios, como primer motor, mueve otras cosas "como objeto de A.", o sea como término del deseo que las cosas tienen para lograr la perfección de él (*Met.*, XII, 7, 1072 b 3). Esta característica sería ampliamente aceptada por la filosofía medieval. Al término de la filosofía griega, el neoplatonismo adoptó la noción del A. no para definir la naturaleza de Dios, sino para indicar una de las fases de la ruta que conduce a Él. El Uno de Plotino no es A., ya que es una unidad inefable, superior a la dualidad del deseo (*Enn.*, VI, 7, 40); el A. es el camino preparatorio que conduce a la visión de Él, ya que el objeto del A., según la doctrina de Platón, es el bien y el Uno es el bien supremo (*Ibid.*, VI, 7, 22). El Uno, por lo tanto, es el verdadero término y el objeto último e ideal de todo A., porque el hombre no se une a Él por la vía del A. sino por la vía de una intuición, una visión, en la cual el vidente y el visto se funden y se unifican (*Ibid.*, VI, 9, 11).

El cristianismo transforma la noción del A.; por un lado se lo entiende como una relación o un tipo de relaciones que debe extenderse a todos los "prójimos"; por otro lado, se transforma en un mandamiento que no tiene conexión con las situaciones de hecho, que se propone transformar estas situaciones y crear una comunidad que aún no existe, pero que deberá transformar a los hombres en hermanos: el reino de Dios. El A. al prójimo se convierte en la orden de no-resistencia al mal: "Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen" (*Mateo* V, 44); y la parábola del buen Samaritano (*Lucas* X, 29 *ss.*) tiende a definir a la humanidad no en sentido general, sino en particular, a la que debe dirigirse el A., como toda persona con la que se tenga contacto y que, como tal, apela a la solicitud y al A. del cristiano. Por lo demás, en la concepción cristiana Dios mismo responde al A. de los hombres con el A., porque su atributo fundamental es el de "Padre". Las *Epístolas* de San Pablo, al identificar el reino de Dios con la Iglesia y al considerar ésta como "un solo cuerpo en Cristo" del que los cristianos son los miembros (*Romanos* XII, 5 *ss.*), hacen del A. (la caridad, ἀγάπη) la condición de la vida cristiana, ya que es el vínculo de la comunidad religiosa. Sin él, los demás dones del Espíritu, como la profecía, la ciencia, la fe, nada significan. "La caridad todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera,

todo lo tolera... Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad, pero la más excelente de ellas es la caridad (I *Corintios* XIII, 7-13). La elaboración teológica que el cristianismo formuló en el periodo de la Patrística no utilizó desde el principio la noción del A. En los grandes sistemas de la Patrística oriental (Orígenes, San Gregorio de Nisa) la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, es considerada como una potencia subordinada de carácter incierto; de allí surgen las frecuentes disputas trinitarias que el Concilio de Nicea (325) no consiguió eliminar del todo. Solamente por obra de San Agustín, que identifica el Espíritu Santo con el A. (en tanto que Dios Pádre es el Ser y Dios Hijo la Verdad), se introduce éste explícitamente en la propia esencia divina y resulta un concepto teológico, además de moral y religioso. El A. de Dios y el A. al prójimo se unen en San Agustín hasta formar casi un único concepto. Amar a Dios significa amar al A.; pero, dice San Agustín, "no se puede amar al A., sino se ama a quien ama". No es A. lo que no ama a nadie. El hombre, por lo tanto, no puede amar a Dios, que es el A., sino ama a los otros hombres. El A. fraterno entre los hombres "no sólo deriva de Dios, sino que es Dios mismo" (*De Trin.*, VIII, 12): es la revelación de Dios, en uno de sus aspectos esenciales, a la conciencia de los hombres. En San Agustín, la noción del A. sigue siendo la de los griegos: una especie de relación, unión o vínculo que liga a un ser con otro; casi "una vida que une o tiende a unir a dos seres, al amante y lo que se ama" (*Ibid.*, VIII, 6).

Las notas agustinianas reaparecen con frecuencia a lo largo del desarrollo de una de las principales corrientes de la escolástica medieval: el *agustinismo* (*véase*), desde Scoto Erígena hasta Duns Scoto. Scoto Erígena afirma: "El A. es la conexión y el vínculo, por medio del cual la totalidad de las cosas se halla unida en inefable amistad y en indisoluble unidad... A justo título Dios es denominado A., porque es causa de A. y el A. se difunde a través de todas las cosas y a todas las recoge y une y las lleva de nuevo a su inefable punto de partida: el movimiento de A. de cada criatura tiene su término en Dios" (*De Divis. Nat.*, 1, 76). Y Duns Scoto sostiene que Dios genera al Verbo, al conocer su propia esencia y exhala al Espíritu Santo *amando* esta esencia. De tal modo, el A. eterno es el origen y la causa de toda comunicación de la esencia divina, y aunque este acto no sea "natural" por tratarse de un acto de voluntad, es siempre necesario (*Op. Ox.*, I, dist. 10, q. 1, n. 2). En la corriente mística (*véase* MISTICISMO) hallamos afirmaciones análogas; en cambio, en la corriente aristotélica es mucho más restringido el uso teológico de la noción de A., y se prefiere ilustrar la naturaleza divina a partir de los conceptos de ser, sustancia y causalidad. La Escolástica acepta las afirmaciones aristotélicas acerca de la amistad, modificadas oportunamente, de tal modo que resulten adecuadas para caracterizar la naturaleza del A. cristiano (*caritas*). Así, Santo Tomás afirma que es común a cada naturaleza poseer alguna inclinación, el apetito natural o el amor. Esta inclinación es diversa en las diferentes naturalezas y hay, por lo tanto, un A. *natural* y un A. *intelectual*. El A. natural es asimismo un recto A., ya que se trata de una inclinación que Dios ha puesto en los seres creados; empero el A. intelectual, que es caridad y virtud, es más perfecto que el primero y, por lo tanto, al agregársele, lo perfecciona (*S. Th.*, I, q. 60, a. 1). El A. intelectual, o sea la caridad, es definido por Santo Tomás como "la amistad del hombre hacia Dios", entendiéndose por "amistad", conforme al significado aristotélico, el A. unido a la benevolencia (*amor benevolentiae*), o sea, aquel que quiere el bien del que se ama y no quiere apropiarse simplemente del bien que se halla en la cosa amada (*amor concupiscientiae*) como sucede a quien ama al vino o a los caballos. Pero la amistad no sólo supone la benevolencia, sino también el mutuo A. y de tal manera se funda en una determinada comunión que, en el caso de la caridad, es la del hombre con Dios, que nos comunica Su beatitud (*Ibid.*, II, 2, q. 23, a. 1). Esta comunión es, según Santo Tomás, lo propio del A.: una especie de unión o vínculo (*unio vel nexus*) de naturaleza afectiva, que es similar a

la unión sustancial, en cuanto que el que ama se comporta hacia el amado como hacia sí mismo. Es también el efecto del A. una unión *real*; pero se trata de una unión que no altera o corrompe a los que se unen, sino que se mantiene dentro de los límites oportunos o convenientes: por ejemplo, hace que hablen o dialoguen juntos o se reúnan en forma semejante (*Ibid.*, II, 1, q. 28, a. 1, ad. 2º). En cuanto "amar" significa querer el bien de alguien, el A. pertenece a la voluntad de Dios y la constituye. Pero el A. de Dios es diferente del humano, porque en tanto este último no crea la bondad de las cosas sino que la encuentra en el objeto que lo suscita, el A. de Dios infunde y crea la bondad en las cosas mismas (*Ibid.*, I, q. 20, a. 2).

En el platonismo renacentista retorna la especulación teológica acerca del A., pero acentúa la reciprocidad del A. entre Dios y el hombre, conforme a la tendencia, propia del Renacimiento, a insistir sobre el valor y la dignidad del hombre como tal. Marsilio Ficino afirma que el A. es el vínculo de unión del mundo y tiende a abolir la indignidad de la naturaleza corpórea, que es rescatada por la solicitud de Dios (*Theol. Plat.*, XVI, 7). El hombre no podría amar a Dios si Dios mismo no lo amase; Dios se dirige al mundo y mediante un libre acto de A. lo toma a su cuidado y le da vida y acción. El A. explica tanto la libertad de la acción divina como la de la acción humana, ya que es libre y nace espontáneamente de la libre voluntad (*In Conv. Plat. de Am. Comm.*, V, 8). Los mismos acentos vuelven a escucharse en los *Diálogos de A.* de León Hebreo, que tuvieron vasta difusión en la segunda mitad del siglo XVI. Pero también el *naturalismo* renacentista vuelve a veces a concebir el A. como fuerza metafísica y teológica. Campanella considera que las tres categorías del Ser (o sea los principios constitutivos del mundo) son el Poder, la Sabiduría y el A. (*Met.*, VI, pról.). El A., en efecto, pertenece a todos los entes, porque todos aman su ser y desean conservarlo (*Ibid.*, VI, 10, a. 1). En las tres categorías, la relación de un ser consigo mismo procede a su relación con otro; puede ejercerse una fuerza sobre otro ser sólo en cuanto se la ejerce sobre sí mismo; así se puede amar y conocer a otro ser sólo cuando se conoce y se ama uno a sí mismo (*Ibid.*, II, 5, 1, a. 13). En todas las cosas finitas las tres categorías se mezclan con sus contrarios: el poder con la importancia, la sabiduría con la ignorancia, el A. con el odio. Solamente en Dios, que es infinito, se excluyen tales contrarios y los tres existen en su pureza y absolutez (*Ibid.*, VI, proem.). Se trata, según se ve, de notas que nos recuerdan las agustinianas. Y en realidad, es posible considerar el uso metafísico y teológico de la noción de A., en la tradición filosófica, como un producto del agustinismo; por lo menos hasta el romanticismo, a partir del cual esta noción adquiere nuevamente un sentido panteísta, cuyo precedente más importante es Spinoza. Además, es necesario tener presente que el uso teológico de la noción de A. implica no sólo que Dios sea *objeto* de A. (lo que no niega ninguna concepción cristiana de la divinidad), sino que Él mismo ame: lo que significa una cosa completamente diferente y que justo hallamos sólo en el agustinismo, en el romanticismo y en algunas concepciones tales como las de Feuerbach o las del positivismo moderno, que tienden a identificar a Dios con la humanidad. En realidad el A., en su concepto clásico, modelado sobre la experiencia humana, tiene como primordial condición la carencia y, por tanto, el deseo y la necesidad, de aquello que se ama; difícilmente puede ser, por lo tanto, atribuido a Dios, que en su totalidad e infinitud se sustrae a toda deficiencia. La concepción panteísta del A. en Spinoza, Schelling y Hegel, por ejemplo, resuelve esta dificultad sólo mediante la interpretación del A. como unidad o conciencia de la unidad, es decir, en una forma que no es posible comparar con un tipo cualquiera de experiencia amorosa. Sea o no consciente de sí, la unidad no tiene nada que ver con el A. y es más bien la negación de éste, ya que excluye la relación y la comunidad que constituyen al A. en todas sus manifestaciones. Es evidente que donde hay una sola cosa no existe ni amante ni amado.

Es posible referir a la tradición agustiniana las famosas palabras de Pascal:

"El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de los cristianos, es un Dios de A. y de consolación, es un Dios que llena el alma y el corazón de aquellos que Él posee y les hace sentir interiormente la propia miseria y Su misericordia infinita" (*Pensées*, 556, Brunschvicg). Pero es dudoso que en éste o en textos similares de Pascal pueda verse algo más que la noción de que Dios es, en primer lugar y sobre todo, objeto de A. Malebranche, por su parte, afirma que Dios ha creado al mundo "para procurarse un honor digno de Él" (*Recherche de la vérité*, IX) y hace decir al Verbo: "La causa de todo, tanto del bien como del mal, es mi poder... por lo tanto, me debes amar sólo a mí, porque sólo yo produzco en ti los placeres que experimentas por todo lo que sucede en tu cuerpo" (*Méditations chrétiennes*, XII, 5), palabras que parecen excluir la doctrina de Dios como A.

Son importantes las notas de Descartes en torno al fenómeno del A. llevado a la escala humana. "El A. —nos dice— es una emoción del alma, producida por el movimiento de los espíritus vitales, que la incita a juntarse voluntariamente con los objetos que le parecen convenientes." Al ser producido por los espíritus, el A., que es una afección y depende del cuerpo, se hace diferente del juicio que también induce al alma, en su libre voluntad, a unirse con las cosas que cree buenas (*Pass. de l'âme*, II, 79). El A. se distingue asimismo del deseo, que se dirige hacia el futuro; el A., en cambio, permite considerarnos súbitamente unidos con aquello que amamos "de manera tal que imaginamos un todo del que somos sólo una parte y del que la cosa amada es la otra parte" (*Ibid.*, 80). Descartes rechaza la distinción medieval entre A. de concupiscencia y A. de benevolencia porque, según nos dice, esta distinción se refiere a los efectos del A., pero no a su esencia; en cuanto nos encontramos unidos voluntariamente con cualquier objeto, de la naturaleza que sea, tenemos por él un sentimiento de benevolencia, que es uno de los principales efectos del A. (*Ibid.*, 81). Hay, sin embargo, varias especies de A., referidas a los diferentes objetos que podemos amar: el A. que un hombre ambicioso tiene por la gloria, el pobre por el dinero, el ebrio por el vino, un hombre brutal por una mujer que desea violar, el hombre de honor por el amigo o por la mujer y un buen padre por sus hijos, son especies diferentes de A. y, no obstante, similares. Las primeras son A. sólo de la posesión de los objetos a los que se dirige la emoción y no son A. de los objetos en sí mismos; las otras, en cambio, se dirigen hacia estos objetos mismos deseándoles el bien (*Ibid.*, 82). La amistad tiene también esta naturaleza; además la amistad se halla ligada a la estima de la persona amada, y por ello no se puede tener amistad por una flor, un pájaro o un caballo, sino solamente por los hombres (*Ibid.*, 83). Por lo general, si estimamos el objeto del A. menos que a nosotros mismos, sólo tenemos por él un simple *afecto* (*véase*); si lo estimamos como a nosotros mismos sentimos *amistad* y si lo estimamos más que a nosotros mismos sentimos devoción. El principal objeto de esta última es, obviamente, Dios, pero también puede dirigirse a la patria, a la ciudad y a cualquier hombre que estimemos mucho más que a nosotros mismos (*Ibid.*, 83). La misma línea sigue el análisis de Hume, según el cual el A. es una emoción indefinible, pero cuyo mecanismo puede entenderse. Su causa es siempre un ser pensante (ya que no se pueden amar objetos inanimados) y el mecanismo por el cual esta causa obra tiene una doble conexión: una conexión de ideas —entre la idea de sí y la idea del otro ser pensante— y una relación emotiva entre la emoción del A. y la del orgullo (que es la emoción que nos pone en relación con nuestro yo); o entre la emoción del odio y la de la humildad (*Diss. on the Passions*, II, 2). Por lo general los escritores del siglo XVIII insisten acerca de la relación del A. con la benevolencia; que es el rasgo que ya había destacado Aristóteles a propósito de la amistad. Leibniz ha expresado en forma bien clara otra noción del A., que sería repetida en numerosas ocasiones por la literatura del siglo XVIII: "Cuando se ama sinceramente a una persona —nos dice (*Op. Phil.*, ed. Erdmann, pp. 789-790)—, no se busca el propio beneficio ni un placer separado del de la persona ama-

da, sino que se busca el propio placer en la satisfacción y en la felicidad de esta persona y si esta felicidad no placiera por sí misma sino a causa de la ventaja que podría resultar para nosotros, no se trataría ya de un A. sincero y puro. Es necesario, pues, que pueda encontrarse un placer inmediato en esta felicidad y sentir dolor ante la infelicidad de la persona amada, ya que aquello que da placer inmediato por sí mismo es también deseado por sí mismo, pues constituye (al menos en parte) la finalidad de nuestros propósitos y es algo que entra en nuestra propia felicidad y nos da satisfacción." Esta noción del A., según Leibniz, elimina el contraste entre dos verdades, o sea entre aquella que enuncia la imposibilidad de desear cosa alguna aparte de nuestro propio bien y aquella que dice que no hay A. sino sólo cuando buscamos el bien del objeto amado por sí mismo y no en beneficio nuestro. Según Leibniz, esta noción tiene también la ventaja de ser común al A. divino y al A. humano porque expresa todo tipo de A. "no mercenario" como es, por ejemplo, la *caritas* o "benevolencia universal" (*Op. Phil.*, p. 218). De esto resulta que en dicho sentido el A. puede dirigirse sólo a "aquello que es capaz de placer o de felicidad"; de tal manera no se puede decir, sino metafóricamente, que amamos las cosas inanimadas que nos placen (*Nouv. Ess.*, II, 20, 4). Afirmaciones de esta naturaleza son muy frecuentes en los escritores del siglo XVIII. Wolff dice que el A. es "la disposición del alma para gozar de la felicidad de los demás (*Psichol. empirica*, § 633). Y Vauvenargues afirma: "El A. es complacerse en el objeto amado. Amar una cosa significa complacerse en su posesión, en su gracia, en su aumento, temer su privación, sus decaimientos, etc." (*De l'esprit humain*, § 24).

Ninguno de los escritores del siglo XVIII pone en duda el fundamento sensible del A., fundamento que lo diferencia de la amistad. Así, por ejemplo, dice Vauvenargues: "En la amistad, el espíritu es el órgano del sentimiento, en el A. son los sentidos" (*Ibid.*, 36). Y Kant parece admitir este supuesto al distinguir con precisión el A. sensible o "patológico" del A. "práctico" o sea moral, que está dirigido por la máxima cristiana "Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo". Según Kant, el A. de Dios como inclinación es imposible, porque Dios no es un objeto de los sentidos. Y un A. semejante hacia los hombres es perfectamente posible, pero no puede ser ordenado, ya que nadie puede amar a otro por precepto. "Amar a Dios" puede significar, por lo tanto, solamente "seguir *voluntariamente* sus mandatos", y "amar al prójimo" solamente "poner en práctica *voluntariamente* todos los deberes hacia él", pero aquí la palabra "voluntariamente" expresa que la máxima cristiana no impone más que una aspiración a este A. práctico, sin que pueda lograrse por parte de los seres finitos. En efecto, sería inútil y absurdo "mandar" aquello que se hace "voluntariamente"; por lo tanto, el precepto evangélico presenta la intención moral en su perfección total "como un ideal de santidad que no puede lograr ninguna criatura y que, sin embargo, constituye el modelo al cual debemos procurar acercarnos en un progreso ininterrumpido, pero infinito" (*Crít. R. Práct.*, I, I, cap. 3) (*véase* FANATISMO).

La doctrina de Spinoza presenta dos conceptos del A., en el segundo de los cuales sería utilizado por los románticos. En primer lugar, el A. como toda otra emoción (*affectus*) es una afección del alma (*passio*) y precisamente consiste en la alegría acompañada por la idea de una causa externa (*Eth.*, III, 13 esc.). En este sentido se debe decir, hablando propiamente, que Dios "no ama a nadie, ni tiene odio a nadie. Pues Dios no es afectado pr ningún afecto" (*Ibid.*, V, 17 corol.). Pero existe además un "A. intelectual de Dios" que es la concepción de todas "las cosas como contenidas en Dios y como necesidad de la naturaleza divina... bajo la especie de la eternidad... y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios" (*Ibid.*, V, 29 scol., 32 corol.). Este A. intelectual es el único eterno y es aquel con el cual Dios se ama a sí mismo, ya que el A. intelectual de la mente hacia Dios es parte del A. infinito con el cual Dios se ama a sí mismo. "De aquí se sigue —dice Spinoza— que Dios, en cuanto se ama a sí mismo, ama a los hombres y, por

consecuencia, que el A. de Dios a los hombres y el A. intelectual del alma a Dios es uno y lo mismo" (*Ibid.*, V, 36 corol.). Este A. es lo que en los libros sagrados se llama "gloria" y es lo que nos otorga nuestra salvación o beatitud o libertad (*Ibid.*, scol.). Es evidente que no se trata ya de un afecto ni de una emoción en el sentido que Spinoza había dado a tales términos; es la pura contemplación de Dios, ya que la mente que contempla a Dios no es otra cosa que un atributo de Dios; este A. no es otro que la contemplación que Dios tiene de sí, como unidad de sí mismo y del mundo. Aquí el concepto del A. cesa de referirse a la experiencia humana y se convierte en el concepto metafísico de la unidad de Dios consigo mismo y con el mundo, por lo tanto, con todas las manifestaciones del mundo, comprendidos los hombres.

Este concepto llega a ser central y dominante en el *romanticismo* (*véase*) de la primera mitad del siglo XIX, cuyo eje es la tentativa de demostrar la unidad (esto es, la total identidad e intimidad) de lo finito y del Infinito. Schleiermacher hace de esta unidad el fundamento de la religión en tanto se revela bajo la forma del sentimiento. Fichte, Schelling y Hegel hacen de la misma unidad, que ellos consideran como principio de la razón, el fundamento de la filosofía. Pero justo esta unidad permitió a los románticos elaborar una teoría del A., según la cual el A. mismo, aun dirigiéndose a cosas o criaturas finitas, ve o escoge en ellas las expresiones o los símbolos del Infinito (o sea de lo Absoluto o de Dios). En efecto, para la unidad de lo finito y del Infinito, la aspiración al Infinito puede llegar a su satisfacción aun en el mundo finito, por ejemplo, en el A. hacia la mujer. A., poesía, unidad de finito y de Infinito y *sentimientos* de esta unidad resultan sinónimos para los románticos. Friedrich Schlegel es quizá quien mejor ha expresado estos conceptos. "La fuente y el alma de todas las emociones —nos dice— es el A.; y el espíritu del A. debe hallarse presente siempre en la poesía romántica, ya sea invisible o visible... Las pasiones galantes que la poesía de los modernos, desde el epigrama hasta la tragedia, no puede eludir, resultan el grado mínimo de aquel Espíritu o, según los casos, la letra extrínseca del mismo o cualquier cosa no amable y privada de amor. No, es el Soplo divino el que nos conmueve en los sonidos de la música, que no se deja tomar por la fuerza ni aprehender mecánicamente, sino que atrae amablemente por la belleza mortal que en ella vela; también las palabras mágicas de la poesía pueden hallarse penetradas y animadas por su fuerza. Pero en la poesía donde no está o no está plenamente, no existe en efecto. Es una Sustancia infinita y no adhiere y no dirige su interés solamente a las personas, a las ocasiones, a las situaciones o a las tendencias individuales; para el verdadero poeta, todo esto, aun en el caso de que su alma se hallara íntimamente presa, es solamente el indicio del Altísimo, del Infinito, es el jeroglífico del único eterno A. y de la sagrada plenitud de la naturaleza formadora" (*Prosaischen Jugendschriften* ["Escritos juveniles en prosa"], ed. Minor, II, p. 371). La poesía resulta así algo análogo al A. y el A. como anhelo de lo Infinito, esto es, de Dios, del Universo, de lo Eterno, puede apagarse y encontrar su paz en lo finito, en las criaturas del mundo. En los *Discípulos de Sais* de Novalis, Jacinto, que había partido en búsqueda de Isis, diosa velada, termina por hallar bajo el velo de la diosa a Florecilla de rosa, o sea a la joven amada que había abandonado para ir en busca de Sais. El sentimiento y, en particular, el A. revela el último misterio del Universo. Hegel ha expresado en las fórmulas más rigurosas y densas este concepto del amor. Ya en uno de sus escritos juveniles de inspiración romántica, cuyos supuestos están precisamente en Schleiermacher y F. Schlegel (Nohl, *Hegels theologische Jugendschr.* ["Escritos juveniles teológicos de Hegel"], pp. 379 *ss.*, trad. en De Negri, *Princ. di Hegel*, pp. 18 *ss.*), el "verdadero A." se identifica con la "verdadera unificación", que tiene lugar sólo "entre vivientes que son iguales en poder" y que en todo y por todo viven el uno para el otro y, por lo tanto, en ningún aspecto están muertos el uno para el otro. El A. es un sentimiento infinito por el cual "el viviente siente al viviente". Los amantes "son un viviente ple-

no". Son recíprocamente independientes sólo en cuanto "pueden morir". El A. es superior a todas las oposiciones y a toda multiplicidad. Estas notas románticas vuelven a aparecer en las obras de madurez de Hegel. "El A. —nos dice— expresa en general la conciencia de mi unidad con otro, y de tal manera yo, por mí mismo, no me encuentro aislado, sino que mi autoconciencia se afirma sólo como renuncia a mi ser para sí y a través de saberme como la unidad de mí con otro o del otro conmigo" (*Fil. del der.*, § 158, adición). "La verdadera esencia del A. —dice todavía Hegel en sus *Lecciones de estética*— consiste en abandonar la conciencia de sí, en el olvidarse en otro de uno mismo y, aún más, en el reencontrarse y poseerse verdaderamente en este olvido' (*Vorles. über die Aesthetik*, ed. Glockner, II, p. 149). El A. es "identificación del sujeto con otra persona"; es "el sentimiento por el que dos seres no existen más que en una unidad perfecta y ponen en esta identidad toda su alma y el mundo entero" (*Ibid.*, p. 178). "Esta renuncia a sí mismo para identificarse con otro, este abandono en el cual el sujeto encuentra todavía la plenitud de su ser, constituye el carácter *infinito* del A." (*Ibid.*, p. 179). Desde este punto de vista, Hegel dice también que la muerte de Cristo es "el A. más alto", en el sentido de que expresa "la identidad de lo divino y de lo humano"; y es así "la intuición de la unidad en su grado absoluto, la más alta intuición del A." (*Phil. der Religion* ["Filosofía de la religión"], ed. Glockner, II, p. 304). Esta noción romántica que ve en el A. la totalidad de la vida y del universo bajo la forma de un "sentimiento infinito" que es fin en sí mismo, se vuelve a encontrar en toda la tradición literaria del Romanticismo y especialmente en la narrativa, comenzando por la *Lucinda* de Schlegel. Puede decirse que esta misma noción ha penetrado también en el estilo y en la vida de los pueblos occidentales hasta nuestros días; aún hoy el adjetivo "romántico" parece ser el más apto para definir la naturaleza de un sentimiento exaltado y que tiende a hacerse infinito, en el cual el aspecto espiritual y el aspecto sensual se entrelazan y limitan mutuamente, dando lugar a vicisitudes interiores que nos complacemos en seguir en detalle, exagerando su valor y su importancia. Forma parte también del A. romántico, ya que su propio objeto es lo infinito, o mejor, la infinita unidad e identidad, la insistencia del A. como aspiración, deseo o anhelo, que en vez de encontrar satisfacción en el acto sexual, teme disminuirse o debilitarse por este acto y tiende a evitarlo. La "lejanía" es considerada por los románticos como un medio que favorece los sueños voluptuosos; por lo tanto, el A. romántico se enfría por lo general ante la presencia del objeto amado.

Pero la concepción romántica del A. se encuentra también en filosofías y direcciones diferentes del romanticismo o por lo menos que no comparten todos sus caracteres. Schopenhauer distingue con precisión el A. sexual (ἔρως) y el A. puro (ἀγάπη). El A. sexual es simplemente la emoción de la que se sirve el "genio de la especie" para favorecer la obra oscura y problemática de la propagación de la especie (*Metaf. del A. sexual*). Pero el "genio de la especie" no es más que la ciega, maligna y desesperada "voluntad de vivir", que constituye la sustancia del universo, su "nóumeno". El A. sexual es, pues, sólo la manifestación en forma fenoménica y, por lo tanto, bajo la apariencia de la diversidad y de la multiplicidad de los seres vivientes, de la única fuerza que rige al mundo. En cuanto al A. puro no es más que compasión, y ésta es el conocimiento del dolor de los demás. Pero el dolor de los demás es también el dolor del mundo, el dolor de la misma voluntad de vida dividida en sí misma y luchando contra sí misma en sus manifestaciones fenoménicas, más allá de las cuales el A. como compasión es la percepción de la unidad fundamental (*Die Welt*, I, § 67). De tal manera, en la teoría de Schopenhauer persiste la noción romántica del A. como sentimiento de la unidad cósmica. Y también subsiste en el análisis de uno de sus discípulos, Eduard von Hartmann, quien la hace más explícita al afirmar que el A. es la *identificación* del amante y del amado; una especie de ensanchamiento del egoísmo mediante la absorción de un yo por parte del otro yo, por lo que el sentido más profundo

del A. consiste en tratar al objeto amado como si fuera, en su esencia, idéntico al yo que ama. Si no existiera esta unidad y esta identidad, afirma Hartmann, el A. mismo sería una ilusión. Pero Hartmann considera que no se trata de una ilusión porque la identidad que el A. se propone o realiza por lo menos en parte, es la identidad del Principio inconsciente, de la Fuerza infinita que rige al mundo (*Phänomenologie des sittliche Bewusstseins* ["Fenomenología de la conciencia moral"], 1879, p. 793).

Podemos decir, en líneas generales, que todas las teorías que reducen el A. a una fuerza única y total, o que de un modo u otro lo hacen derivar de una fuerza semejante, participan, en alguna medida, de la noción romántica del A. como unidad e identidad. En este aspecto se debe reconocer un trasfondo romántico aun en la teoría de Freud, según la cual el A. es la especificación y la sublimación de una fuerza instintiva originaria, la *libido*. La *libido* no es el impulso sexual específico (o sea dirigido hacia un individuo por uno del otro sexo), sino simplemente la tendencia a la producción y a la reproducción de sensaciones voluptuosas relacionadas con las denominadas "zonas erógenas"; tendencia que se manifiesta desde los primeros instantes de la vida humana. El impulso sexual específico es una formación tardía y compleja, formación que, por lo demás, no llega nunca a ser completa, como lo demuestran las perversiones sexuales, numerosas y variadas. Estas perversiones no son, por lo tanto, según Freud, desviaciones de un impulso primitivo normal, sino modos de comportamiento que se remontan a los primeros instantes de la vida, que se sustrajeron a un desarrollo normal y se han fijado en la forma de una fase primitiva (*véase* PSICOANÁLISIS). Las formas superiores del A. se desarrollan, según Freud, de la *libido*, mediante la *inhibición* y la *sublimación*. La primera tiene la misión de mantener la *libido* dentro de los límites compatibles con la conservación de la especie; y de ella proceden las emociones morales, en primer lugar las de vergüenza, pudor, etc., que tienden a inmovilizar y contener las manifestaciones de la *libido*. Las neurosis tienen sus raíces en las inhibiciones de la *libido* y en sus contenidos objetivos. En cambio, la sublimación es el resultado de separar la *libido* de su contenido primitivo, o sea de la sensación voluptuosa y de los objetos que con ella se relacionan, para concentrarse sobre otros objetos, que de este modo serán amados por sí mismos, independientemente de su capacidad de producir sensaciones voluptuosas. Según Freud, todos los progresos de la vida social, el arte, la ciencia y la civilización en general, por lo menos cuando tales progresos dependen de factores psíquicos, se fundan en la sublimación de la *libido*. Para Freud todas las formas superiores del A. no son más que sublimaciones de la *libido* inhibida. De tal manera, la teoría freudiana del A. parece plantear una única alternativa: el primitivismo social por una parte, el ascetismo total, por la otra; ya que las formas generales del A. y en general de la actividad humana, no podrían producirse sino al precio de la inhibición y de la sublimación de la *libido*. Esta alternativa nos parece falsa en los hechos y muy inquietante desde el punto de vista moral. Pero quizá lo más grave de la doctrina de Freud sea que no contiene elemento alguno capaz de explicar la *elección*, presente en todas las formas del A., y que falta por completo en los comportamientos instintivos que son ciegos y anónimos. Sin embargo, el mismo Freud insiste acerca del valor de la elección en su crítica del *A. universal*. "Algunas personas —dice Freud— se independizan del consentimiento del objeto por medio de un desplazamiento del valor, es decir, trasladando sobre su propio amor el esfuerzo unido primitivamente al hecho de ser amado; se protegen de la pérdida de la persona amada tomando por objetos de su A. no ya a seres determinados, sino a todos los seres humanos, en igual medida; evitan, por fin, las peripecias y las decepciones inherentes al A. genital, desviándolo de su finalidad sexual, y transformando los impulsos instintivos en un sentimiento de *finalidad inhibida*. La vida interior que se crean por este medio, esa manera tierna, igual y desprovista de sentimiento, inaccesible a toda influencia, no guarda mucha semejanza

exterior, aunque proceda de ella, sin embargo, con la vida amorosa genital, con sus agitaciones y sus tempestades" (*Civilisation and its Discontents*, p. 69; trad. esp.: *Malestar en la civilización*, Santiago de Chile, 1933, ed. extra, pp. 67-68). Las objeciones que Freud formula a este tipo de A. son dos: "en primer lugar, un A. que no hace elección, nos parece que pierde una parte de su propio valor en tanto que se muestra injusto para con su objeto; en segundo término, no todos los seres humanos son dignos de ser amados. Si amo a otro —dice Freud—, éste debe ser acreedor a ello por algún título... Él merece mi A. cada vez que por aspectos singularmente importantes se me parece de tal manera que yo pueda en él amarme a mí mismo. Lo merece si es de tal manera más perfecto que yo que me ofrece la posibilidad de amar en él mi propio ideal; debo amarlo si acaso es el hijo de un amigo, porque el dolor de un amigo, si le sucede una desgracia, sería también mi dolor y debería compartirlo. Por el contrario, si me es desconocido, si acaso no me atrae por ninguna cualidad personal y no ha desempeñado ningún papel en mi vida afectiva, me es sumamente difícil sentir afecto por él. Haciéndolo cometería aún una injusticia, ya que todos los míos aprecian mi A. por ellos como una preferencia y resultaría injusto acordar a un extraño idéntico favor. Ahora, si debo repartir cuerdamente los sentimientos de ternura que experimento entre el Universo entero... con toda seguridad no podría acordarle tanto cuanto la razón me autorizara a guardar para mí mismo" (*Ibid.*,; trad. esp., pp. 68-79). En conclusión, "el mandamiento 'ama a tu prójimo como a ti mismo' proporciona a la vez la medida de defensa más fuerte contra la agresividad y el ejemplo mejor y más claro de los procedimientos antipsicológicos del *super-yo* colectivo. Este mandamiento es inaplicable, una inflación de esta manera grandiosa del A. no logra más que rebajar su valor, pero no descartar el peligro" (*Ibid.*, trad. esp., p. 134). Estas consideraciones presuponen de manera obvia que el amor implica una elección motivada por el valor reconocido o atribuido al objeto amado; pero precisamente este elemento de elección no encuentra lugar en la doctrina de Freud, fundada en el principio del carácter instintivo de la *libido* de la que deriva todo A.

La crítica de Freud al "A. universal" es importante y, en cierto aspecto, decisiva en la orientación contemporánea acerca del problema del amor. Sin embargo, Freud ha dirigido esta crítica contra un blanco equivocado, el precepto evangélico del A. al prójimo; su verdadero blanco es la noción moderna, de origen positivista, del A. universal. Podemos encontrar el origen de esta noción en Feuerbach, en quien tiene estrecha relación con la noción romántica del A. y en particular con la de Hegel. Feuerbach parte del supuesto de que el objeto al cual un sujeto se refiere esencial y necesariamente, no es otra cosa que la naturaleza *objetiva* del sujeto mismo y que, por lo tanto, el hombre se contempla a sí mismo en el objeto y llega, debido a él, a conocerse a sí mismo: la conciencia del objeto no es más que la autoconciencia del hombre (*Wesen des Christentum* ["La esencia del cristianismo"], 1841; trad. franc. p. 26). Ésta no es más que la misma noción de la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo del yo y del otro transferida del Infinito (al que la referían los románticos) al hombre en su finitud. Pero a pesar de esta transferencia, la noción sigue siendo la misma; y el A. es entendido por Feuerbach románticamente, en efecto, como comunidad e identidad: "la unidad de Dios y del hombre, del espíritu y de la naturaleza". El A. "no tiene plural", la encarnación misma, tanto para Feuerbach como para Hegel, no es más que "el A. puro, absoluto, sin agregado, sin distinción entre el A. divino y el humano" (*Ibid.*, p. 82). A partir de esta noción Feuerbach ha delineado la progresiva extensión del A. del objeto sexual, al niño, al hijo, del hijo al padre y finalmente a la familia, a la gente, a la tribu, etc.; tal extensión se debería a la multiplicación de las acciones recíprocas y, por lo tanto, a la recíproca dependencia de las instituciones de los intereses vitales. El último término de esta extensión progresiva sería "la humanidad en su conjunto", que, como tal, es el objeto más alto del A. y el ideal moral por excelencia.

Los escritores positivistas, especialmente Comte y Spencer, han fundado su ética en el A. extendido a toda la humanidad. También la ética del neocriticismo alemán tal como la expresa Cohen, por ejemplo, se basa en él.

Los términos "humanidad" y "A." resultan sinónimos en estas direcciones, porque significan la unidad de los seres humanos y asimismo, alguna vez, la unidad cósmica según el concepto romántico. Desde este punto de vista, las formas del A. se clasifican de acuerdo con la mayor o menor extensión del círculo de objetos a los que se extiende el A. Así el A. a la patria sería inferior al A. a la humanidad, el A. a la familia inferior al A. a la patria y el A. a uno mismo inferior al que se siente por un amigo. Scheler ha demostrado en su *Esencia y formas de la simpatía* (1933) el carácter ficticio de esta jerarquía que pretende reducir las variedades autónomas del A. a una forma única que tendría grados diferentes conforme a la extensión del círculo humano que constituye su objeto. Sus observaciones a este respecto coinciden sustancialmente con las que apuntara Freud: el valor del A. disminuye y no aumenta a medida que el A. se extiende a un número de objetos mayores, ya que, por lo general, el A. a lo próximo a nosotros tiene más valor que el A. a lo lejano, por lo menos en tanto se dirige a un ser viviente; y Nietzsche no ha tenido razón al oponer en *Así hablaba Zaratustra* el A. al lejano al A. al prójimo. Scheler ha negado el supuesto mismo de la doctrina del A. universal: la noción romántica del A. como unidad o identificación. El A. y, en general, la simpatía en todas sus formas, implica y, al mismo tiempo, funda la diversidad de las personas (*véase* SIMPATÍA). El sentido del A. consiste precisamente en no considerar y en no tratar a otro como si fuera idéntico a uno mismo. "El A. verdadero —dice Scheler (*Sympathie*, I, cap. IV, § 3)— consiste en comprender lo bastante a otra individualidad modalmente diferente de la mía, en poderme poner en su puesto aun considerándola otra y diferente a mí y afirmar, sin embargo, con calor emocional y sin reservas su propia realidad y su propio modo de ser." El A. se dirige necesariamente al núcleo válido de las cosas, al *valor*: tiende a realizar el valor más alto posible (y esto es ya un valor positivo) o a suprimir un valor inferior. Se puede dirigir a la naturaleza humana, a la persona humana y a Dios, en lo que tienen de propio, o sea como otro de aquel que ama. Scheler reconoce con Freud que "el A. sexual representa un factor primordial fundamental, en el sentido de que todas las otras variedades del A. vital o de la vida instintiva derivan su fuerza y su vitalidad de tal A." (*Ibid.*, II, cap. VI, § 5). Pero no se reduce al instinto sexual, porque implica *elecciones*, que en principio se orientan hacia las cualidades vitales que denominamos más "nobles". Pero si el A. sexual domina la esfera vital, existen otras formas de A. correspondientes a la esfera espiritual y a la religiosa y estas formas constituyen variedades cualitativamente diferentes, cualidades primordiales e irreducibles unas a otras, que hacen pensar en una preformación, en la estructura psíquica del hombre, de las relaciones elementales que existen entre hombre y hombre (*Ibid.*). Entre estas formas no está todavía el A. a la humanidad. La humanidad puede ser amada como individuo único y absoluto solamente por Dios; el denominado A. a la humanidad es, por lo tanto, sólo el A. del hombre medio de una determinada época, o sea de los valores corrientes en esta época, que interesan a los sostenedores de esta forma de A. Dicha forma, según Scheler, no es más que *resentimiento*, o sea odio por los valores positivos implícitos en "pueblo natal", "pueblo", "patria", "Dios", odio que al sustituir a estos portadores de valores específicamente superiores por la humanidad, busca darse y dar la ilusión del A. (*Ibid.*).

Los análisis de Scheler constituyen, dentro de la filosofía contemporánea, la primera tentativa de sustraer la noción del A. al ideal romántico de la absoluta unidad. La sugestión y la acción de estos ideales pueden vislumbrarse, sin embargo, en dos doctrinas contemporáneas aparentemente heterogéneas: la doctrina del A. místico de Bergson y la doctrina del A. sexual de Sartre. Según Bergson, la fórmula del misticismo es la siguiente: "Dios es A. y objeto de A." (*Deux sources de*

la morale et de la religion, III, trad. ital., p. 275). Aun cuando se pueda dudar acerca de la exactitud de la primera parte de esta fórmula, porque difícilmente puede encontrarse en los místicos la tesis de que Dios ame al hombre (lo que Dios ofrece al hombre que lo ama es la salvación y la beatitud y la participación de su "gloria"), lo que Bergson quiere decir es que el arranque místico se realiza como una unidad entre el hombre y Dios. "No hay ya separación completa entre el amante y el amado: Dios está presente y la alegría es ilimitada" (*Ibid.,* p. 252). Debido a esta unidad, el A. del hombre hacia Dios es el A. de Dios por todos los hombres. "A través de Dios, con Dios, ama a toda la humanidad con A. divino." Pero este A. no es la fraternidad del ideal racional ni la intensificación de una simpatía innata del hombre por el hombre: es "la prosecución de un instinto" que está en las raíces de la sensibilidad y de la razón como de todas las otras cosas y se identifica con el A. de Dios por su obra, A. que ha creado todas las cosas y que está en situación de revelar el misterio de la creación al que sepa interrogarlo. A este A. corresponde perfeccionar la creación de la especie humana (*Ibid.,* IV, pp. 356-57) y volver a dar al universo su función esencial, esto es, la de ser "una máquina destinada a crear dioses". El carácter spinoziano, romántico y panteísta de estas afirmaciones resulta evidente y pone en claro la noción que tales afirmaciones presuponen, o sea la del A. como unidad que es identidad.

Si el "A. divino" de Bergson tiene un sello romántico, no es menos romántico el "A. profano" de Sartre. El supuesto del análisis sartreano es considerar al A. como tentativa o, mejor dicho, como proyecto de realizar la unidad o la asimilación entre el yo y el otro. Esta exigencia de unidad o de asimilación es, en lo referente al yo, la exigencia de que él sea una totalidad, un mundo, un fin absoluto para el otro. El A. es fundamentalmente un querer ser amado; y querer ser amado significa "querer situarse fuera de todo el sistema de los valores puesto por los otros, como la condición de toda valorización y como el fundamento objetivo de todos los valores" (*L'être et le néant,* p. 436). La voluntad de ser amado es así la voluntad de valer para el otro como el infinito mismo. "La mirada del otro no me penetra de finitud, no inmoviliza más mi ser en *aquello que soy* simplemente; no podré ser *visto* como malo, como pequeño, como vil, porque estos caracteres representan necesariamente una limitación de hecho de mi ser y una aprehensión de mi finitud como finitud" (*Ibid.,* p. 437). Pero para que el otro pueda considerarme así, es necesario que pueda querer, es decir, que sea libre: por lo tanto, la posesión física, la posesión del otro como cosa es, en el A., insatisfactoria y desilusionante. Es necesario que el otro sea libre para quererme amar y para ver el infinito en mí. Lo que quiere decir que es necesario que se mantenga "como pura subjetividad, como el absoluto por el cual el mundo viene al ser" (*Ibid.,* p. 455). Pero precisamente aquí se encuentra el conflicto y el descalabro inevitable del A., ya que, por un lado, el otro exige de mí la misma cosa que yo exijo de él, o sea el ser amado y valer para mí como la totalidad infinita del mundo; y por otra parte, precisamente por querer esto, por amarme, "me desilusiona radicalmente con su mismo A.: yo exigía de él que fundara mi ser como objeto privilegiado, manteniéndose como pura subjetividad con referencia a mí; y, desde el momento que me ama, me reconoce en cambio como sujeto y se abisma en su objetividad frente a mi subjetividad" (*Ibid.,* p. 444). En otros términos, en el A., cada uno quiere ser para el otro el objeto absoluto, el mundo, la totalidad infinita, pero para que esto sea posible es necesario que el otro quede como subjetividad libre e igualmente absoluta. Pero ya que ambos quieren exactamente la misma cosa, el único resultado del A. es un conflicto necesario y un descalabro inevitable. Existe, sin embargo, otra forma de realizar la asimilación del uno y del otro, que es exactamente la inversa de la que se acaba de describir: en vez de proyectar absorber al otro conservándole su alteridad, puedo proyectar hacerme absorber por el otro y perderme en su subjetividad para desembarazarme de la mía. En este caso, en vez

de buscar el existir para el otro como objeto-límite, como mundo o totalidad infinita, buscaré hacerme tratar como un objeto entre los otros, como un instrumento que utilizar, en una palabra, como una cosa. Se tendrá entonces la actitud *masoquista*. Pero el masoquismo es y debe ser un descalabro porque se tendrá que querer convertir en un simple instrumento inanimado, una cosa humilde, ridícula u obscena; se deberá, precisamente, *quererlo* o sea valer, a esta finalidad, como subjetividad libre (*Ibid.*, pp. 346-47). No existe, por lo tanto, salvación en el A.: el conflicto y el descalabro le son intrínsecamente necesarios. Por lo demás, Sartre ve un conflicto análogo también en el simple deseo sexual, cuyo "ideal imposible" define así: "Poseer la trascendencia del otro como pura trascendencia y, sin embargo, como *cuerpo*: reducir al otro a la simple facticidad, porque él está entonces en medio de mi mundo, pero hacer que esta facticidad sea una representación perpetua de su trascendencia nulificadora" (*Ibid.*, pp. 463-64). Y así como el A. puede tender al masoquismo como hacia una ilusoria solución de su conflicto, así el deseo sexual tiende al *sadismo*, o sea a la falta de reciprocidad de las relaciones sexuales, al goce de ser "potencia posesiva y libre en las relaciones de una libertad aprisionada por la carne" (*Ibid.*, p. 469). No hay duda de que el análisis de Sartre, asaz rico en sugestiones y referencias, representa un examen sin prejuicios de ciertas formas que el A. puede adquirir y adquiere, y de los conflictos inherentes a ellas. Pero se trata de las formas del A. romántico y de sus degeneraciones. El A. del que habla Sartre es el *proyecto de la fusión absoluta entre dos infinitos*, y dos infinitos no pueden más que excluirse y contradecirse. Para Sartre, querer ser amado significa ser la totalidad del ser, el fundamento de los valores, el todo y el infinito: o sea el mundo o Dios mismo. Y el *otro*, el amado, debería ser un sujeto igualmente absoluto e infinito, capaz de dar carácter de absoluto e infinito a quien lo ama. Los supuestos románticos de esta impostación resultan evidentes. La unidad absoluta e infinita que el romanticismo clásico postulaba ingenuamente como una realidad garantizada por el A., resulta en Sartre un proyecto inevitablemente destinado al descalabro. El de Sartre es un romanticismo desilusionado y conocedor de su quiebra.

Sin embargo, en la filosofía contemporánea resulta evidente la tendencia antirromántica tendiente a quitarle al A. el carácter de infinitud, o sea, a quitarle su naturaleza "cósmica" o "divina" y a circunscribirlo dentro de límites más restringidos y precisos. Russell ha sacado a luz la fragilidad del A. romántico que pretende ser la totalidad de la vida y que, en cambio, se dirige rápidamente al encuentro del agotamiento y de la quiebra. "El A. —ha dicho— es aquello que da valor intrínseco a un matrimonio y, como el arte y el pensamiento, es una de las cosas supremas que hacen que la vida sea digna de ser vivida. Pero si bien no hay un buen matrimonio sin A., los mejores matrimonios tienen una finalidad que se encuentra fuera del A. El A. recíproco de dos personas es muy circunscrito, muy separado de la comunidad para ser, por sí mismo, la finalidad principal de una buena vida. En sí mismo no es una fuente suficiente de actividad, no es lo suficientemente prospectivo como para constituir una existencia en la que encontrar una satisfacción última. Más temprano o más tarde, resulta retrospectivo, es una tumba de alegrías muertas, no es una fuente de nueva vida. Este mal es inseparable de cada fin que sólo pueda lograrse por una única emoción suprema. Las únicas finalidades adecuadas son aquellas que insisten y se proyectan hacia el futuro, que no pueden ser nunca plenamente logradas, sino que se encuentran siempre *in crescendo* e infinitas como la infinitud de la búsqueda humana. Sólo cuando el A. se encuentra ligado a cualquier finalidad infinita de esta naturaleza, puede tener la seriedad y la profundidad de que es capaz" (*Principles of Social Reconstruction*, p. 192). Esto no niega el A., sino que vuelve a conducir a los límites que lo definen. "Un hombre —dice todavía Russell— que no haya nunca visto las cosas bellas en compañía de la mujer amada, no ha conocido en su plenitud el mágico poder que tales cosas poseen. Por lo demás, el

A. se encuentra en situación de romper la dura corteza de su propio yo porque es una especie de colaboración biológica en la que las emociones del uno son necesarias para la satisfacción de los instintivos propósitos del otro" (*La conquista de la felicidad*; trad. ital., p. 42). En tal sentido no requiere, sin embargo, el sacrificio de las personas que se aman, sino que constituye más bien un enriquecimiento y un cumplimiento de la personalidad. No requiere tampoco el entumecimiento del espíritu crítico de ambas partes, sino más bien el respeto de la recíproca autonomía y la fidelidad a los compromisos contraídos. Por esta razón, es indispensable la realización de la igualdad de condiciones morales y jurídicas entre los sexos y también una transformación y liberalización de las reglas morales que ahora restringen e inhiben de manera muy rígida las relaciones sexuales. Por otra parte, no obstante, "la relación sexual sin A. tiene un valor mínimo y debe ser considerada como un primer experimento, como para dar un concepto aproximado del A." (*Marriage and Moral*, cap. IX; trad. ital., p. 118).

Una mirada de conjunto a las teorías a que se ha hecho referencia, nos muestra que en ellas concurren dos nociones fundamentales del A., a una u otra de ellas pueden referirse fácilmente cada una de estas nociones. La primera es la del A. como una relación que no anula la realidad individual y la autonomía de los seres entre quienes se presenta, sino que tiende a reforzarlas mediante un intercambio recíproco emotivamente controlado de servicios y de cuidados de todo género, intercambio en el cual cada uno busca el bien del otro como si fuera su propio bien. En este sentido el A. tiende a la reciprocidad y es siempre recíproco en su forma lograda, que, sin embargo, podrá denominarse siempre una *unión* (de intereses, de intentos y de propósitos, de necesidades, tanto como de sus emociones correlativas), pero nunca una "unidad" en el sentido propio del término. En este sentido, el A. es una relación finita entre entes finitos, susceptible de la más grande variedad de modos, de conformidad con la variedad de intereses, propósitos, necesidades y relativas funciones emotivas que pueden constituir su base objetiva. "Relación finita" significa relación no determinada necesariamente por fuerzas ineluctables, sino condicionada por elementos y situaciones capaces de explicarnos las modalidades particulares. Significa, por lo demás, relación sujeta tanto al acierto como al fracaso y aun, en los casos más favorables, susceptible de resultados sólo parciales y de estabilidad relativa. Es evidente que, en este caso, el A. no es nunca "todo" y no constituye la solución de todos los problemas humanos. Cada tipo o especie de A. y, en cada tipo o especie, cada caso de A. estará delimitado y definido, en las relaciones constitutivas, por aquellos intereses, necesidades, aspiraciones, preocupaciones particulares, etc., cuya coparticipación constituirá, de vez en vez, la base o el motivo del A. Específicamente el A. podrá definirse como el *control emotivo* de tales tipos o modos de coparticipación y de comportamiento correspondientes. El valor de este control emotivo puede ser objeto de observación. Por ejemplo, la fidelidad en el A. no tiene valor si no es resultado del control emotivo de una fría noción del deber, y, por otra parte, algunas infidelidades no mellan necesariamente al A. Dentro de estos límites, en los que el A. resulta un fenómeno humano, la descripción de términos tales como "unidad", todo", "infinito", "absoluto", se hallan fuera de lugar y el A. pierde sustancia cósmica, pero gana en importancia humana, y su significado, objetivamente confirmable, es fundamental para la formación, la conservación y el equilibrio de la personalidad humana. La noción del A. en este sentido es la que han ilustrado Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Scheler, Russell.

La segunda teoría sobre el A. es la que ve en él una unidad absoluta o infinita, o bien la conciencia, el deseo o el proyecto de tal unidad. Desde tal punto de vista, el A. cesa de ser un fenómeno humano para resultar un fenómeno cósmico, o mejor aún, la naturaleza del Principio o de la Realidad suprema. El logro o el fracaso del A. humano resulta indiferente y, aún más, el A. humano como aspiración hacia la

identidad absoluta o como tentativa por parte de lo finito de identificarse con el Infinito, se halla condenado de antemano al fracaso y reducido a una aspiración unilateral, por lo que la reciprocidad es desilusionante y se contenta en navegar como vaga forma de un ideal fugitivo. Dos son las consecuencias de tal concepto del A. La primera es la infinitud de las vicisitudes amorosas, que al ser consideradas como modos o manifestaciones de lo Infinito, adquieren un significado y una importancia desproporcionada y grotesca, sin relación con la importancia real que tienen para la personalidad humana y sus relaciones con los otros. La segunda es que todo tipo o forma de A. humano se halla destinado al fracaso; y el propio éxito de tal A., que se confirma en la reciprocidad, en la posibilidad de la coparticipación, se considera como el signo de este fracaso. Estas dos posiciones se pueden hallar fácilmente en la literatura romántica acerca del A. Esta noción del A. es la que defienden Spinoza, Hegel, Feuerbach, Bergson, Sartre.

Amor a uno mismo (gr. φιλαυτία; ingl. *selflove*; franc. *amour de soi*; alem. *Eigenliebe*; ital. *amor di sé*). Esta expresión no debe confundirse ni con "amor propio" que significa vanidad o, en el mejor de los casos, sentido de altivez o de orgullo, ni con *egoísmo* (*véase*). Aristóteles distinguió la *filautia*, que es una virtud, del egoísmo vulgar del que se ama a sí mismo en tanto quiere atribuirse la mayor parte del lucro, de los placeres y de los honores. "El *filautos* —nos dice— es más bien el que se apropia de la belleza y del bien y se da a ellos con señorío y los obedece en todo" (*Ét. Nic.*, IX, 8, 1168 a 28). En otras palabras, el que se ama a sí mismo en el verdadero sentido, no pretende la mayor parte de los placeres, de los honores o del lucro, sino la mayor parte del bien y de la belleza, o sea el ejercicio de la virtud. En sentido análogo, Santo Tomás afirma que el hombre se ama a sí mismo cuando ama su naturaleza espiritual, no su naturaleza corpórea, y que en tal sentido debe amarse a sí mismo después de Dios, pero antes que a cualquier otro; de tal manera, por ejemplo, no puede soportar el incurrir en pecado para librar del pecado al prójimo (*S. Th.*, II, II, q. 26, a. 4). En la edad moderna, Malebranche (en la *Première lettre au R. P. Lamie*) adoptó la distinción entre amor propio y A., considerando al primero como la fuente de todos los desarreglos humanos, y al segundo, en cambio, como el principio de todos los esfuerzos por cumplir con el deber. La distinción fue adoptada asimismo por Vauvenargues (*De l'esprit humain*, 24): "El A. a nosotros mismos permite buscar la propia felicidad fuera de nosotros. Se puede amar cualquier cosa fuera de nosotros más que la propia existencia y no es el único objeto el ser para uno mismo. El amor propio, por el contrario, subordina todo a las propias comodidades o al propio bienestar y tiene en sí mismo el único objeto y el único fin; de tal manera en tanto que las emociones que resultan del A. nos ofrecen las cosas, el amor propio quiere que las cosas se nos den a nosotros y hace de ello el centro de todo." Los análisis de Scheler (*Sympathie*, II, cap. 1, § 1) han confirmado este punto de vista. "El A. se orienta hacia los valores y, por medio de ellos, hacia los objetos que son sus portadores, sin preocuparse por saber a quién pertenecen estos valores, si a 'mí' o a los 'otros'." Por lo tanto el A. a uno mismo no se distingue, en principio, del amor a los otros y no tiene nada que ver con el *egoísmo* (*véase*).

Amor fati. Expresión usada por Nietzsche como "fórmula para la dimensión del hombre"; significa: "No desear nada diferente de lo que es, ni en el futuro, ni en el pasado, ni para toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, sino amarlo." La fórmula expresa la postura propia del superhombre y la naturaleza del "espíritu dionisiaco" en cuanto es aceptación integral y entusiasta de la vida en todos sus aspectos, aun en los más desconcertantes, tristes y crueles (*Ecce Homo, passim*; *Wille sur Macht*, ed. Kröner, I, § 282; trad. esp.: *La voluntad de dominio*, Madrid, 1932). *Véase* DESTINO.

Amoral, amoralismo (ingl. *amoral, amoralism*; franc. *amoral, amoralisme*; alem. *amoralisch, Amoralismus*). El adjetivo

"A." designa precisamente todo lo indiferente a las valuaciones morales: en este sentido un hombre A. es un hombre sobre cuya conducta los juicios acerca del bien y del mal no tienen ninguna influencia y que, por lo tanto, se regula independientemente de ellos. El término "amoralismo" designa en cambio una profesión de amoralidad y, por lo tanto, la pretensión de prescindir de los valores de la moral corriente, sustituyéndolos por otros valores; en este sentido el término ha sido adoptado a menudo para designar la posición de Nietzsche. *Véase* TRASMUTACIÓN DE LOS VALORES.

Anagógico (gr. ἀναγωγικός; ingl. *anagogic*; franc. *anagogique*; alem. *anagoge*). Uno de los significados de la Escritura (tal como los distingue, por ejemplo, Hugo de San Víctor, *De Scripturis*, III), más precisamente el que consiste en ir de las cosas visibles a las invisibles y, en general, de las criaturas a su Causa primera. *Véase* ALEGORÍA.

Anagógico, argumento, *véase* ABSURDO.

Análisis (gr. ανάλυσις; lat. *analysis*; ingl. *analysis*; franc. *analyse*; alem. *Analyse*; ital. *analisi*). Por lo general, la descripción o interpretación de una situación o de un objeto cualquiera, a partir de los elementos más simples de la situación o del objeto en cuestión. La finalidad de este procedimiento es *disolver* la situación o el objeto en sus *elementos*, así se dice que se ha logrado un procedimiento analítico cuando se ha realizado tal disolución. Este procedimiento había sido adoptado ya por Aristóteles en la lógica de la demostración (apodíctica) con el objeto de disolver la demostración en el silogismo, el silogismo en las figuras, las figuras en las proposiciones (*An. pr.*, I, 32, 42 a 10). La lógica del siglo XVII empezó a exponer la diferencia entre análisis y síntesis como diferencia entre dos métodos de enseñanza. "El orden didascálico —decía Jungius— es sintético, es decir, *compositivo*, o *analítico*, es decir, disolutivo." El orden sintético va "de los principios a lo fundado, de los constituyentes a lo constituido, de las partes al todo, de lo simple a lo compuesto" y es el que adoptan el lógico, el gramático, el arquitecto y también el físico, cuando pasa de las plantas a los animales o de los seres menos perfectos a los más perfectos. El orden analítico va por el camino opuesto y es inherente al físico o al ético, en cuanto este último pasa de las consideraciones del fin a las de la acción honesta (*Logica Hamburgensis*, 1638, IV, cap. 18). A partir de Descartes, el análisis y la síntesis dejaron de considerarse como métodos de enseñanza y fueron vistos como procedimientos de demostración. Dice Descartes: "La manera de demostrar es doble: se demuestra por el A. o disolución, o por la síntesis o composición. El A. muestra la ruta verdadera mediante la cual metódicamente se ha inventado la cosa y hace ver la manera en que los efectos dependen de la causa... La síntesis, por el contrario, examinando las causas en sus efectos (si bien la prueba que contiene va a menudo de las causas a los efectos), demuestra claramente, en verdad, lo contenido en sus conclusiones y se sirve de una larga serie de definiciones, postulados, axiomas, teoremas, problemas" (*Rép. aux II Ob.*). Descartes mismo señala que los antiguos geómetras se sirvieron de preferencia de la síntesis, en tanto él gusta del A. porque este camino "parece el más verdadero y el más adecuado a la enseñanza". Hobbes repitió sustancialmente estas consideraciones (*De Corpore*, VI, §§ 1-2) y la *Lógica de Port Royal* denominó "método de invención" al A. y "método de composición" o "método de doctrina" a la síntesis (*Lóg.* IV, 2). Este punto de vista sancionó la superioridad del procedimiento analítico en la filosofía moderna. Tal superioridad fue presupuesta también por Leibniz, quien formula una definición del A. desde el punto de vista lógico-lingüístico: "El A. significa esto: que cualquier término dado sea disuelto en sus partes formales, esto es, se dé su definición; que estas partes sean, a su vez, disueltas en partes, o que se dé la definición de los términos de la definición, y así sucesivamente, hasta los términos indefinibles" (*De Arte Combinatoria, Op.*, ed. Erdmann, p. 23 a-b). Con otras palabras Newton expresaba lo mismo: "Mediante el camino del A. podemos proceder de los compuestos a los ingredientes y de los movimientos a las fuerzas que los producen; y en

general, de los efectos a sus causas o de las causas particulares a las generales, de manera que el razonamiento termina en las más generales" (*Opticks*, 1704, III, 1, q. 31; ed. Dover, p. 404). Wolff oponía el método analítico al sintético en el mismo sentido: Se denomina analítico el método según el cual se disponen las verdades en el orden en que fueran halladas o, por lo menos, en el orden en que pudieran ser halladas. Se denomina sintético el método según el cual se disponen las verdades de modo que cada una pueda ser más fácilmente entendida y demostrada a partir de la otra" (*Lóg.* 885). El significado que Kant dio a la oposición entre los dos métodos, no es diferente. Kant distingue, particularmente en su *De mundi sensibilis atque intellegibilis forma et ratione* (I, § 1, nota), dos significaciones del A.: uno cualitativo, que es el "retroceso *a rationato ad rationem*", otro cuantitativo (del que declara valerse) que es "el retroceso del todo a sus partes posibles, o sea, a las partes de las partes, y de tal manera el A. no es la división, sino la subdivisión del compuesto dado". Kant se vale de este procedimiento en sus tres obras principales, en cada una de las cuales la parte positiva fundamental se halla constituida por una "Analítica". Según Kant, el procedimiento analítico es el propio de la "lógica general" en cuanto "disuelve todo trabajo formal del entendimiento y de la razón de sus elementos y expone estos elementos como principios de toda valuación lógica de nuestro conocimiento" (*Crít. R. Pura*, Lóg. trasc., Intr., 3). El mismo procedimiento es propio también de la lógica trascendental que *aísla* el entendimiento, es decir, a la parte del conocimiento que tiene su origen sólo en el entendimiento (conocimiento *a priori*), y más precisamente de la Analítica trascendental que es "la disolución de todo nuestro conocimiento *a priori* en los elementos del conocimiento puro intelectual". El procedimiento analítico ha sido, por lo demás, adoptado por Kant en la *Crítica de la razón práctica* con el fin de aislar los principios prácticos, o sea morales, y en la *Crítica del juicio*, con el fin de determinar los fundamentos del juicio estético y del juicio teleológico, tratándose en cada caso de determinar los elementos verdaderos o efectivos que condicionan estas actividades, en contraste con los elementos aparentes o ficticios ("dialécticos"). Naturalmente el método analítico no tiene nada que ver con los juicios analíticos. "El método analítico, en cuanto se opone al sintético, es algo muy distinto de un conjunto de juicios analíticos; quiere decir solamente que se parte del objeto de la cuestión, como algo *dado*, para remontarse a las condiciones que lo hacen posible" (*Pról.*, § 5, nota). Hegel fijó de análoga manera el carácter fundamental del procedimiento analítico, al escribir: "Aun cuando el conocimiento analítico procede de relaciones que no constituyen una materia dada exteriormente por determinaciones del pensamiento, continúa, sin embargo, siendo analítico, en cuanto que por ello también estas relaciones constituyen *datos*" (*Wissenschaft der Logik* ["La ciencia de la lógica"], III, III, II, A a; trad. ital., p. 295). En efecto, el reconocimiento de datos puede tomarse como carácter fundamental del procedimiento analítico, como el que más claramente lo distingue del sintético. *Véase* FILOSOFÍA.

En la filosofía y, en general, en la cultura moderna y contemporánea, la tendencia analítica, o sea la tendencia a reconocer en el A. el procedimiento de la investigación, se ha extendido ampliamente y ha resultado fecunda. Esta tendencia coincide sustancialmente con la tendencia empirista (en el sentido metodológico del *empirismo, véase*) al restringir la investigación a los "hechos observables" y a las relaciones entre tales hechos; tendencia que en todo caso implica la exigencia de indicar el método o el procedimiento mediante el cual efectivamente puede observarse el hecho. En este sentido, el procedimiento analítico lleva a la eliminación de realidad o de conceptos "en sí", o sea, absolutos e independientes de toda observación o verificación y presupuestos como realidades o verdades "últimas". En este aspecto la física relativista y la mecánica cuántica, pueden ser consideradas como resultados del procedimiento analítico. Cuando Einstein observó que para hablar de "hechos simultáneos" es ne-

cesario ofrecer un método para observar la simultaneidad de tales hechos (dando así la clave de la teoría de la relatividad), no hizo más que llevar a buen fin el A. de la noción de "hechos simultáneos". Y cuando Niels Bohr y sus discípulos sacaron a luz el hecho de que toda observación física va acompañada por un efecto del instrumento observador sobre el objeto observado, no hizo más que llevar a buen término el A. de "observación física", y de este análisis ha nacido toda la mecánica cuántica. De análoga manera, la renuncia a postular un medio de trasmisión no observable de los fenómenos electromagnéticos (el denominado "éter") puede ser considerada como un resultado del refuerzo del procedimiento analítico. En matemática, el mismo procedimiento ha prevalecido, ya que ha renunciado a discutir el significado de los puntos, las rectas, los números, *en sí* y se ha limitado al análisis de las relaciones corrientes entre estos términos y los postulados que las expresan. Desde este punto de vista, el A. se ha extendido y reforzado en perjuicio de lo que se denomina "metafísica", o sea, del dominio de las realidades absolutas y de las verdades necesarias. En el campo de las ciencias históricas, Dilthey opuso al método metafísico y *a priori*, adoptado, por ejemplo, por Hegel, el método analítico y descriptivo, propio de la psicología; en consecuencia, se habla hoy del "A. histórico" que tiende a comprender un hecho histórico en sus elementos y en la conexión de tales elementos. Se habla también de "A. sociológico" en el sentido de un método que tiende a disolver una realidad social en los comportamientos, en las actitudes y las instituciones que constituyen los elementos observables.

En el dominio de la filosofía contemporánea, el A. adquiere diferentes formas, sea conforme a los instrumentos con los cuales se realiza, sea conforme a los objetos o a los campos de experiencia a los que se dirige. En la filosofía de Bergson, el A. se dirige a la "conciencia", o sea a la experiencia interior y tiende al reencuentro de los datos últimos, inmediatos, de tal experiencia. En la filosofía de Dewey, el A. se dirige a la experiencia humana en su carácter total y amorfo y tiende a disolverse en operaciones naturales. En la filosofía de Husserl, el A. se dirige al mundo de la conciencia como *intencionalidad* (*véase*) y es "análisis intencional" dirigido a la determinación de las estructuras de la conciencia y a las "formas" esenciales de sus contenidos objetivos. En la filosofía de Heidegger, el A. se dirige a la existencia, o sea a las situaciones más comunes y reiterables en las que el hombre se encuentra en el mundo. En el empirismo lógico, el A. es A. del lenguaje y tiende a eliminar las confusiones mediante la determinación y el examen del significado o modo de uso de los signos. Estas tendencias analíticas de la filosofía contemporánea se encuentran más o menos en polémica con la metafísica tradicional y tienden a dar un método riguroso a la investigación filosófica, para la comprobación y el control de sus resultados. Al mismo tiempo, todas llevan más o menos a cierto entumecimiento metafísico; al hablar de "datos últimos", por ejemplo, como lo hace Bergson, de "formas o esencias necesarias", como lo hace Husserl, de "estructuras necesarias", como dice Heidegger, de "proposiciones atómicas" o de "hechos atómicos", como lo expresa el empirismo lógico, etc. Se puede afirmar aun que la tendencia de las filosofías analíticas y de la dirección analítica de las ciencias consiste en la progresiva eliminación de puntos firmes, o sea, de elementos o estructuras que por su sustancialidad y necesidad bloquean el curso ulterior del A. y lo inmovilizan en resultados que se admiten como definitivos y se sustraen, por lo tanto, a todo control ulterior. Esta tendencia es, por lo tanto y al mismo tiempo, tendencia a la determinación y a la utilización técnicas de testimonios y de controles que sean susceptibles de corrección y rectificación continuas. Desde este punto de vista el A. es, en la ciencia y en la filosofía contemporánea, el equivalente del procedimiento del empirismo tradicional puesto al día, y a él se opone la metafísica, en el sentido clásico del término, como ciencia o pretendida ciencia de lo que, por ser "necesariamente" y "en sí", no tiene necesidad de ser analizado, o sea, descrito, interpretado o comprendido

mediante procedimientos verificables. *Véase* FILOSOFÍA.

Analítica (ingl. *analytics*; franc. *analitique*; alem. *Analitik*). En general, se da este nombre a una disciplina o parte de una disciplina cuyo procedimiento fundamental es el *análisis* (*véase supra*). Aristóteles denominó A. a aquella parte de la lógica que tiende a disolver todo razonamiento en las figuras fundamentales del silogismo (*Primeros Analíticos*) y toda prueba en los silogismos mismos y en sus principios primeros que constituyen sus premisas evidentes (*Segundos Analíticos*). Kant denominó "A. trascendental" a la primera parte de la "doctrina de los elementos" en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica* (la segunda parte de ésta es la Dialéctica); entendiendo por A. la determinación de las condiciones *a priori* del conocimiento y de la acción moral. La *Crítica del juicio* contiene por lo demás una A. de lo bello, una A. de lo sublime y una A. del juicio teleológico, que determinan las condiciones *a priori*, las dos primeras del juicio estético y la otra del juicio sobre la finalidad natural. Heidegger habla de una "A. ontológica del ser", o sea de un análisis de la existencia como ser en el mundo, como acercamiento y preparación para la ontología, esto es, para poner en libertad la interpretación más original posible del ser en general (*Sein und Zeit*, § 5; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.).

Analítica, psicología, *véase* PSICOLOGÍA, *E*).

Analiticidad (ingl. *analyticity*; franc. *analyticité*; alem. *analyticität*; ital. *analiticità*). La validez de las proposiciones que no dependen de los hechos. El concepto es moderno y nace con la distinción establecida por Hume entre relaciones de ideas y cosas de hecho, y con la establecida por Leibniz entre verdad de razón y verdad de hecho (*véase* EXPERIENCIA; HECHO). Según las ocasiones han sido dados como fundamento de la A. los siguientes:

1) Una determinada operación del espíritu. Así lo hace Hume, afirmando que las proposiciones que conciernen a las ideas "se pueden descubrir mediante una simple operación del pensamiento" (*Inq. conc. Underst.*, IV, 1). La característica de esta operación es que no depende de los hechos; se trata de una característica negativa que bien poco dice acerca del fundamento de la A.

2) Una cierta relación de implicación entre sujeto y predicado. Así lo hace Kant, que define el juicio analítico como aquel en el cual "el predicado *B* pertenece al sujeto *A* como una cosa cualquiera contenida (implícitamente) en este concepto *A*" (*Crít. R. Pura*, Intr., IV). Pero acerca del carácter de esta implicación nada se nos dice y el famoso ejemplo adoptado por Kant en la proposición, "los cuerpos son extensos", que sería analítica frente a la proposición, "los cuerpos son pesados", que sería sintética, no aclara el concepto, ya que no se ve por qué la extensión deba hallarse contenida implícitamente en el concepto de cuerpo, y no la pesantez.

3) La tautología. En este sentido, Wittgenstein ha considerado las proposiciones analíticas como tautologías. "La tautología —dice— no tiene condiciones de verdad porque es incondicionalmente verdadera" (*Tractatus*, 4 461). Pero, por otra parte, no es una "reproducción de la realidad", ya que "permite toda situación posible" (*Ibid.*, 4 462). Esta definición se ha difundido ampliamente en la filosofía contemporánea. Carnap la ha expresado diciendo que "un enunciado se denomina analítico cuando es una consecuencia de la clase nula de enunciados (y así, una consecuencia de todo enunciado)" (*Logische Syntax der Sprache* ["Sintaxis lógica del lenguaje"], § 14). Esto significa que un enunciado es analítico en tanto su negación sea contradictoria: característica que es adoptada por otros autores para definir la A. y que hace de las verdades analíticas "verdades necesarias" (Reichenbach, *The Theory of Probability*, 1949, § 4, p. 20; Lewis, *Analysis of Knowledge and Valuation*, 1950, p. 89, etc.). La verdad analítica de la tautología resulta del hecho de que *agota el rango de las posibilidades* y es, por lo tanto, evidente, a base de la simple forma del enunciado. Por ejemplo, la afirmación "ayer fue viernes o jueves" puede no ser verdadera; pero sí es verdadera, a partir de sus

mismos términos, la afirmación "ayer fue lunes o martes o miércoles o jueves o viernes o sábado o domingo" incluyendo todos los días de la semana. Aún hoy los lógicos tienden a la distinción entre la verdad *lógica* y la verdad analítica. Por ejemplo, la proposición "ningún hombre no casado es casado" es una tautología y es, por lo tanto, una verdad lógica; pero la proposición "ningún soltero es casado" ya no es tautología, sino una proposición analítica, fundada en la sinonimia entre "soltero" y "no casado". (Cf. Quine, *From a Logical Point of View*, 1953, cap. II.)

4) La sinonimia. Ésta puede establecerse: *a)* mediante definiciones, como se hace por lo común en las matemáticas o en todos los lenguajes artificiales; *b)* según el criterio de la *intercambiabilidad*, mediante el cual Leibniz define la misma *identidad* (*véase*); en tal caso se llaman sinónimos los términos que pueden intercambiarse en un mismo contexto sin alterar la verdad de éste; *c)* mediante reglas semánticas, como ocurre también en los lenguajes artificiales. Debe hacerse notar que la dificultad de establecer por medio de estos procedimientos el significado exacto de sinonimia y, por lo tanto, de A., ha conducido a algunos lógicos modernos a negar la existencia de una precisa distinción entre A. y sinteticidad (Morton White, *The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism*, en Sidney Hook, ed., *John Dewey*, Nueva York, 1950; W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, 1953, cap. II).

Analogía (gr. ἀναλογία; lat. *analogia*; ingl. *analogy*; franc. *analogie*; alem. *Analogie*). El término tiene dos significados fundamentales: *1)* el sentido propio y restringido, requerido por el uso matemático (para el que vale *proporción*) de *igualdad de relaciones*; *2)* el sentido de extensión *probable* del conocimiento mediante el uso de semejanzas genéricas que se pueden aducir entre diferentes situaciones. El término fue usado por Platón y Aristóteles en el primer significado, y aún hoy es usado por la lógica y por la ciencia. En su segundo significado, el término ha sido y es adoptado por la filosofía moderna y contemporánea. El uso medieval del término sirve de transición entre uno y otro significado.

1) Platón adoptó el término para indicar la igualdad de las relaciones —de 2 en 2— entre las 4 formas de conocimiento que distinguiera en *La República* (VII, 14, 534 a 6), o sea entre la ciencia y la diánoia, que pertenecen a la esfera de la inteligencia (que tiene por objeto el ser) y la creencia y la conjetura, que pertenecen a la esfera de la opinión (que tiene por objeto el devenir). "Como el ser está en el devenir —dice Platón—, así la inteligencia está en la opinión; y como la inteligencia está en la opinión, así la ciencia está en la creencia y la diánoia en la conjetura." Aristóteles adopta la palabra en el mismo sentido de igualdad de relaciones. Nos dice, pues, que las cosas en acto no son todas iguales entre sí, pero son iguales para la A., en el sentido de que tienen todas la misma relación con los términos que funcionan respectivamente como potencias. "No es necesario —dice Aristóteles— requerir la definición de todo, sino también mirar a la A. y, por lo tanto, ver que el construir está con la habilidad de construir en la misma relación que la vigilia está con el dormir, el ver con el tener los ojos cerrados, la elaboración del material con el material mismo y la cosa formada con la cosa informe" (*Met.*, 9, 6, 1 047 b 35 *ss.*). De la misma manera, Aristóteles afirma que los elementos y los principios de las cosas no son los mismos, sino que son sólo análogos, en el sentido de que son iguales las relaciones que tienen entre sí. Por ejemplo, "en el caso del color la forma será el blanco, la privación el negro y la materia la superficie; en el caso de la noche y del día la forma será la luz, la privación será la oscuridad y la materia será el aire" (*Ibid.*, 12, 4, 1 070 b 18). Es obvio que el blanco, el negro y la superficie no son lo mismo que la luz, la oscuridad y el aire, respectivamente; pero es idéntica la relación entre estas dos ternas de cosas (como entre muchas otras ternas), relación que se expresa mediante los principios de forma, privación y materia. En este sentido, o sea como igualdad de relaciones en todos los casos en los que se realizan,

tales principios se denominan analógicos. Fuera de la metafísica, la más célebre aplicación del concepto de A. es la que Aristóteles hace en la ética, con referencia a la justicia distributiva. Ésta consiste en dar a cada uno según sus méritos y está, por lo tanto, constituida por proporciones que guardan entre sí las recompensas y los méritos respectivos de las personas a las que se confieren. Se trata, anota Aristóteles, de una proporción geométrica no continua, ya que no sucede nunca que la persona a la cual se atribuye cualquier cosa y la cosa que se le atribuye constituyan un término que se pueda expresar numéricamente como uno (*Ét. Nic.*, V, 5, 1 131 a 31). Aristóteles hizo más tarde frecuente uso del concepto de A. en sus libros de historia natural, llamando análogos a los órganos "que tienen la misma función" (*De part. an.*, I, 5, 645 b 6). Este concepto sería de fundamental importancia en la biología del siglo XIX cuando, con Cuvier, sirvió de base y de punto de partida de la anatomía comparada.

De acuerdo con este significado, que no hace referencia a la noción de probabilidad sino a la de proporción, el término ha sido actualmente adoptado por la lógica. Las "A. formales" que ésta considera se hallan condicionadas por el carácter *transitivo* de las *relaciones* cuya igualdad se establece. Por ejemplo, si decimos "*x* es un antepasado de *y* e *y* es un antepasado de *z*, por lo tanto *x* es un antepasado de *z*", o bien "*x* es parte de *y* e *y* es parte de *z*", la conclusión resulta exacta, pero no resulta tal si en vez de las relaciones "antepasado de" o "parte de" se pone, por ejemplo, la de "padre de", "ama" u "odia", etc. No se puede decir, por lo tanto: "*x* es padre de *y* e *y* es padre de *z*, por lo tanto *x* es padre de *z*". La A, vale, por lo tanto, solamente para las denominadas "relaciones transitivas" cuyo principio puede expresarse así: las aserciones de que *x* se halla en relación transitiva con *y* y que *y* se halla en relación transitiva con *z* implican la aserción de que *x* se encuentra en relación transitiva con *z* (cf. Russell, *Intr. to Math. Philosophy*, 1918, cap. VI; Strawson, *Intr. to Logical Theory*, II, 2, 11).

En la escolástica se empezó a usar el término en el sentido de una extensión probable del conocimiento, aunque tal significado fuera siempre extraño a la escolástica misma, que hizo un uso metafísico-teológico de la palabra utilizándolo para distinguir y, al mismo tiempo, conectar el ser de Dios y el de las criaturas, que, a partir de la escolástica árabe y especialmente de Avicena, se contraponían como el ser *necesario*, que no puede no ser, y el ser *posible* que puede no ser y que, por lo tanto, necesita del ser necesario para existir. Así Guillermo de Auvernia dice que el ser de las cosas creadas y el ser de Dios no son idénticos ni tampoco diferentes, sino análogos, y de algún modo se asemejan y se corresponden sin tener el mismo significado (*De trin.*, 7). De manera más precisa, Santo Tomás distingue entre el ser de las criaturas, separable de su esencia y, por lo tanto, creado, y el ser de Dios, idéntico con la esencia y, por lo tanto, necesario. Estos dos significados del ser no son *unívocos*, o sea idénticos, y ni siquiera *equívocos*, sino simplemente diferentes; son análogos, o sea iguales, pero de proporciones distintas. Sólo Dios tiene el ser por excelencia; las criaturas tienen el ser por participación; en cuanto son, son similares a Dios que es el primer principio universal del ser, pero Dios no es similar a ellas: esta relación es la A. (*S. Th.*, I, q. 4, a. 3). La relación analógica se extiende a todos los predicados que se atribuyen al mismo tiempo a Dios y a las criaturas. Por ejemplo, el término "sabio" referido al hombre significa una perfección distinta del ser y de la existencia del hombre, en tanto que, referido a Dios, mienta una perfección que es idéntica a su esencia y a su ser; referido al hombre, hace comprender lo que quiere significar, en tanto que referido a Dios deja fuera de sí la cosa significada, que trasciende los límites del entendimiento humano (*Ibid.*, I, q. 13, a. 5). El diferente significado que un término puede tener *según su atribución* a esta o aquella realidad fue llamado posteriormente por los escolásticos *A. de atribución*. Este tipo de A. se verifica no solamente con referencia a las atribuciones de un mismo término a Dios y a las criaturas, sino en muchos otros casos, como

por ejemplo, cuando se dice que una medicina es sana y es sano un animal en cuanto la medicina es causa de la salud que se halla en el animal (*Ibid.*, I, q. 13, a. 5). La *A. de proporcionalidad* se refiere, en cambio, solamente a la analogía de significado entre el *ser* de Dios y el *ser* de las criaturas y fue tema de polémica en la escolástica del siglo XIII y de la primera mitad del XIV. A menudo los tomistas (y el propio Santo Tomás) toman la A. de proporcionalidad de Aristóteles, pero en realidad éste había comenzado reconociendo diferentes sentidos del ser, pero sólo para llevarlos a modos y especificaciones del único sentido de la *sustancia*, o sea del ser en cuanto ser, del ser en su necesidad, que es el objeto de la metafísica. Aristóteles, por lo tanto, no distinguía ni podía distinguir entre el ser de Dios y el ser de las otras cosas: por ejemplo, Dios y la mente son sustancias en el mismo sentido (*Ét. Nic.*, I, 6, 1 096 a 24). El mayor crítico y opositor del tomismo en este punto fue Duns Scoto, que, volviéndose precisamente a Aristóteles, consideró la noción de ser común a todas las cosas existentes y, por lo tanto, tanto a las criaturas como a Dios. Así, pues, la consideró *unívoca* por el motivo fundamental de que, si así no lo fuera, sería imposible conocer nada de Dios y determinar cualquier atributo de Él, remontándose por la vía causal de las criaturas (*Op., Ox.*, I, d. 3, q. 3, n. 9). De tal manera restableció, asimismo, la unidad de la ciencia del ser, o sea la metafísica, que para el tomismo había quedado dividida en ciencia del ser creado (metafísica) y en ciencia del ser necesario (teología), redujo, pues, la teología a ciencia *práctica* (dirigida no hacia el conocimiento, sino a servir de guía al hombre hacia su propia salvación).

2) El segundo significado del término, como extensión probable del conocimiento mediante el paso de una proposición que expresa una determinada situación a otra proposición que expresa una situación genéricamente similar, o como extensión de la validez de una proposición de una determinada situación a una situación genéricamente similar, era conocido por los antiguos bajo el nombre de "procedimiento por semejanza" (διὰ παραβολῆς o διὰ ὁμοιότητος). Aristóteles dice: "La probabilidad aparece también en el procedimiento por semejanza cuando se expresa lo contrario del contrario: por ejemplo, si es necesario hacer bien a los amigos, se puede decir por semejanza que es necesario hacer mal a los enemigos" (*Tóp.*, I, 10, 104 a 28; cf. *El. Sof.*, 173 b 38; 176 a 33 *ss.*). Es obvio que este procedimiento no tiene nada que ver con la A. La relación es diferente (como "hacer mal" es diferente de "hacer bien"), y entre las dos situaciones, por lo tanto, no hay igualdad de relaciones sino solamente una semejanza genérica. Aristóteles aconseja el uso de este procedimiento para fines polémicos (*Tóp.*, VIII, 1, 156 b 25), pero Euclides de Megara le había negado validez lógica. En efecto, "repudiaba el procedimiento por semejanza, diciendo que se vale de cosas similares o de cosas disímiles. Si se vale de cosas similares es mejor dirigirse hacia las cosas mismas que hacia aquellas a las que son similares y si son disímiles es inútil la comparación" (Diόg. L., II, 107). Se ha considerado la inducción de los epicúreos como razonamiento por analogía. Los epicúreos defendían la validez subordinándola al postulado de la uniformidad de la naturaleza. Dice Filodemo: "Cuando juzgamos: 'ya que los hombres que se hallan a nuestro alcance son mortales, todos los hombres son mortales', el método de la analogía sólo será válido si admitimos que los hombres que no se encuentran a nuestro alcance son, en todos sus aspectos, similares a aquellos que están a nuestro alcance, y de tal manera debe presuponerse que también ellos son mortales. Sin este presupuesto el método de la analogía no es válido" (*De Signis*, II, 25). En la filosofía moderna, la primera defensa de la analogía es probablemente la de Locke, que en el IV libro del *Ensayo* incluye la A. entre los grados del asentimiento; y la considera precisamente como la probabilidad que concierne a cosas que trascienden la experiencia. La A., según Locke, es la única ayuda de que disponemos para lograr un conocimiento probable ya sea de los "seres finitos inmateriales que están fuera de nosotros" o de "seres mate-

riales que, ya por su pequeñez en sí mismos, ya por su lejanía a nosotros, nuestros sentidos no sean capaces de advertir", o en fin de "lo que se refiere a la manera de operación en la mayor parte de las obras de la naturaleza", que se ocultan a la experiencia humana directa (*Essay,* IV, 16, § 12). Leibniz estuvo de acuerdo con Locke en ver en la A. "la gran regla de la probabilidad", en cuanto lo que no puede ser atestiguado por la experiencia, puede parecer probable si se halla más o menos de acuerdo con la verdad establecida. Leibniz agrega algún ejemplo acerca del uso que los hombres de ciencia han hecho de la A. y recuerda que Huygens, fundándose precisamente en ella, juzgó que el estado de los otros planetas es similar al de la Tierra, salvo en cuanto a las diferencias producidas por la diferente distancia respecto al sol (*Nouv. Ess.,* IV, 16, 12). En realidad, los hombres de ciencia de los siglos XVII y XVIII hicieron gran uso de la A., y Kant ha utilizado el término no sin razón para expresar algunos principios fundamentales que regulaban la ciencia de su tiempo. Kant entendió por A. una forma de prueba teorética (*véase* PRUEBA) y la definió como "la identidad de la relación entre principios y consecuencias (entre causas y efectos) en cuanto tiene lugar, no obstante la diferencia específica de las cosas o de las cualidades en sí (es decir, consideradas fuera de dicha relación), que contienen principios de parecidas consecuencias" (*Crít. del juicio,* § 90). Kant enumeró cuatro "analogías de la experiencia", que enunció de la siguiente manera: *a)* el principio de la permanencia de la sustancia, que se expresa diciendo: "En cada mutación de los fenómenos la sustancia permanece y la cualidad de ella en la naturaleza no aumenta ni disminuye"; *b)* el principio de la serie temporal según la ley de la causalidad, que se expresa así: "Todos los cambios suceden según la ley del nexo entre causa y efecto"; *c)* el principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca, que se expresa diciendo: "Todas las sustancias, en cuanto pueden ser perceptibles como simultáneas en el espacio, se hallan entre sí en acción recíproca universal." Kant ha aclarado como sigue el sentido según el cual estos principios se denominan análogos. En matemática, las A. son fórmulas que expresan la igualdad de dos relaciones cuantitativas y resultan siempre *constitutivas,* es decir, cuando son dados tres miembros de la proporción, viene dado también el cuarto, que por lo tanto puede ser construido. En filosofía, en cambio, la A. es la igualdad entre dos relaciones no cuantitativas, sino *cualitativas,* lo que significa que dados tres términos de la proporción, el cuarto término no viene dado con esto, sino que lo único dado es cierta relación con ellos. Esta relación constituye una *regla* para buscarlo en la experiencia y un *signo* para descubrirlo. De tal manera, el principio de la permanencia de la sustancia, el principio de causalidad y el principio de reciprocidad de acción no constituyen verdaderamente los objetos de experiencia, sino que valen solamente para descubrirlos y para situarlos en el orden universal de la naturaleza. Estos principios son *a priori* y, por lo tanto, ciertos de manera indubitable, pero al mismo tiempo se hallan privados de evidencia intuitiva, en tanto que los "axiomas de la intuición" (*véase* AXIOMA) y las "anticipaciones de la percepción" (*véase* ANTICIPACIÓN) son principios constitutivos, porque enseñan "cómo los fenómenos, ya sea en lo que se refiere a su intuición, o sea con referencia a su realidad percibida, pueden ser producidos según las reglas de una síntesis matemática" (*Crít. R. Pura,* Anál. de los princ., III, 3). Según se ve, en este uso kantiano de la A. se mantiene su significado como igualdad entre relaciones, pero tales relaciones son denominadas "cualitativas" en el sentido de que por medio de ellas no se dan los objetos, sino que solamente permiten descubrirlos y ordenarlos en unidad. Y, por lo demás, los principios de permanencia de la sustancia, de causalidad y de reciprocidad no dan a conocer nada, sino que sirven para descubrir los objetos cognoscibles y para ordenarlos en la unidad de la experiencia según sus nexos. En tal sentido, la A. es un instrumento y, más aún, uno de los instrumentos fundamentales para extender el conocimiento de los fenóme-

nos naturales bajo la guía de sus conexiones determinantes.

La lógica y la metodología de la ciencia del siglo XIX mostraron desconfianza frente a la A., considerándola por lo general como una extensión de la generalización inductiva que va más allá de los límites en que ofrece garantía de verdad. Stuart Mill consideró el razonamiento por A. como "una inferencia de que lo que es verdadero para un caso determinado es también verdadero para un caso en cierta manera semejante, pero no exactamente paralelo, o sea no similar en todas las circunstancias materiales. Un objeto tiene la propiedad *b*; otro objeto no tiene la propiedad *b*, pero es similar al primero en una propiedad *a* que no está ligada con *b*; la A. llevará a la conclusión de que este objeto tiene también la propiedad *b*. Se dice, por ejemplo, que los planetas están habitados porque la tierra está habitada". Según Stuart Mill, este modo de argumentar sólo puede aumentar, en grado no determinable, pero en todo caso muy modesto, la probabilidad de la conclusión; mas en compensación puede dar lugar a muchas falacias (*Log.*, V, 5, 6).

Pero la lógica y la metodología de nuestro siglo son mucho menos desconfiadas con referencia a la A., quizás porque la vuelven a llevar al primer significado, o sea, a igualdad de relaciones. Por ejemplo, uno de los procedimientos analógicos consiste en la creación de símbolos que tengan una semejanza mayor o menor con las situaciones reales, y cuyas relaciones produzcan las inherentes a los elementos de tales situaciones. Tales símbolos resultan alguna vez *modelos* mecánicos, o sea diseños, esquemas o máquinas que reproducen las relaciones en que median elementos reales; tales son, por ejemplo, los modelos del sistema solar, de la estructura del átomo, del sistema nervioso, etc. Otras veces tales modelos se obtienen mediante el denominado *proceso de extrapolación*, que consiste en llevar al límite el comportamiento de un conjunto de casos ordenados en serie, en la que se suponen eliminadas gradualmente las influencias perturbadoras. Así, por ejemplo, se habla de velocidad infinita o de velocidad cero, de masas reducidas a un punto geométrico, de palancas perfectas, de gases ideales, etc. Cada modelo constituye un ejemplo de A. en el primer sentido, porque lo característico de un modelo es reproducir, entre los propios elementos, las mismas relaciones de los elementos de la situación real. Pero los físicos hablan también actualmente de A. como de condiciones o de elemento integrante de las hipótesis y de las teorías científicas. Según esta dirección, la A. entra en la constitución de una hipótesis en cuanto "las proposiciones de una hipótesis deben ser análogas a algunas leyes conocidas", en este sentido, la A. no es sólo una ayuda para la formulación de una teoría, sino que resulta parte integrante de ella. "Considerar la A. como una ayuda para las teorías es tan absurdo como considerar la melodía como una ayuda para la composición de una sonata. Si la satisfacción de las leyes de la armonía y los principios formales de desarrollo fueran todo lo que se exige para componer música, todos seríamos grandes compositores; pero es la ausencia del sentido melódico lo que nos impide lograr excelencia musical por el simple medio de adquirir un manual de música" (N. R. Campbell, *Physics: The Elements*, 1920, p. 130). Por lo tanto, la A. correspondería en la física a lo que es el sentido musical en la música; garantizaría la adecuación de una hipótesis científica a las uniformidades expresadas o formuladas por las leyes.

Analysis situs, *véase* TOPOLOGÍA.

Anamnesis (gr. ἀνάμνησις; ingl. *reminiscence*; franc. *réminiscence*; alem. *Reminiscenz*; ital. *anamnesi*). El mito de la A. fue expuesto por Platón en el *Menón*, como antítesis y corrección del "principio heurístico", de que no es posible al hombre investigar lo que sabe ni lo que no sabe, ya que sería inútil investigar lo que se sabe e imposible investigar cuando no se sabe qué investigar. A este discurso que "puede hacernos perezosos y resulta grato a los flemáticos", opuso Platón el mito según el cual el alma es inmortal y, por lo tanto, ha nacido y renacido en muchas ocasiones, de modo que lo ha visto todo, sea en este mundo o en otro, por lo que, en determinadas circunstancias, puede

recordar lo que sabía al principio. "Ya que toda la naturaleza es similar y el alma ha aprehendido todo, nada impide que recuerde una sola cosa (que es, por lo demás, lo que se llama 'aprender'), encuentre en sí todo lo demás si tiene valor y no se cansa en la búsqueda, ya que buscar y aprender no son más que reminiscencia" (*Men.*, 80 e-81 e). Croce ha llamado A. al proceso del conocimiento histórico, ya que su sujeto, el Espíritu absoluto, no tiene otra cosa que hacer sino recordar o hacer retornar aquello que se encuentra en él; y las fuentes de la historia (documentos y restos) no tienen para el caso más que esta función de llamada al recuerdo (*Teoria e storia della storiografia*, 1917, pp. 12 *ss.*; *La storia come pensiero e come azione*, 1938, p. 6; trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad*, México, 1960, F. C. E., pp. 11-12).

Ananquismo (ingl. *anankism*). Término usado por Peirce para indicar el principio de la necesidad absoluta en la evolución del mundo (*Chance, Love and Logic*, II, 5; trad. ital., p. 201).

Anapodíctico (gr. ἀναποδείκτικος); lat. *indimostrativus*; ingl. *anapodeictic*; franc. *anapodictique*; alem. *anapodiktisch*; ital. *anapodittico*). Literalmente: no demostrable. Aristóteles denominó así a las primeras premisas del silogismo, que llamaba asimismo *inmediatas* (*Ét. Nic.*, VI, 12, 1 143 b 12; *An post.*, I, 2, 72 b 27 *ss.*). Pero la teoría de los razonamientos apodícticos fue desarrollada por los estoicos precisamente en contraste con la teoría silogística de Aristóteles. En tanto que los silogismos y razonamientos apodícticos sacan de premisas evidentes una conclusión no evidente, los razonamientos anapodícticos tienen una conclusión evidente y constituyen la base de todos los otros razonamientos, que siempre pueden reducirse a ellos (Sexto E., *Hip. Pirr.*, II, 156; cf. Cicer., *Tóp.*, 56-57). Los estoicos enumeraban cinco tipos fundamentales de razonamientos anapodícticos y creían que podían reducir a ellos todos los demás, de donde Sexto Empírico deduce que si se eliminaran, toda la dialéctica quedaría destruida. He aquí la manera de ejemplificar tales tipos fundamentales: *1)* Si es de día hay luz. Es de día. Por lo tanto, hay luz. *2)* Si es de día hay luz. No hay luz. Por lo tanto, no es de día. *3)* Si no es día es noche. Es día. Por lo tanto, no es noche. *4)* O es día o es noche. Es día. Por lo tanto, no es noche. *5)* O es día o es noche. No es noche. Por lo tanto, es día (*Hip. Pirr.*, II, 157-58; Diög. L., VII, 80). Adoptando estos razonamientos como fundamento de la dialéctica, esto es, del arte mismo de razonar, los estoicos redujeron al razonamiento A. hipotético o disyuntivo, que tiene siempre dos términos, toda otra especie de razonamiento, negando implícitamente que tuviera valor autónomo el razonamiento demostrativo de tres términos, o sea el silogismo aristotélico.

Leibniz usó como sinónimo de este término el de *asilogístico*, para indicar un tipo de razonamiento no silogístico. "Es necesario saber —nos dice— que existen consecuencias asilogísticas buenas, que no se podrían demostrar en rigor mediante un silogismo sin cambiar un poco los términos y este mismo cambio de los términos hace que la consecuencia sea asilogística." Por ejemplo: "Jesucristo es Dios; por lo tanto, la madre de Jesucristo es la madre de Dios", o bien "Si David es el padre de Salomón, Salomón es el hijo de David" (*Nouv. Ess.*, IV, 17, 4).

Anarquismo (ingl. *anarchism*; franc. *anarchisme*; alem. *Anarchismus;* ital. *anarchismo*). Doctrina que postula al individuo como única realidad, que, por lo tanto, debe ser absolutamente libre, de modo que toda constricción ejercida sobre él es ilegítima; de donde resulta la ilegitimidad del Estado. El nacimiento del A. se suele atribuir a Proudhon (1809-65), cuya principal preocupación fue la de demostrar que la justicia no puede ser impuesta al individuo y es, en cambio, una facultad del yo individual, que, sin salir de su fuero interior, siente la dignidad de la persona del prójimo como la de su misma persona y, por lo tanto, se ajusta a la realidad colectiva, aun conservando su individualidad (*La justicia en la revolución y en la Iglesia*, 1858). Proudhon quería que el Estado se redujera a la reunión de grupos, formados cada uno por el ejercicio de una función especial y luego reunidos bajo una ley común y

un idéntico interés (*Justice*, I, p. 481). Este ideal presupone la abolición de la propiedad privada, que en un célebre escrito *¿Qué es la propiedad?* (1840) definía como un "hurto". En el dominio de la filosofía, el más importante teórico del A. fue Max Stirner (seudónimo de Kaspar Schmidt, 1806-56), autor de una obra intitulada *Der einzige und sein Eigentum* (1845); trad. esp.: *El único y su propiedad*, Madrid, 1901. La tesis fundamental de Stirner es que el individuo es la única realidad y el único valor y, por lo tanto, la medida de todo. Subordinarlo a Dios, a la humanidad, al Estado, al espíritu, a un ideal cualquiera, así sea el mismo ideal del hombre, es imposible, ya que todo esto es diferente y opuesto al yo singular; es un espectro del que acaba por resultar esclavo. Desde este punto de vista, la única forma de convivencia social es la de una asociación privada de toda jerarquía en la cual el individuo entra para multiplicar su fuerza y que para él es sólo un medio. Esta forma de asociación puede nacer solamente de la disolución de la sociedad actual; y es, para el hombre, el estado de naturaleza, que puede ser sólo el resultado de una insurrección que logre abolir toda constitución estatal. Los anarquistas rusos destacaron más adelante el carácter revolucionario del A. El principal de ellos fue Mijail Bakunin (1814-96), autor de numerosos escritos entre los que se cuenta el intitulado *Dios y el Estado* (1871) en el cual afirma la necesidad de destruir todas las leyes, las instituciones y las creencias existentes. La tesis anarquista de la neta y radical oposición entre todos los órdenes políticos y sociales existentes, considerados como el mal mismo, y el nuevo orden libertario del porvenir, considerado como el bien total, ha sido presentado de nuevo por G. Landauer (*Die Revolution*, 1923; cf. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929, IV, § 1; trad. esp.: *Ideología y utopía*, 1941)

Anfibolia (gr. ἀμφιβολία; lat. *amphibolia*; ingl. *amphiboly*; franc. *amphibolie*; alem. *Amphibolie*). Aristóteles (*El Sof.*, 4, 166 a) dio este nombre a uno de los sofismas *in dictione*, más precisamente a la *falacia* (*véase*) que resulta del hecho de que una frase sea expuesta en forma ambigua por su defectuosa construcción gramatical. El término A. ha sido entendido, por lo general, como una palabra que significa dos o más cosas (Sexto Empírico, *Hip. Pirr.*, II, 256). En Kant, el término A. es usado en la expresión "A. de los conceptos de reflexión", para indicar el equívoco que nace de la confusión entre el uso empírico intelectual y el uso trascendental de los conceptos de reflexión, tales como "unidad" y "multiplicidad", "materia" y "forma", y similares (*Crítica R. Pura*, An. de los Principios, Apéndice). G. P.

Anfibología, *véase* ANFIBOLIA.

Angeles (gr. ἄγγελοι; lat. *angeli*; ingl. *angels*; franc. *anges*; alem. *Engels*). La teología cristiana dio este nombre a las "criaturas incorpóreas", admitidas por el neoplatonismo, que sirven de intermediarias entre Dios y las criaturas corpóreas (*véase* DIOS). La fuente de la angelología medieval es el escrito del seudo Dionisio Areopagita acerca *De la jerarquía celeste* (sec. V). La jerarquía celeste está formada por nueve órdenes de A. agrupados en tríadas. La primera tríada es la de los serafines, los querubines y los tronos; la segunda es la de las dominaciones, las virtudes y las potestades; la tercera es la de los principados, los arcángeles y los ángeles. Esta doctrina fue aceptada por Santo Tomás (*S. Th.*, I, q. 108, a. 2); y adoptada por Dante en su *Paraíso*.

Angustia (ingl. *dread, anxiety*; franc. *angoisse*; alem. *Angst*). En su significado filosófico, o sea como actitud del hombre frente a su situación en el mundo, el término fue introducido por Kierkegaard en su *Concepto de la A.* (*Begrebet Angst*, 1844). La raíz de la A. es la existencia como posibilidad (*véase* EXISTENCIA). A diferencia del temor y de otros estados análogos que se refieren siempre a algo determinado, la A. no se refiere a nada preciso: es el puro sentimiento de la posibilidad. El hombre vive, en el mundo, de posibilidades, ya que la posibilidad es la dimensión del futuro y el hombre vive proyectado de continuo hacia el futuro. Pero las posibilidades que se presentan

al hombre no tienen ninguna garantía de realización. Sólo una ilusión piadosa le permite verlas como posibilidades placenteras, felices o victoriosas; en realidad, como posibilidades humanas, no ofrecen ninguna garantía y ocultan siempre la alternativa inmanente del fracaso, el descalabro y la muerte. "En lo posible todo es posible", dice Kierkegaard; lo que quiere decir que una posibilidad favorable no tiene mayor seguridad que la posibilidad más desastrosa y horrible. Por lo tanto, el hombre que se da cuenta de esto, reconoce la vanidad de toda capacidad y no tiene frente a sí más que dos caminos: o el suicidio o la fe, o sea el recurrir a "Aquel para el que todo es posible". Según Kierkegaard, la A. es parte esencial de la espiritualidad, que es propia del hombre, ya que si éste fuera ángel o bestia no conocería la A.; en efecto, el hombre cuya espiritualidad es muy débil llega a ponerle una máscara o a esconderla. En cuanto reflexión acerca de la propia condición humana, la espiritualidad del hombre se encuentra ligada a la A., o sea al sentimiento de la amenaza inminente a toda posibilidad humana como tal.

En la filosofía contemporánea, Heidegger ha hecho de la A. el eje de su análisis existenciario (*véase* EMOCIÓN). La A. es la situación afectiva fundamental del "encontrarse capaz de mantener patente la amenaza constante y absoluta que para el ser más peculiar y singularizado del 'ser ahí' asciende de éste mismo, es decir, la amenaza de la muerte". En la A. el 'ser ahí' "se encuentra ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia", en este sentido la A. constituye esencialmente lo que Heidegger llama "el ser relativamente a la muerte", o sea la aceptación de la muerte como "la posibilidad más peculiar, irreferente, irrebasable, cierta y en cuanto tal indeterminada" del 'ser ahí' (*Sein und Zeit*, § 53; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). Pero esto no significa que la A. sea el temor a la muerte o a los peligros que pueden mostrarla. Dice Heidegger: "El temor tiene la ocasión que lo suscita en los entes de que se cura en el mundo circundante. La A., por lo contrario, surge del 'ser ahí' mismo. El temor sobrecoge partiendo de lo que es dentro del mundo. La A. se destaca del 'ser en el mundo' en cuanto yecto 'ser relativamente a la muerte'" (*Ibid.*, § 68 b). La A. no es tampoco el pensamiento de la muerte, o la espera o preparación para la muerte. Vivir para la muerte, angustiarse, significa comprender la imposibilidad de la existencia en cuanto tal. Y comprender tal imposibilidad significa comprender que todas las posibilidades de la existencia, en cuanto consisten en anticipaciones o proyectos que pretenden trascender la realidad de hecho, no hacen más que volver a caer en ella. Por lo tanto, el verdadero significado de la A. es el *destino*, o sea la elección de la situación de hecho como una herencia de la cual no se puede huir, y el reconocimiento de la imposibilidad o nulidad de toda otra elección que no sea la aceptación de la situación en la cual se está ya. En otros términos, la A. como comprensión existencial hace posible al hombre hacer de la necesidad virtud, aceptar, mediante un acto de elección, aquella situación de hecho, que es su destino y que sin la A. buscaría vanamente trascender. La coincidencia de necesidad y libertad parece ser así el significado de la A. heideggeriana (*Ibid.*, § 74). En este sentido, Heidegger dice que la A. "libra [al hombre] *de* las posibilidades encintas de 'no ser' y [le] permite quedar libre *para* las propias" (*Ibid.*, § 68 b).

Sin embargo, no es solamente la filosofía existencial la que considera la A. como la revelación emotiva de la situación humana en el mundo. Una rica literatura psicológica ha esclarecido el carácter importantísimo de la A., que es distinta del miedo, del temor y de otros estados emotivos que tienen carácter episódico y que se refieren a situaciones particulares. En cambio, la A. parece un ingrediente constante de la situación humana en el mundo, de cualquier manera que se quiera explicar su origen. Desde un principio, Freud atribuyó el estado de A. al que reproduce el estado afectivo de la temprana impresión del acto del nacimiento, o sea del acto "en el que se da aquel conjunto de efectos de displacer, tendencias de descarga y sensaciones físicas, que constituye el prototipo de la

acción que por un grave peligro ejerce sobre nosotros" (*Eiführung in die Psychoanalyse*, 1917, III, 25; trad. esp.: *Introducción al psicoanálisis*, en *Obras*, II, Madrid, 1948, p. 264). Después, y en forma genérica, Freud ha considerado la A. como "la reacción del Yo al peligro" o mejor "a un peligro instintivo desconocido"; esta situación ha sido también definida por él como una situación "de impotencia". Dice Freud: "Esperamos que se produzca una situación de impotencia, o recordamos sucesos traumáticos anteriormente experimentados, y anticipando el trauma nos proponemos conducirnos como si ya hubiera surgido, no obstante ser tiempo aún de eludirlo. Así, pues, la A. es, por un lado, una espera del trauma, y por otro, su reproducción mitigada" (*Hemmung, Symptom und Angst*, 1926, cap. XI, B; trad. esp.: *Inhibición, síntoma y angustia*, en *Obras*, I, 1948, p. 1 272). El estudio de las personas en las que la A. se manifiesta en sus formas más impresionantes ha llevado, por lo demás, a algún hombre de ciencia a definir la A. como "imposibilidad de ponerse en relación con el mundo" y de "realizar una tarea correspondiente a la esencia del organismo" (por ejemplo, en casos de personas que sufren lesiones cerebrales; cf. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus* ["La estructura del organismo"], 1934), considerándola así como el caso límite de las "reacciones de catástrofe" que acompañan a la lucha del organismo con el mundo.

Anhelo (alem. *Sehnsucht*; ital. *sospiro*). Aspiración que se consume en sí misma. Kant definió el A. como "el deseo de poder salvar el tiempo entre el deseo por el objeto y su posesión" (*Antr.*, § 73). Pero resulta una actitud fundamental de la edad romántica. Así Hegel lo vio encarnado en Novalis: "Este A. propio de un *alma bella* lo encontramos en las obras de Novalis. Esta subjetividad no penetra en lo sustancial, se esfuma dentro de sí y se aferra a este punto de vista, dando vueltas alrededor de sí misma" (*Geschichte der Philosophie*, III, III, C, 3, c; trad. esp.: *Historia de la Filosofía*, México, 1955, F. C. E., p. 484).

Animismo (ingl. *animism*; franc. *animisme*; alem. *Animismus*). Término usado por Tylor (*Primitive Culture*, I, 1934, pp. 428-29) para indicar la creencia, difundida entre los pueblos primitivos, de que todas las cosas naturales se hallan animadas; es decir, la tendencia a explicar los acontecimientos por la acción de fuerzas o principios animados. Tylor vio, en el animismo así entendido, la forma primitiva de la metafísica y de la religión. Esta doctrina partía del supuesto de que la primera y fundamental preocupación del hombre primitivo era la de explicar de algún modo los hechos que lo rodeaban. La observación sociológica ha demostrado, no obstante, que no es así y que el primitivo se halla interesado sobre todo por la caza, la pesca, los hechos y festividades de la tribu y que ligado con estos intereses está, no el A., sino más bien la *magia* (*véase*). La doctrina que sostiene que la actitud mágica ha dado nacimiento a la religión y que, asimismo, constituye el eje de la cultura primitiva, ha sido denominada *preanimismo* (acerca de lo expuesto, cf. Marett, *The Threshold of Religion*, 1909; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 1911-1914; trad. esp. [de la ed. abrev. por el autor]: *La rama dorada*, México, 1951, F. C. E.; Malinowski, *Magic Science and Religion*, 1925).

Anoético (ingl. *anoetic*; franc. *anoétique*; alem. *anoetik*). Adjetivo que a veces es usado para designar las funciones o los actos psíquicos diferentes e independientes del entendimiento, por ejemplo, la sensibilidad, las emociones, etc.

Anomalía (ingl. *anomaly*; franc. *anomalie*; alem. *Anomalie*). Por lo general, todo hecho o elemento que se aparta del modelo uniforme, comprobado constantemente, de determinado género de hechos o elementos; por ejemplo, un cuerpo viviente presenta una A. si la estructura de alguno de sus órganos se aleja de la que se encuentra uniformemente en cuerpos de la misma naturaleza. Un hecho anómalo es un hecho que contraviene la previsión probable, fundada en la observación de uniformidades coincidentes. *Véase* ANORMALIDAD.

Anomia (ingl. *anomy*; franc. *anomie*; alem. *Anomie*). Término moderno, usado preferentemente por sociólogos (Durkheim, por ejemplo) para indicar la ausencia o deficiencia de organizaciones sociales y, por lo tanto, de reglas que aseguren la uniformidad de los acontecimientos sociales.

Anormalidad (ingl. *abnormality*; franc. *anormalité*; alem. *Unregelmässigheit*; ital. *anormalità*). Lo contrario a una norma y que, por lo tanto, se sustrae, en alguna medida, a la función o al fin que la norma tiende a garantizar o a lograr. El término tiene un significado diferente que el de *anomalía* (*véase*), ya que ésta no siempre constituye una anormalidad. La anomalía es una variante imprevista, un caso que se aleja de la uniformidad reconocida; puede o no puede ser una anormalidad. Por ejemplo, un órgano anómalo es anormal sólo en el caso de no hallarse en situación de cumplir con la función que le es propia. *Véase* PATOLÓGICO.

Antecedente (ingl. *antecedent*; franc. *antécédent*; alem. *Antezedens*). En lógica, el primer término de una *consecuencia* (*véase*). G. P.

Antepredicamentos (lat. *antepraedicamenta*; ingl. *antepredicament*; franc. *anteprédicament*; alem. *Anteprädicament*). En la Edad Media se designaba a menudo con el nombre de A. la *Isagoge a las Categorías* de Porfirio. Por lo demás, la misma palabra se aplicaba, naturalmente, a las *quinque voces* (o categorías de la lógica) tratadas precisamente en la *Isagoge*: *género* (*véase*), *especie* (*véase*), *diferencia* (*véase*), *propio* (*véase*), *accidente* (*véase*). G. P.

Anticipación (gr. πρόληψις; lat. *anticipatio*; ingl. *anticipation*; franc. *anticipation*; alem. *Anticipation*; ital. *anticipazione*). Los lógicos estoicos y epicúreos designaban con este término los conceptos generales (de género y especie) en cuanto permitían a la mente "anticipar" los datos de la experiencia (Dióg. L., VII, 1, 54). En la filosofía moderna, y siguiendo las huellas de la polémica epicúrea contra el papel asignado por los estoicos a la A. en el conocimiento, Francis Bacon y otros filósofos usan A. en sentido peyorativo, para indicar una hipótesis gratuita, no confirmada por la experiencia (*Nov. Org.*, I, 26). En Kant las *Antizipationen der Wahrnehmung* ("A. de la percepción") designan el segundo grupo de principios sintéticos *a priori* del *entendimiento*, que dependen de la regla *a priori* de que, "en todos los fenómenos, el objeto real de la sensación tiene una cantidad intensiva, o sea un grado" *Véase* CONCEPTO. G. P.

Antífasis (gr. ἀντίφασις). En Aristóteles (*An. Post.*, 72 a 12-14, *passim*), significa "contradicción", esto es, "una oposición (entre dos enunciados) que excluye todo camino intermedio". Así, pues, el *silogismo por A.* es, para Aristóteles, el que concluye en una contradicción. En la lógica estoica es el razonamiento que concluye en un dilema, como "es de día o bien no es de día" (en cambio, en Aristóteles: "si es día, entonces no es día"). G. P.

Antiguos y modernos (ingl. *ancients and moderns*; franc. *anciens et modernes*; ital. *antichi e moderni*). La disputa acerca de la superioridad de los A. o de los modernos comenzó en el siglo XVII y se prolongó durante mucho tiempo. Nacida en Italia con los *Pensieri diversi* (1620) de Alessandro Tassoni, se desarrolló principalmente en Francia e Inglaterra y versó sustancialmente en torno al concepto de la historia como progreso. La noción de progreso, a su vez, tiene su origen precisamente en esta disputa y especialmente en el *Diálogo de los muertos* (1683) de Fontenelle. El concepto elaborado en tales discusiones había sido ya expuesto por Giordano Bruno al afirmar que "nosotros somos más viejos y tenemos más edad que nuestros predecesores", porque el juicio se madura con el tiempo (*Cena delle ceneri*, en "Op. It.", I, 31-32); concepto que Bacon había expresado a su vez con el lema *veritas filia temporis*, tomado de Aulo Gelio (*Noct. Att.*, XII, 11): "La antigüedad —decía Bacon— fue antigua y mayor con referencia a nosotros, pero nueva y menor con referencia al mundo; y precisamente de la misma manera que podemos esperar mucho mayor conocimiento de las cosas humanas y

mayor madurez de juicio en un hombre anciano que en un joven —por la experiencia y el gran número de cosas que ha visto, oído y pensado—, asimismo de nuestra edad (si tuviera conciencia de sus fuerzas y quisiera darse a la experimentación y a la comprensión) sería justo esperar un mayor número de cosas que de los tiempos A., ya que para el mundo ésta es la mayor edad, ayudada y enriquecida por infinitos experimentos y observaciones" (*Nov. Org.*, I, 84). Este concepto, repetido por Fontenelle, fue el primer núcleo de la noción de *progreso* (*véase*). (Acerca de la disputa de A. y modernos, cf. Rigault, *Histoire de la querelle des Anciens et des Modernes,* 1856; J. B. Bury, *The Idea of Progress*, 1932, cap. IV).

Antihistoricismo (ingl. *antihistoricism*; franc. *antihistoricisme*; alem. *Antihistoricismus*). Término adoptado sobre todo por Croce para designar a la 'Ilustración' que como "racionalismo abstracto" consideraba "la realidad dividida en superhistoria e historia, en un mundo de ideas o de valores y en un bajo mundo que los refleja, o los ha reflejado hasta aquí, de modo fugaz e imperfecto, al que será conveniente imponerlos de una vez, haciendo que a la historia imperfecta o a la historia sin más, suceda una realidad racional perfecta" (*La storia,* p. 51; trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad,* México, 1960, F. C. E., p. 53). Desde este punto de vista, son "antihistóricas" todas las doctrinas que distinguen lo que es de lo que debe ser y que, por lo tanto, no admiten la identificación hegeliana de realidad y racionalidad. En realidad, la Ilustración no es "antihistoricismo" sino más bien "antitradicionalismo", en cuanto constituyó la primera y más radical condena de la tradición como portadora y garantía de verdad. *Véase* ILUSTRACIÓN; TRADICIÓN.

Antilogia (gr. ἀντιλογία; ingl. *antilogy*; franc. *antilogie*; alem. *Antilogie*). *Contradicción* (*véase*). A veces, el término equivale a disputa o a arte de la disputa, porque ésta consiste en oponer un argumento a otro. *Antilógicos* fue el título de una obra de Protágoras (Dióg. L., III, 37).

Antilogismo (ingl. *antilogism*; franc. *antilogisme*; alem. *Antilogismus*). Término acuñado con palabras griegas (ἀντί, "contra" y λόγος, "razón") e introducido para indicar actitudes filosóficas hostiles a la razón discursiva.

Antimetafísico (ingl. *antimetaphysic*; franc. *antimétaphysique*; alem. *Antimetaphysik*). Término usado por los modernos para indicar una actitud o una dirección de pensamiento contraria a las pretensiones de la metafísica clásica y que, por tanto, rehusa admitir la validez de una búsqueda que esté más allá de los confines de la experiencia y se base en afirmaciones no verificables en términos de experiencia. *Véase* METAFÍSICA.

Antinomias (ingl. *antinomies*; franc. *antinomies*; alem. *Antinomien*; ital. *antinomie*). Con este término, o con el de paradojas, se denominan las contradicciones que inician el uso de la noción de *todos* en la matemática y en la lógica. Las A. en este sentido no eran ignoradas por la Antigüedad, pues formaban parte de los razonamientos *insolubles* o *convertibles,* en los que se complacían los megáricos y los estoicos y que, a veces, fueron llamados también dilemas (*véase* DILEMA). Tales razonamientos son tratados en las colecciones de *Insolubilia* o de *Obligatoria,* durante la tardía escolástica, y el más famoso de ellos es el embustero que ya recordaba Cicerón: "Si tú dices que mientes, o dices la verdad y entonces mientes, o mientes y entonces dices la verdad" (*Acad.*, IV, 29, 96; trad. esp.: *Cuestiones académicas,* México, 1944, F. C. E.). Esta paradoja era discutida por Occam en el siglo XIV (*Summa Log.*, III, 38). En la lógica contemporánea, la primera contradicción de tal naturaleza fue sacada a luz por Burali Forti en 1897, se refería a la serie de los números ordinales si la serie de todos los números ordinales tiene un número ordinal, por ejemplo, ω, también ω será un número ordinal, ya que la serie de todos los números ordinales tendrá el número ω + 1, más grande que ω y ω no será el número ordinal de todos los ordinales ("Una questione sui numeri transfiniti", en *Rend. del Circolo Matematico*

di Palermo, 1897). Pero la paradoja más famosa, que llamó la atención sobre las demás, fue la de Russell, que concierne a las clases de todas las clases que no son miembros de sí mismas. Existen clases que no son miembros de sí mismas, como por ejemplo, la clase de los hombres, la cual, no siendo un hombre, no es miembro de sí misma. Existen, en cambio, clases que son miembros de sí mismas, como la "clase de los conceptos", que es ella misma un concepto. Ahora bien, la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas: ¿es o no miembro de sí misma? Si la respuesta es afirmativa, la clase contiene un miembro que *es* miembro de sí mismo y, por lo tanto, no es ya la clase de todas las clases que *no* se contienen a sí mismas como miembro. Si es negativa, será una de las clases que no se contienen a sí mismas como miembro y, por lo tanto, debe pertenecer a la clase de tales clases. Esta paradoja, publicada por Russell en 1902, dio posteriormente lugar a la reorganización de la lógica matemática hecha por Whitehead y Russell en los *Principia Mathematica* (1910-13). Otras paradojas son las de König (1905), Richard (1906), Grelling (1908) y Jourdain (1913). Pero, como ha observado Russell, puede existir un número indefinido de paradojas, todas con la misma característica, la *auto-referencia* o la *reflexibilidad*. En cada una de ellas se expresa algo de *todos* los casos de un género determinado y de lo que se dice nace un nuevo caso que es y no es de la misma naturaleza de aquellos a los cuales el *todos* se refiere. Por lo tanto, la solución obvia de la A. es la de plantear reglas dirigidas a impedir la referencia autorreflexiva de la que nacen las A.

Tal es el principio adoptado por Russell: "Todo lo que implica la totalidad de una colección, no debe ser un término de la colección" o, a la inversa: "Si, admitiendo que una determinada colección tiene una totalidad, la misma tuviera miembros definibles sólo en términos de dicha totalidad, entonces dicha colección no tiene totalidad" ("Mathematical Logic as Based on the Theory of Types", 1908, en *Logic and Knowledge*, p. 63). La misma exigencia fue propuesta por Poincaré bajo la forma de la exclusión de las definiciones *impredicativas* (*véase*), o sea, de las definiciones que implican un círculo vicioso.

Pero esta simple exigencia negativa, respecto a la cual todos los lógicos están de acuerdo, no es suficiente, porque no suministra un criterio exacto para distinguir el uso legítimo de la palabra *todos* del ilegítimo. Los lógicos no están de acuerdo respecto al criterio. Se pueden distinguir, no obstante, dos tipos de soluciones que pueden remontarse a Russell y a Frege, respectivamente.

1) La primera solución consiste en distinguir varios grados o tipos de conceptos y en limitar la predicabilidad de un tipo respecto a otro. La *teoría de los tipos* de Russell responde a estas exigencias. Según tal teoría se deben distinguir conceptos de tipo *cero*, que son los conceptos individuales, o sea los nombres propios; conceptos de tipo *uno*, que son propiedades de individuos (por ejemplo, blanco, rojo, grande, etc.); conceptos de tipo *dos*, que significan propiedades de propiedades y así sucesivamente. Según esto, la regla para evitar la A. es la siguiente: un concepto no puede nunca funcionar como predicado en una proposición cuyo objeto sea de tipo igual o mayor que el concepto mismo. Esta teoría fue expuesta por Russell en el apéndice de sus *Principles of Mathematics*, en 1903.

Inmediatamente después de esta teoría de los tipos, Russell mismo insertó una teoría de los grados, dando lugar a la denominada *teoría ramificada de los tipos* que expuso en 1908 (en el artículo anteriormente citado) y que es la base de los *Principia Mathematica*. Según esta teoría, son de grado cero o elementales las funciones *proposicionales* (*véase*) o predicados que no contengan ninguna variable *aparente* (entendiendo por variable aparente la que recurre a una función independiente, no en el sentido de tener el mismo valor para cada valor de la variable, sino en el sentido de que sus valores particulares no cambian la naturaleza de la función). Son de grado *uno* las funciones proposicionales suministradas por una variable aparente, cuyo rango de variación es un conjunto de objetos individuales. De grado

dos son las suministradas por una variable aparente que se halla en lugar de una función proposicional de grado uno, y así sucesivamente. De tal manera, se establece la regla de que no se pueden tratar en el mismo plano proposiciones sacadas de funciones de grado diferente. Por ejemplo, la A. del embustero depende del hecho de que la frase "yo miento" sea interpretada en el sentido: "Cualquiera que sea mi presente afirmación *x*, *x* es una mentira", y que esta frase, que denominamos *y*, se identifique con la afirmación *x*. Pero en realidad *y* es de grado diferente que *x*, porque *x* es la variable aparente contenida en *y*: por lo tanto, no puede ser identificada con *y*. En otras palabras, cuando se dice "yo miento", no debe entenderse que la frase misma "yo miento" sea una mentira, sino que es una mentira cualquier otra frase a la cual ella haga referencia. Sin embargo, para hacer posible en matemáticas ese tipo de aserciones impropiamente expresado con la frase (que da lugar a la A.) "todas las propiedades de *x*", Russell introdujo el *axioma de las clases* o *axioma de reducibilidad*. Russell decía: "Sea φx una función, de cualquier orden, de un argumento *x* que puede ser o un individuo o una función de cualquier orden. Si φ pertenece al orden inmediatamente superior a *x*, escribimos la función en la forma $\varphi\,!\,x$; y en tal caso denominaremos a φ una función *predicativa*. Así, la función predicativa de un individuo es una función de primer orden; y por argumentos de tipo más alto, las funciones predicativas toman el lugar que las funciones de primer orden toman con referencia a los individuos. Admitimos, entonces, que cada función es equivalente, respecto a todos sus valores, a cualquier función predicativa del mismo argumento" (*Mathematical Logic*, etc., *op. cit.*, pp. 81-82). Russell pensó que de este modo salvaba el concepto de clase de la A., y al mismo tiempo creía hacerlo utilizable en su función fundamental, que sería la de reducir el orden de las funciones proposicionales; pero el axioma suscitó muchas críticas, que demostraron especialmente que tenía por efecto restaurar la posibilidad de las definiciones impredicativas, que la teoría de los grados tendía a eliminar (acerca de tales críticas, cf. A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, § 59, 588). El propio Bertrand Russell, en la Introducción a la segunda edición de los *Principia Mathematica* (1925), recomendó el abandono del axioma de reducibilidad.

Ramsey propuso, entonces, una división de las A. en dos categorías: las antinomias *lógicas* (en sentido estricto), que son las ejemplificadas por Russell y que no hacen referencia a la verdad o falsedad de las expresiones; y las A. *sintácticas*, ejemplificadas por la A. del embustero, que son las que nacen de la referencia semántica y pueden, por lo tanto, llamarse también *semánticas* o *epistemológicas* (*Foundations of Mathematics*, 1931). Ramsey observó que las categorías de la segunda especie no se presentan en los sistemas logísticos, sino solamente en los textos que los acompañan y que, por lo tanto, pueden ser omitidas por la lógica, en cuanto ésta tiene por objeto la construcción de sistemas simbólicos. Para las A. lógicas, en cambio, Ramsey observó que basta la teoría simple de los tipos, cuya regla fundamental, siguiendo sus sugestiones, formulara Carnap de la siguiente manera: "Un predicado pertenece siempre a un tipo diferente al de sus argumentos (o sea, pertenece a un tipo de nivel más alto); y, por lo tanto, un enunciado no puede tener nunca la forma 'F(F)'" (*The Logical Syntax of Language*, § 60 a). Esta regla basta para evitar las definiciones *impredicativas* (*véase*): de tal manera la teoría de los tipos simples es la que hoy es aceptada generalmente por los lógicos, en lo concerniente a las A. lógicas.

2) La segunda solución fundamental de las A. se refiere, en cambio, a las A. *sintácticas*, o sea, semántico-epistemológicas, que son aquellas en las cuales concurren los conceptos de verdadero y falso. Esta solución consiste en considerar dichas A. como proposiciones *indecibles*, es decir, como proposiciones acerca de cuya verdad o falsedad la estructura del lenguaje, mediante el cual son formuladas, no permite decidir ni en un sentido ni en otro. Mediante una extensión del lenguaje considerado, tales proposiciones pueden resultar susceptibles de decisión; pero a su vez tal

extensión puede dar lugar a otras proposiciones indecisas.

Occam había propuesto ya una solución de esta naturaleza cuando, al analizar la paradoja del embustero, reconoció el carácter indecidible de los enunciados autorreflexivos. De tal manera, Occam afirmó que no es legítimo sostener que *A* signifique "*A* significa lo falso". Es ciertamente posible que *A* signifique lo falso, pero precisamente porque es posible, y solamente tal, no significa ni lo verdadero ni lo falso (*Summa Log.*, III, 38).

Este punto de vista se ha reforzado actualmente por el denominado teorema de Gödel, según el cual es imposible probar la no contradicción de un sistema logístico mediante los medios de expresión contenidos en el mismo sistema. ("Über formal Unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme", en *Monatsh. Math. Phys.*, 1931). Así, puede entenderse cómo las A. sintácticas nacen cuando los predicados verdadero y falso, referidos a un lenguaje determinado *S*, se usan *dentro* de este mismo lenguaje. Por otra parte, la contradicción puede evitarse adoptando los predicados 'verdadero (en S_1)' y 'falso (en S_1)' en una sintaxis de S_1 que no es formulada en el lenguaje S_1 sino en otro lenguaje S_2 (Carnap, *Logical Syntax of Language*, § 60 b). Esto equivale a decir que la afirmación "yo miento" puede ser verdadera en el nivel de un determinado lenguaje y falsa en el nivel de otro lenguaje; y que, por lo tanto, queda indecisa hasta que no se determine el nivel del lenguaje al que es referida. Soluciones sustancialmente similares a éstas han sido propuestas por Quine (*Mathematical Logic*, 1940, cap. VII; cf. *From a Logical Point of View*, VII, 3) y por Church (*Introduction to Mathematical Logic*, § 57).

Antinomias kantianas (ingl. *kantian antinomies*; franc. *antinomies kantiennes*; alem. *Kants Antinomien*). La palabra A. significa precisamente "conflicto de leyes" (Quintiliano, *Inst. Or.*, VII, 7, 1), pero fue extendida por Kant para indicar el conflicto en el que se encuentra la razón consigo misma en virtud de sus mismos procedimientos. Kant habló de las A. en el campo de la cosmología racional, o sea, de la doctrina que tiene por objeto la idea del *mundo*. Esta idea, como todas las ideas de la razón pura (*véase* IDEA), nace de la tentativa, ilegítima según Kant, de aplicar las categorías a sí mismas, esto es, del uso *reflexivo* de las categorías. La idea de mundo es, en efecto, "la unidad incondicionada de las condiciones objetivas de la posibilidad de los objetos en general". Las "condiciones objetivas, etcétera", son las categorías y los principios derivados de ellas, y la unidad es también una categoría. Las A. que surgen de este modo son, según Kant, naturales o inevitables: naturales por cuanto la idea de mundo que les da origen, aun cuando esté privada de validez empírica y por tanto cognoscitiva, es formada por la razón por un procedimiento natural que consiste en aplicar a las categorías las mismas categorías, que deberían en cambio ser aplicadas solamente a los fenómenos; inevitables, porque una vez formada la idea de mundo como la totalidad absoluta, incondicionada, de todos los fenómenos y de sus condiciones, no se puede de manera alguna evitar llegar a proposiciones contradictorias. Kant enumera cuatro A. que corresponden a los cuatro grupos de categorías, o sea a las categorías según la cualidad, la cantidad, la relación y la modalidad. He aquí las cuatro A.:

1ª Antinomia. *Tesis*: el mundo tiene un principio en el tiempo y, en el espacio, se encuentra cerrado dentro de límites. *Antítesis*: el mundo no tiene ni comienzo en el tiempo ni límite en el espacio, sino que es infinito tanto en el tiempo como en el espacio.

2ª Antinomia. *Tesis*: toda sustancia compuesta consta de partes simples y no existe más que lo simple o lo que resulta compuesto por lo simple. *Antítesis*: no existe en el mundo ninguna cosa compuesta de partes simples y no existe en ningún lugar una cosa simple.

3ª Antinomia. *Tesis*: la causalidad, según leyes de la naturaleza, no es la única mediante la cual puedan explicarse los fenómenos del mundo. Es necesario admitir para explicarlos también una causalidad de la libertad. *Antítesis*: no hay libertad alguna, ya que en el mundo todo ocurre únicamente según las leyes de la naturaleza.

4ª Antinomia. *Tesis*: en el mundo hay algo que, ya sea como parte o como causa, es un ser absolutamente necesario. *Antítesis*: En ningún lugar, ni en el mundo ni fuera del mundo, existe un ser absolutamente necesario como su causa.

Tanto la tesis como la antítesis de cada una de estas A. es demostrable con argumentos lógicamente indiscutibles: entre una y otra es imposible, por lo tanto, decidir. El conflicto, en consecuencia, sigue en pie, y demuestra la ilegitimidad de la noción que les ha dado origen, o sea la idea de mundo. Esta idea, al hallarse fuera de toda experiencia posible, se mantiene incognoscible y no puede suministrar ningún criterio apto para decidir a favor de una u otra de las tesis en conflicto. La ilegitimidad de la noción de mundo resulta evidente por el hecho de que la tesis de las A. presenta un concepto demasiado pequeño para el entendimiento, en tanto la antítesis presenta un concepto muy grande para el entendimiento mismo. Así, si el mundo ha tenido un principio, retrocediendo empíricamente en la serie de los tiempos, se haría necesario llegar a un momento en el que este retroceso se detiene; y éste es un concepto del mundo muy pequeño para el entendimiento. Si, en cambio, el mundo no ha tenido un principio, el retroceso en la serie del tiempo no puede nunca agotar la eternidad, y éste es un concepto demasiado grande para el entendimiento. Lo mismo se puede decir de la finitud o infinitud espacial, de la divisibilidad o indivisibilidad, etc. En cada caso se llega a una noción del mundo que restringe dentro de angostos límites la posibilidad del entendimiento de ir de un término a otro en la serie de los acontecimientos o extiende estos límites al punto de hacer insignificante esta misma posibilidad. Por lo tanto, la solución de la A. no puede consistir sino en admitir la idea del mundo ya no como realidad, sino como una *regla* que pide al entendimiento regresar en la serie de los fenómenos sin detenerse nunca en algo incondicionado (*Crítica R. Pura*. Antinomias, sec. 8). Kant agregó a estas A. de la razón pura, una A. de la razón práctica (*Crítica R. Práctica*, I, libro II, cap. II, § 1), que consiste en el conflicto a que da lugar el concepto de sumo bien: "O el deseo de la felicidad debe ser la causa motora para la máxima virtud o la máxima virtud debe ser la causa eficiente de la felicidad"; y una A. del juicio teleológico (*Crítica del juicio*, § 70), formada por la tesis "Toda producción de las cosas materiales es posible según leyes puramente mecánicas" y por la antítesis "Algunos productos de la naturaleza no son posibles según leyes puramente mecánicas". Hegel interpretó las A. kantianas en el sentido de que Kant habría querido eliminar la contradicción del mundo en sí mismo, y atribuirla a la razón. Y agregó: "Es ésta una muy grande ternura para con el mundo, querer alejar de él la contradicción, para transportarla en cambio y dejarla subsistir sin solución en el espíritu, en la razón. En realidad es el espíritu el que es tan fuerte como para soportar la contradicción, pero también es el espíritu el que la resuelve" (*Wiss. der Logik* ["La ciencia de la lógica"], I, sec. II, cap. II, C, nota 2). En realidad, el método dialéctico (*véase* DIALÉCTICA) que, según Hegel, es el método propio de la razón, procede precisamente mediante el paso de la *tesis* a la *antítesis* y exige, por lo tanto, siempre la contradicción, pero es una contradicción que se resuelve continuamente en la *síntesis* y, por lo tanto, no es nunca una A.

Discutidas e interpretadas de diversas maneras, las A. kantianas no han dado origen, sin embargo, a estudios profundos acerca de su herencia lógica. Aun entre los neokantianos no todos han reconocido su validez. Renouvier, por ejemplo, aceptó sin más las tesis de las A. y rechazó las antítesis, reconociendo así la finitud del mundo en el espacio y en el tiempo (*Essais de critique général*, I, p. 282). No obstante, el resultado logrado por la discusión kantiana de las A. es importante. Tál resultado ha sido poner en cuarentena la idea tradicional del mundo como totalidad absoluta y haber enseñado el uso crítico del concepto de *mundo* (*véase*).

Antiperístasis (gr. ἀντιπερίστασις) lat. *antiparistasis*). Uno de los modos tradicionales de explicar el movimiento de los proyectiles. Como la naturaleza no permite el vacío, cuando un cuerpo sale

velozmente del lugar en que se encontraba, el aire se precipita en este lugar e impulsa al cuerpo mismo, el cual pasa de tal manera a otro lugar, y así sucesivamente, en toda la extensión del movimiento. Aristóteles objetó esta explicación ya que, según él, no tiene en cuenta el hecho de la existencia de un cuerpo que no es movido por otro: el cielo (*Fís.*, VIII, 10, 267 a 12). La noción fue criticada por los que elaboraron la doctrina del *ímpetu* (*véase*); por Buridán, por ejemplo (*Quaest. super physicam.*, VIII, q. 12; cf. también Bovillo, *De Nihilo*, en *Opera*, 1510, f. 72 v.).

Antítesis (gr. ἀντιθεσις; ingl. *antithesis*; franc. *antithèse*; alem. *Antithesis*; ital. *antitesi*). *1)* Contraposición: Aristóteles dice que la contradicción es una A. que no tiene término medio (*An. post.*, I, 2, 72 a 10).

2) Uno de los términos de la contraposición, el que se opone a la tesis. En este sentido, Kant denominó A. al segundo miembro de la *antinomia* (*véase*) y Hegel denominó A. al segundo momento del procedimiento dialéctico, denominado precisamente "momento dialéctico" o "negativo racional" (*véase* DIALÉCTICA).

Antitética (alem. *Antithetik*). Kant entendió con este término "un conflicto de conocimientos en apariencia dogmáticos (*thesis cum antithesi*), a ninguno de los cuales se atribuye un preferente derecho al consentimiento". La A. se opondría de tal manera a la *tética* (*véase*). En particular, la A. *trascendental* es "una búsqueda en torno de la antinomia de la razón pura, sus causas y su resultado" (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, libro II, cap. II, sec. II).

Antitipia (gr. ἀντιτυπία; lat. *antitypia*; ingl. *antitypy*). Término de origen epicúreo (Sexto, *Adv. Math.*, I, 21) adoptado por Leibniz para indicar el atributo de la materia por el que "ésta está en el espacio" y por el cual, por lo tanto, un cuerpo es impenetrable a otro cuerpo (*Op.* ed. Erdmann, pp. 463, 691).

Antropología (ingl. *anthropology*; franc. *anthropologie*; alem. *Anthropologie*). La exposición sistemática de los conocimientos que se tienen acerca del hombre. En este sentido general, la A. es y ha sido una parte de toda la filosofía; pero como disciplina específica y relativamente autónoma nació hasta los tiempos modernos. Kant distinguió una A. *fisiológica*, que considera lo que la naturaleza hace del hombre, y una A. *pragmática*, que considera, en cambio, lo que el hombre hace como ser libre, o bien lo que puede y debe hacer de sí mismo (*Antr.*, Pref.). Esta distinción se ha mantenido y hoy se habla de una A. *física*, que considera al hombre desde el punto de vista biológico y, por lo tanto, en su estructura somática, en sus relaciones con el ambiente, en sus clasificaciones raciales, etc., y una A. *cultural*, que considera al hombre según las características que resultan de sus relaciones sociales. La A. física se suele dividir, a su vez, en paleontología humana y somatología; la A. cultural en arqueología, etnología y lingüística. La *paleontología humana* trata del origen y de la evolución de la especie humana, y parte principalmente de lo que nos revelan los fósiles. La *somatología* trata todos los aspectos físicos del hombre. La *arqueología* y la *etnología* corresponden, en el campo cultural, a las dos ciencias precedentes; y la lingüística tiene su propio objeto no sólo en el análisis y en la clasificación de las lenguas, sino en la comprensión, a través de las lenguas, de la psicología individual y de grupo (cf. *The Science of Man in the World Crisis*, 1945, 1952; editada por R. Linton; cf. también R. Linton, *The Study of Man*, trad. esp.: *Estudio del hombre*, México, 1961, F. C. E.).

Los filósofos han subrayado a menudo la importancia de la A. como ciencia filosófica, o sea como determinación de lo que el hombre *debe* ser en relación con lo que es. Humboldt, por ejemplo, quería que la A., que se encaminaba aun a determinar las condiciones naturales del hombre (temperamento, raza, nacionalidad, etc.) tendiese a descubrir, a través de ellas, el ideal mismo de la humanidad, la forma incondicionada, a la que ningún individuo se ajusta perfectamente nunca, pero que sigue siendo la finalidad a la que todos los individuos tienden a acercarse (*Schriften* ["Escritos"], I, pp. 388 *ss.*). En tal sentido ha sido entendida la A. por Scheler (*Die Stellung des Menschen*

in Kosmos, 1928; trad. esp.: *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid, 1929) que, por lo tanto, la coloca en un puesto intermedio entre la ciencia positiva y la metafísica. Más específicamente, el deber de la A. filosófica debería ser el de considerar al hombre no ya simplemente como naturaleza, como vida, como voluntad, como espíritu, etc., sino precisamente como hombre y, por lo tanto, referir el conjunto de las condiciones o de los elementos que lo constituyen a su modo específico de existencia. Tal es la exigencia planteada por Biswanger, por ejemplo (*Ausgewählte Vorträge und Aussätze*, I, p. 176). Y en tal sentido la obra *An Essay on Man* (1945; trad. esp.: *Antropología filosófica*, México, 1963, F. C. E.) de Cassirer, es una investigación de A. filosófica que se centra en el concepto del hombre como *animal symbolicum*, o sea como animal que vive en un universo simbólico, en el cual la lengua, el mito y la religión ocupan una buena parte.

Antropomorfismo (ingl. *anthropomorphism*; franc. *anthropomorphisme*; alem. *Anthropomorphismus*). Este nombre señala la tendencia a interpretar todo tipo o especie de realidad en los términos del comportamiento humano o por semejanza o analogía con este comportamiento. Por lo común, se denomina "creencias antropomórficas" o "antropomorfismos" a las interpretaciones de Dios en términos de conducta humana. Ya Jenófanes de Colofón criticó tal A.; los hombres, dice, creen que los dioses han nacido y tienen voz y cuerpo parecidos a los de ellos (*Fr.* 14, Diels), así, pues, los etíopes hacen a sus dioses romos y negros, los tracios dicen que tienen ojos azules y cabellos rojos, y los bueyes, los caballos, los leones, si pudieran, imaginarían sus dioses a su semejanza (*Fr.* 16, 15). Pero el A. no se limita al dominio de las creencias religiosas. Toda la ciencia moderna se ha formado mediante una progresiva liberación del A. y el esfuerzo por considerar las operaciones de la naturaleza no según su semejanza con las del hombre, sino *juxta propria principia*.

Antroposofía (ingl. *anthroposophy*; franc. *anthroposophie*; alem. *Anthroposophie*) El término fue creado por J. P. V. Troxler para indicar la doctrina natural del conocimiento humano (*Naturlehre der menschlichen Erkenntnis* ["Doctrina de la naturaleza del conocimiento humano"], 1928) y adoptado por R. Steiner en 1913, al alejarse del movimiento teosófico, para subrayar la importancia de la doctrina en torno a la naturaleza y al destino del hombre. Cf. Steiner, *Die Rätsel der Philosophie* ("Los enigmas de la filosofía"), 2 vols., 1924-26. *Véase* TEOSOFÍA.

Año grande, *véase* CICLO DEL MUNDO.

Apagógico, procedimiento, *véase* ABDUCCIÓN; REDUCCIÓN.

Apariencia (gr. τὸ φαινόμενον; lat. *apparentia*; ingl. *appearance*; franc. *apparence*; alem. *Erscheinung*; ital. *apparenza*). Este término ha tenido en la historia de la filosofía dos significados simétricamente opuestos. El término ha sido entendido: *1)* como ocultamiento de la realidad; *2)* como manifestación o revelación de la realidad misma. Según el primer significado, la apariencia vela u oscurece la realidad de las cosas, ya que ésta no se puede conocer sino procediendo fuera de la A. y prescindiendo de ella. De acuerdo con el segundo significado, la A. es lo que manifiesta o revela la realidad misma, puesto que ésta encuentra en la A. su verdad, su revelación. Basándonos en el primer significado, conocer significa liberarse de la A.; de acuerdo con el segundo significado, conocer significa confiarse a la A., dejarla aparecer. En el primer caso, la relación entre A. y verdad es de contrariedad y de oposición; en el segundo, de semejanza o de identidad. Estas dos concepciones de la A. se han entrelazado varias veces en la historia de la filosofía occidental. Por un lado, ésta ha nacido del esfuerzo por lograr un saber más sólido, que vaya más allá de la A., o sea, de las opiniones, de los sentidos, de las creencias populares o míticas. Por otro lado, ha buscado, con igual constancia, dar cuenta de las A. ("salvar los fenómenos"), reconociendo así que de alguna manera se manifiesta en ellas la realidad misma.

El contraste entre A. y realidad fue establecido por vez primera, de manera neta y tajante, por Parménides de Elea,

al oponer el "camino de la verdad y de la persuasión, que tiene por objeto al ser, su unidad, inevitabilidad y necesidad", al "camino de la opinión" que tiene por objeto al no ser, o sea al mundo sensible en su devenir. Pero, según Parménides, el mundo de la opinión y el mundo de la A. coinciden: "También aprenderás esto: cómo son verosímilmente las *cosas aparentes* para quien las examine en todo y por todo" (*Fr.* 1, 31, Diels). Platón presupuso la misma coincidencia entre la A. y la opinión, entre la opinión y la sensación, que interpreta el principio protagórico del *homo mensura* en el significado de que "las cosas se me aparecen tales como son para mí" y, por lo tanto, como si se identificaran conocimiento y sensación (*Teet.*, 152 a). Por otra parte, el mundo de la opinión es, según la *República*, el mundo sensible dividido en sus dos segmentos de sombras e imágenes reflejas y de las cosas y los seres vivientes (*Rep.*, VI, 510). De este mundo de las A. sensibles no se puede tener, según Platón, más que conocimiento verosímil o probable, dada su naturaleza incierta y fugitiva; conocimiento que difiere del conocimiento científico o racional que tiene por objeto el ser, no en grado, pero sí en calidad (*Tim.*, 29). Sin embargo, el mismo Platón, al afirmar que el objeto de la opinión es con respecto al objeto del conocimiento como la imagen respecto a su modelo (*Rep.*, VI, 510 a), admite una relación de semejanza o de correspondencia entre A. y realidad. Pero el paso decisivo fue realizado por Aristóteles, al reconocer la *neutralidad* de la A. sensible: esta A., como sensación o como imagen, puede ser tanto verdadera como falsa. Es así cierto que se han equivocado los que creen que es verdadero todo lo que aparece, ya que deberían admitir también la realidad de los sueños; y, con referencia al futuro, no podrían establecer diferencia alguna entre el parecer del experto (por ejemplo, el del médico que formula el pronóstico) y el parecer del ignorante (*Met.*, IV, 5, 1010 b 1 *ss.*). La A., por lo tanto, no contiene ninguna garantía de verdad y solamente el juicio intelectual acerca de ella puede certificarla o impugnarla. Pero por lo demás, es el punto de partida de la propia investigación científica, la cual, como es evidente por lo que los matemáticos hacen con referencia a las A. astronómicas, debe partir de las A. físicas y, por lo tanto, de las observaciones de las cosas vivientes y de sus partes, para pasar después a la consideración de las razones y de las causas (*De part. anim.*, I, 1, 639 b 7). En otros términos, la A. es el punto de partida para la búsqueda de la verdad, la cual, no obstante, sólo llega a ser reconocida en su necesidad mediante el uso de los principios necesarios del entendimiento.

En el último periodo de la filosofía griega, la noción de A. adquiere una importancia predominante. Por un lado, los escépticos hacen de la A. el criterio de la verdad y de la conducta, y creen imposible proceder fuera de ella y juzgarla (Sexto Emp., *Hip. Pirr.*, I, 21-24; II, 18-21). Por otra parte, los neoplatónicos son llevados a considerar todo el mundo sensible como A., o sea como manifestación, del mundo inteligible, y este último como la A. o la imagen de Dios mismo. Este pensamiento que heredará Scoto Erígena: "Todo lo que se entiende y se siente no es más que la aparición de lo aparente, la manifestación de lo oculto" (*De divis. nat.*, III, 4). Desde este punto de vista, "el mundo es una *teofanía*, cada obra de la creación manifiesta la esencia de Dios que, por lo tanto, resulta aparente y visible en ella y por ella" (*Ibid.*, I, 10; V, 23).

A lo largo de uno u otro de estos dos caminos pasa lo que se podría llamar la revalorización de la A. en el mundo moderno. Sigue el primero lo que se podría llamar la revalorización empirista. Ya en la escolástica del siglo XIV, Pedro Aureolo, partiendo de la negación de toda realidad universal y con la intención de eliminar la *species* como intermediaria del conocimiento intelectual, afirmaba que "las cosas mismas son vistas por la mente y lo que se ve no es una forma cualquiera raciocinada, sino la cosa misma en su ser aparente (*esse apparens*), este ser aparente es lo que llamamos concepto o representación objetiva" (*In Sent.*, I, d. 9, a. 1). La distinción entre el sentido y el entendimiento no depende, por lo tanto, de la naturaleza del objeto aprehendido, sino del modo de apre-

hender. Las cosas se aparecen al sentido y a la imaginación en su condición cuantitativa, en tanto que el entendimiento abstrae de ellas lo cuantitativo y material (*Ibid.*, I, d. 35, a. 1). Pero sólo en el mundo moderno, y a partir del siglo XVII, reconoce la filosofía explícitamente el carácter real de la apariencia. Hobbes fue quizá el primero en formular claramente este reconocimiento. "De todos los fenómenos que nos circundan —dice— el más maravilloso es precisamente el de la apariencia. Es cierto que entre los cuerpos naturales algunos poseen en sí los ejemplares de todas las cosas, en cambio otros no poseen los de cosa alguna. Por consiguiente, si los fenómenos son los principios para conocer las otras cosas, es necesario decir que la sensación es el principio para conocer los principios mismos y que de ella resulta toda la ciencia. Para investigar las causas de la sensación, no se puede, por lo tanto, partir de otro fenómeno que no sea la sensación misma" (*De corp.*, 25, § 1). De tal manera, la A. real es identificada por Hobbes con la sensación y es así puesta como punto de partida para la investigación de las cosas no creadas por el hombre (del mismo modo, las definiciones constituyen el punto de partida de la investigación de las cosas creadas por el hombre, o sea los entes matemáticos y políticos). Estas palabras de Hobbes fundamentan el empirismo moderno. El empirismo, a la vez que subrayaba el carácter relativo y subjetivo de las A. sensibles, las admitía como el único fundamento del conocimiento humano. Locke observaba que "si nuestros sentidos se viesen alterados y fuesen más agudos y despiertos de lo que son, las A. y el trazo de las cosas tendrían un aspecto muy diferente para nosotros; ...que no convendría a nuestro ser, o por lo menos, ...a nuestro bienestar en esta parte del universo en que habitamos" (*Essay*, II, 23, 12). "A. sensibles" son las ideas de que habla Berkeley (*Principles*, 33) y las impresiones de que habla Hume (*Treatise*, II, 5). "Fenómenos o apariciones" son, según Leibniz, todos los datos de que dispone el sujeto pensante, y la distinción entre A. reales y A. ilusorias se hace sólo considerando la vivacidad, la multiplicidad y la coherencia de las A. mismas, por un lado, y la posibilidad de predecir los fenómenos futuros por medio de los pasados y presentes, por el otro (*Op.*, ed. Erdmann, pp. 443-44).

Con esto, la A. perdió su carácter engañoso y así pudo abrir el camino a la distinción kantiana entre A. (*Erscheinung*) y parecer (*Schein*). Las A. son los fenómenos en cuanto objetos de la intuición sensibles y de la experiencia en general y los fenómenos son realidades, es más, las únicas realidades que el hombre puede conocer y de las cuales puede hablar. "Yo no digo —afirma Kant— que los cuerpos *puedan* simplemente ser externos o que mi alma simplemente *pueda* darse en mi conciencia de mí, cuando afirmo que las cualidades del espacio y del tiempo, según las cuales, como condición de su existencia, pongo aquéllos y ésta, están en mi modo de intuir y no en estos objetos. Sería el mío un error, si hiciera un puro parecer de lo que debo considerar como fenómeno" (*Crít. R. Pura*, Estética trascendental, Observaciones gen., 3). La afirmación: "Los sentidos nos representan los objetos como aparecen, el entendimiento como son", es interpretada por Kant en el sentido de que el entendimiento representa a los objetos en la relación universal de los fenómenos (lo que no significa que sean independientes de la relación con la experiencia posible y, por lo tanto, de las "A. sensibles") (*Ibid.*, Analítica de los principios, capítulo III). La A. fenoménica es, por lo tanto, denominada así sólo para subrayar las conexiones con las condiciones subjetivas del conocer y para distinguirla del hipotético conocimiento nouménico, con el fin de poder establecer claramente los límites. *Véase* FENÓMENO.

Por otro lado, la negación misma del carácter engañoso de la A. ha sido utilizada en la filosofía moderna para remachar el carácter absoluto del conocimiento humano. Así, Hegel ve en la A. fenoménica a la propia esencia. A. y esencia no se oponen, sino que se identifican: la A. no es más que la esencia que existe en su inmediatez. "La A. —nos dice— es la determinación por medio de la cual la esencia no es ser, sino esencia y el aparecer desarrollado constituye el fenómeno. La esen-

cia, por lo tanto, no está detrás o fuera del fenómeno; sino que precisamente porque la esencia es lo que existe, la existencia es el fenómeno" (*Enc.*, § 131). Es cierto que, como determinación "inmediata", la A. está destinada, según Hegel, a ser absorbida o superada por otras determinaciones, reflejas o mediatas en el desarrollo dialéctico de la Idea absoluta; pero es cierto que toda la doctrina de Hegel se apoya en el pensamiento de que no existe realidad tan recóndita que de algún modo no se manifieste y aparezca. En la filosofía contemporánea este punto de vista ha encontrado su mejor expresión en la obra de Heidegger. "Como significación de la expresión 'fenómeno' hay por ende que *fijar* ésta: *lo que se muestra en sí mismo,* lo patente. Tal mostrarse lo llamamos 'parecer ser' (*Scheinen*) y así tiene también en griego la expresión *phainomenon,* esta significación: lo que 'tiene aspecto de...' lo que parece ser...' ...Sólo en tanto algo en general pretende por su propio sentido mostrarse, es decir, ser fenómeno, *puede* mostrarse *como* algo que ello *no* es, *puede* 'no más que tener aspecto de...' ...Nosotros reservamos terminológicamente el nombre de 'fenómeno' a la significación primitiva y positiva de *phainomenon,* y distinguimos fenómeno de 'parecer ser...' [A.] como la modificación privativa de fenómeno" (*Sein und Zeit*, § 7 A; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* México, 1962, F. C. E.). Esto no quiere, sin embargo, decir que la filosofía contemporánea haya identificado el ser con la A.; más bien ha vuelto a plantear en nueva forma el problema de su relación, pasando a considerar esta relación en forma objetiva u ontológica, esto es, sin referencia a cualquier subjetivismo idealista. No sin razón la última obra importante en la que se ha debatido el problema de la relación entre A. y realidad en la forma tradicional, pertenece a un idealista. F. H. Bradley (*Appearance and Reality*, 1893). Sobre todo debido a la influencia del planteamiento fenomenológico (*véase* FENOMENOLOGÍA), la consideración de la relación entre el aparecer y el ser ha sido sustraída completamente tanto al dualismo entre estos dos términos, como a los otros dualismos, mediante los cuales era interpretada a menudo, tal como el dualismo entre sensación y pensamiento o el dualismo entre subjetividad y objetividad, etc. La relación total se coloca en el plano objetivo de las diferentes experiencias o de los diferentes grados de experiencia. Un filósofo que levanta sus construcciones sobre un grupo de experiencias o sobre un determinado tipo de realidad, al que, por lo tanto, da primacía y considera fundamental de algún modo, es llevado a considerar como menos reales o significativas o como simplemente "aparentes", las otras formas de experiencia o los otros tipos de realidad. Y así, por ejemplo, el que da primacía a la experiencia interior o conciencia, es llevado a considerar como menos significativa o de algún modo sólo "aparente" la experiencia externa o sensible y viceversa. Pero en todo caso, también lo que se declara aparente es adoptado como A. de alguna cosa; por lo tanto, dotada, ya como A., de un solo grado o medida de la realidad. De manera que la relación entre realidad y A. se llega a configurar como relación entre realidad e imagen o realidad y símbolo, y en todo caso, entre dos grados o determinaciones objetivas.

Apatía (gr. ἀπάθεια; ingl. *apathy*; franc. *apathie*; alem. *Apathie*). El término significa, propiamente, insensibilidad, pero el uso filosófico antiguo lo aplicó al ideal moral de los cínicos y de los estoicos, o sea la indiferencia hacia todas las emociones y el desprecio de ellas; indiferencia y desprecio logrados mediante el ejercicio de la virtud. En este sentido, según el cual la insensibilidad no es una dote congénita y natural, sino un ideal de vida difícil de lograr, los cínicos y los estoicos vieron en la A. la felicidad misma (Dióg. L., VI, 1, 8-11). Kant vio en la A. un ideal noble, pero agregó que la naturaleza fue sabia al dar al hombre la simpatía, para guiarlo provisionalmente y antes que la razón alcanzara su madurez en él, como una ayuda o apoyo sensible a la ley moral y como un sucedáneo temporal de la razón (*Antr.*, § 75). La edad moderna y contemporánea, a pesar de la gran sugestión que la ética estoica ha ejercido siempre en ella, no es favorable al ideal de la

A., ya que tiende a reconocer el valor positivo de las emociones y a evitar, por lo tanto, la condena sumaria y total de las mismas, incluida en la noción de apatía. *Véase* EMOCIÓN.

Apeiron (gr. ἄπειρον). El infinito, lo ilimitado. Según Anaximandro de Mileto, el principio y el elemento primordial de todas las cosas. El A. no es una mezcla de los diferentes elementos corpóreos, que los comprendería, cada uno con sus cualidades determinantes, sino más bien una materia en la que los elementos son aún indistintos y, por lo tanto, más que infinita es indefinida o indeterminada (*Fr.* Diels, A, 9). Esta doble determinación de infinitud en el sentido de inextinguibilidad y de indeterminación ha quedado, durante mucho tiempo, unida al concepto de *infinito* (*véase*).

Apercepción (ingl. *apperception*; franc. *apperception*; alem. *Apperzeption*; ital. *appercezione*). El significado específico de esta palabra fue aclarado por vez primera por Leibniz como *conocimiento de las propias percepciones*. Dice Leibniz: "La percepción de la luz o del color, por ejemplo, de la que tenemos la A., está compuesta de muchas pequeñas percepciones de las que no tenemos la A.; y un rumor que percibimos, pero al que no prestamos atención, resulta aperceptible en caso de sufrir un pequeño aumento" (*Nouv. Ess.*, II, 9, 4). En tanto que las percepciones son propias también de los animales y las plantas, la A. es inherente al hombre, en cuanto que sus percepciones van acompañadas por la "capacidad de reflexión". Sin embargo, cuando el hombre queda reducido a un estado de letargo, la reflexión y la A. cesan (*Ibid.*, II, 9, 14). En el mismo sentido fue considerada la A. por Wolff, que la definió como la actividad por la cual nos percibimos a nosotros mismos como sujetos que perciben, y nos distinguimos, por lo tanto, de la cosa percibida (*Psychol. ration.*, § 13). Ahora bien, ésta es, según Kant, la A. empírica, que se distingue de la *A. pura*. Con la primera "acompaño con la conciencia a cada una de las representaciones"; con la segunda "las compongo todas, una con otra, y conozco su síntesis". La A. pura o "trascendental" es el "Yo pienso" que "debe acompañar todas mis representaciones, ya que de lo contrario sería necesario imaginar en mí algo que no pudiera ser pensado, lo que significa que la representación sería imposible o, por lo menos para mí, lo sería en absoluto" (*Crít. R. Pura*, Anal. de los conceptos, § 16). La característica fundamental de la A. pura es su *objetividad*; es, por lo tanto, el fundamento de la constitución unitaria de los objetos y de las relaciones que éstos tienen entre sí. En efecto, la unidad de un objeto en particular o de los objetos entre sí no está constituida por la relación subjetiva entre las representaciones, o sea por la relación que las representaciones encuentran en la A. empírica (o conciencia intuitiva), sino por la relación objetiva, cuya posibilidad es la A. pura o conciencia discursiva (reflexiva). En efecto, a base de la A. empírica sólo se podría decir: "Cada vez que levanto un cuerpo, siento una impresión de peso", y establecer así una relación puramente subjetiva, si bien constante, entre el levantamiento de un cuerpo y la impresión de peso (o sea entre dos representaciones). Esto no autorizaría a decir objetivamente: "El cuerpo es pesado." Sólo es posible enunciar esta afirmación porque el acuerdo entre el cuerpo y la pesantez se ha establecido objetivamente por medio de la A. pura (*Ibid.*, § 19). En este sentido, la A. pura es "el principio de la unidad sintética" que condiciona toda otra síntesis, esto es, todo otro conocimiento, porque todo conocimiento es, según Kant, una síntesis entre un dato sensible y una forma *a priori*. La A. es el principio originario del conocimiento en cuanto es la condición del uso empírico de las categorías. Kant ha insistido acerca del carácter puramente formal de la A. pura, entendiendo que no es una realidad psicológica o de otra naturaleza, sino una *posibilidad*, la de la unificación de la experiencia, considerada como "espontaneidad" o actividad subjetiva, es decir, de la inteligencia (*Ibid.*, § 25). En otras palabras, es solamente "la conciencia pura de aquella actividad que constituye el pensamiento" (*Antr.*, § 7). De la interpretación de la A. pura en sentido realista, o sea de entenderla no como condición o posibilidad del co-

nocimiento, sino como actividad creadora del conocimiento mismo, Fichte dedujo la noción del yo como conciencia absoluta de sí, creadora de su mundo, con la que se inicia el idealismo romántico (*véase* IDEALISMO; YO). En sentido psicológico-metafísico, el concepto de A. fue asimismo entendido por Maine de Biran, que denominó "A. interna inmediata" a la conciencia que el yo tiene de sí mismo como "causa productora" en el acto de distinguirse del efecto sensible que su acción determina (*Œuvres inédites*, ed. Naville, I, p. 9; III, pp. 409-10).

Herbart usó un nuevo concepto de la A. como fundamento para entender el mecanismo de la vida representativa. Entendió la A. como la relación entre masas diferentes de representaciones, lo que hace que una masa se apropie de la otra de la misma manera en que las nuevas percepciones del sentido externo son recogidas y elaboradas por las representaciones homogéneas más antiguas. Este fenómeno, por el cual una masa representativa denominada *apercipiente* recoge y asimila una o más representaciones homogéneas, denominadas *apercibidas*, es el fenómeno de la A. que Herbart identificó con el sentido interno (*Psychol. als Wissenschaft* ["La psicología como ciencia"] II, §, 125). Esta noción fue extensamente usada por la psicología y la pedagogía del siglo XIX, sobre todo para esclarecer el fenómeno del aprendizaje y para reconocer las condiciones psicológicas que lo facilitan. Wundt destacó el carácter activo de la A. como el acto por el cual un contenido psíquico es llevado a una más clara comprensión. Wundt habló asimismo de una "psicología de la A." que debería oponerse a la psicología asociacionista por entonces imperante, precisamente por la mayor importancia que se reconocía a la actividad directiva y ordenadora de la A. (*Physiologische Psychologie* ["Psicología fisiológica"], II, p. 454). Wundt habló asimismo en su *Elemente der Völkerpsychologie* (1911-1920; trad. esp. del compendio *Elementos de psicología de los pueblos*, Madrid, 1925) de una "A. animadora" como función psicológica específica y que consiste en que todas las cosas están vivas, función que serviría de base al mito y, por lo tanto, también a la religión y al arte. El término ha caído en desuso en la filosofía contemporánea.

Apetito o apetencia (gr. ὄρεξις; lat. *appetitio, appetitus*; ingl. *appetite*; franc. *appétit*; alem. *Begierde*; ital. *appetizione*). En general, el principio que impele a la acción a un ser vivo, por mor de la satisfacción de una necesidad o de un deseo o la realización de un fin. Así Aristóteles consideró el A., que puso junto al sentido y al entendimiento, entre las partes directoras del alma (*Ét. Nic.*, VI, 2, 1139 a 17). "Lo que está en el pensamiento —agrega— es la afirmación y la negación, en el A. el perseguir y el huir." El A. es el principio de acción último; ya que si es cierto que los motivos de la acción parecen ser dos, el A. y el entendimiento práctico, es también cierto que este último induce a la acción en cuanto su principio es apetecible (*De An.*, III, 10, 433 a 21). Al A. pertenecen el deseo, la irascibilidad y la voluntad (*Ibid.*, II, 3, 414 b 2). El A. puede ser unas veces guiado y otras no guiado, puede dirigirse al bien aparente o al bien real y, por lo tanto, diferentes A. pueden ser contrarios a veces, como sucede cuando el deseo y la razón se combaten. El A. como principio de acción puede, por lo tanto, ser controlado ya sea por la elección racional, ya sea por los sentidos, por cuanto la naturaleza superior tiende a dominar (*De An.*, III, 10-11, 433 *ss.*). Tomando como base estas últimas afirmaciones aristotélicas, los escolásticos distinguieron un A. sensible y un A. intelectivo, y Santo Tomás afirma que son dos diferentes potencias del alma, una pasiva y la otra activa (*S. Th.*, I, q. 80, a. 2). A ejemplo de San Gregorio de Nisa (*De homin. opif.*, 8) y de San Juan Damasceno (*De fide orth.*, II, 12), los escolásticos admitieron también la diferencia entre A. *irascible* y A. *concupiscible*: el concupiscible inclina a perseguir el bien sensible y a rechazar lo que es sensiblemente nocivo, el irascible es aquel por el cual el hombre se resiste a las acciones nocivas y elige frente a todo lo que es difícil (cf. Santo Tomás, *S. Th.*, q. I, 81, a. 2).

Estas notas se han mantenido poco menos que inmutables durante siglos.

Hobbes dice que el A. y la fuga difieren del placer y del dolor como el futuro difiere del presente: son placeres y dolores no presentes, aunque previstos o esperados (*De hom.*, 11, 1). Spinoza relaciona el apetito con el esfuerzo (*conatus*) del alma para perseverar en el propio ser, durante un tiempo indefinido: "Este esfuerzo —dice— cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se denomina *apetito*; por ende no es nada más que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente lo que sirve para su conservación; y, por tanto, el hombre está determinado a obrar esto" (*Eth.*, III, 9, scol.). Leibniz vio en el A. la acción del principio interno de la mónada que obra el cambio o el paso de una percepción a otra (*Monad.*, § 15). Kant definió el A. como "la determinación espontánea de la fuerza propia de un sujeto, que llega por medio de la representación de una cosa futura considerada como efecto de la fuerza misma" (*Antr.*, § 73). El A. constituye, por lo tanto, lo que en la *Crítica de la razón práctica* Kant denomina "facultad inferior de desear", que siempre presupone un objeto empírico como motivo determinante, a diferencia de la facultad "superior" de desear, determinada por la simple representación de la ley (*Crít. R. Práctica*, libro I, cap. I, § 3, scol. I).

En la filosofía moderna y contemporánea el término A. ha caído en desuso y ha sido sustituido por otros, tales como "tendencia" o "volición", a los que a veces se refieren las determinaciones que la filosofía antigua había atribuido al A.

Apocatástasis (gr. ἀποκατάστασις; lat. *restitutio*; ingl. *apocatastasis*; franc. *apocatastasis*; alem. *Apokatastasis*). Teoría propia de los Padres orientales, que prevé el retorno final del mundo y de todos los seres a la condición perfecta y feliz que tenían en el origen. Se trata, por lo tanto, de una noción diferente a la del movimiento cíclico del mundo, propia de los antiguos (pitagóricos, Anaximandro, estoicos, etc.) y que interpreta la vida del mundo como el retorno de un ciclo siempre idéntico, que se repite infinitamente (*véase* CICLO DEL MUNDO). Según Orígenes, el mundo sensible se ha formado por la caída de las sustancias intelectuales que habitaban en el mundo inteligible, caída que se debió a un acto libre de rebelión a Dios, en la que participaron todos los seres suprasensibles, a excepción del Hijo de Dios. De esta caída y de la degeneración subsiguiente, los seres se habrían vuelto a levantar expiando, mediante una serie de vidas sucesivas y en varios mundos, su pecado inicial y al final serán restituidos a su condición primitiva (*In Johann.*, I, 16, 20). Orígenes admite así una pluralidad sucesiva de mundos, pero corrige al estoicismo en el sentido de que estos mundos no son repetición unos de otros. La libertad que se ha dado a los hombres impide tal repetición (*Contra Cels.*, IV, 67-68).

Una concepción análoga fue expuesta por San Gregorio de Nisa (o Niseno), que interpretó la sucesión de los mundos como el teatro de la progresiva reeducación de los seres hacia su beata condición originaria. Gregorio afirmó asimismo, y resueltamente, el carácter universal de la A.: "Hasta el inventor del mal (o sea el demonio), unirá su voz al himno de gratitud al Salvador" (*De hom. opif.*, 26). En la edad moderna, Renouvier sostuvo una doctrina análoga en su *Nueva monadología* (1899). Renouvier adoptó de nuevo la tesis expuesta por Orígenes de una pluralidad de mundos sucesivos y del tránsito de uno a otro, determinado por el uso que el hombre hace de la libertad en cada uno de ellos, y expresó que dicha tesis se corrige en el sentido de que "el final alcanzado se reúne con el principio, no en la confusión de las almas, sino en la humanidad perfecta, que es la sociedad humana perfecta". La doctrina de la A. se distingue de la concepción clásica de los ciclos del mundo en dos puntos principales: *1)* los mundos que se suceden no son repetición idéntica uno del otro, porque a través de ellos se realiza progresivamente el restablecimiento del estado perfecto originario; *2)* el sucederse de los mundos no es sin principio ni fin, porque comienza con la caída de las inteligencias celestes y termina con la apocatástasis.

Apodíctica (lat. *apodictica*; alem. *Apodiktik*). Parte de la lógica que tiene por objeto la demostración. El nombre fue usado por algunos lógicos del siglo XVII, Jungius, por ejemplo: "Entre las partes especiales de la lógica —decía— precede por su dignidad la que tiene por objeto la verdad necesaria, o sea la verdad propiamente dicha, y que nos conduce a través de la apódosis, o sea la demostración, a la ciencia, y así ha sido justamente llamada a veces *apodíctica,* y otras, *epistemónica* (*Logica Hamburgensis,* 1638, IV, I, cap. I, § 1). Este nombre ha sido raramente usado después (cf., por ejemplo, Bouterwek, *Ideen zu einer Apodiktik* ["Ideas acerca de una apodíctica"], 1799).

Apodíctico (gr. ἀποδεικτικός; lat. *apodictic*; franc. *apodictique*; alem. *apodiktisch*). *1)* Demostrativo, éste es el significado general y fundamental del término; mismo que tiene en Aristóteles, ya sea cuando lo refiere a la proposición (*An. Pr.,* I, 1, 24 a 30) o cuando lo refiere a la ciencia, definida como "hábito demostrativo" (*Ét. Nic.,* VI, 3, 1139 b 31).

2) Necesario. Kant introdujo este segundo significado como significado primario, al llamar A. a los juicios en los que la afirmación o la negación se considera como necesaria. "La proposición A. —escribe Kant— piensa el juicio asertórico determinado por leyes del entendimiento mismo y, por lo tanto, afirmado *a priori,* y expresa así una necesidad lógica" (*Crít. R. Pura,* § 9, 4). Es obvio que ésta no es la necesidad de la demostración. Pero Kant tampoco excluye el significado tradicional, al dividir las proposiciones apodícticas en demostrables e inmediatamente ciertas (*Ibid.,* Doctrina del método, cap. I, secc. I [A 736. B 764]). Husserl ha continuado el uso kantiano al hablar de "ver A." y de "evidencia A." (*Ideen,* I, § 137) y de la apodicticidad como de la "autocomprensión" o "autojustificación" (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften* ["La crisis de la ciencia europea"], 1954, p. 275).

Apódosis, *véase* DEMOSTRACIÓN.

Apofansis, *véase* ENUNCIADO.

Apofántica (ingl. *apophantic*). Término adoptado por Hamilton para la doctrina del juicio (*Lectures on Logic,* I, 1866, p. 225).

Apofántico (gr. ἀποφαντικός; ingl. *apophantic*; franc. *apophantique*; alem. *apophantisch*). En Aristóteles, el discurso o proposición (λόγος) que afirma o niega algo de cualquier cosa (un predicado de un sujeto) y, a diferencia de la pregunta, de la plegaria, etc., es verdadero o falso. G. P.

Apofática, teología, *véase* TEOLOGÍA NEGATIVA (*4*).

Apofático (gr. ἀποφατικός; ingl. *apophatich*; franc. *apophatique*; alem. *apophatich*). Negativo, o sea, según Aristóteles, que "separa una cosa de otra", esto es, niega que un predicado pertenezca a un sujeto (*An. Pr.,* I, 1, 24 a, 19). G. P.

Apolíneo-dionisiaco (ingl. *apollonian-dionysian*; franc. *apollinisme-dionysisme*; alem. *apollinisch-dionysisch*). La antítesis entre apolíneo y dionisiaco fue expresada por Schelling como la antítesis entre la forma y el orden, por un lado, y el oscuro impulso creador, por el otro. Estos dos aspectos, al decir de Schelling, se reconocen en todo momento poético (*Phil. der Offenbarung* ["Filosofía de la revelación"], 24, en *Werke* ["Obras"], II, 4, p. 25). Hegel a su vez se refirió a esta antítesis afirmando: "Lo verdadero es un triunfo báquico, donde no hay quien no esté ebrio; y porque este triunfo resuelve todo momento que tiende a separarse, así es también una transparente y simple quietud" (*Phänom. des Geistes,* Introd., III, 2; trad. ital., p. 40). Adoptada de nuevo por Richard Wagner (*Die Kunst und die Revolution* ["El arte y la revolución"], 1849) la antítesis fue más tarde difundida, expuesta y popularizada por Nietzsche, que se valió de ella en el *Origen de la tragedia* (1871) para explicar el arte y la vida de la antigua Grecia. El espíritu apolíneo domina en las *artes plásticas,* que son armonía de formas; el espíritu dionisiaco domina la *música* que, en cambio, está privada de forma, ya que es ebriedad y exaltación entusiasta. Según Nietzsche, los griegos lograron soportar la existencia sólo en virtud del espíritu

dionisiaco. Bajo la influencia de la verdad contemplada, el griego veía en todas partes el aspecto horrible y absurdo de la existencia; el arte vino en su socorro, transfigurando lo horrible y lo absurdo en imágenes ideales, en virtud de las cuales la vida se hizo aceptable (*Geburt der Tragödie*, § 7; trad. esp.: *El origen de la tragedia*, Madrid, 1932). El espíritu dionisiaco, modulado y disciplinado por el espíritu apolíneo realizó y dio origen a la tragedia y a la comedia. Más tarde, Nietzsche vio en el espíritu dionisiaco el fundamento mismo del arte en cuanto éste "corresponde a los estados de vigor animal" (*Wille zur Macht*, § 361, ed. Kröner, 802; trad. esp.: *La voluntad de dominio*, Madrid, 1932). El estado apolíneo no es más que el resultado extremo de la ebriedad dionisiaca, una especie de simplificación y concentración de la ebriedad misma. El estilo clásico representa este estado y es la forma más elevada del sentimiento de dominio. A ejemplo de Nietzsche, Spengler ha denominado apolínea al "alma de la cultura antigua que ha elegido el cuerpo individual presente y sensible como tipo ideal de la extensión". Son apolíneos "la estática mecánica, los cultos materiales de los dioses del Olimpo, las ciudades griegas políticamente aisladas, el destino de Edipo y el símbolo de la falta" (*Untergang des Abendlandes*, I, 3, 2, § 6; trad. esp.: *La decadencia de Occidente*, Madrid, 1934). Esta caracterización, como la del *faustismo* (*véase*), que es correspondiente, es perfectamente arbitraria y fantástica.

Apologetas, *véase* APOLOGISTAS.

Apologética (ingl. *apologetics*; franc. *apologétique*; alem. *Apologetik*). La disciplina que tiene por objeto la defensa (apología) de un determinado sistema de creencias. El término se refiere casi siempre a la defensa de las creencias religiosas, por ejemplo, "A. cristiana".

Apologistas (ingl. *apologists*; franc. *apologistes*; alem. *Apologeten*). Con este nombre se designan los Padres de la Iglesia del siglo II que escribieron en defensa (apología) del cristianismo contra los ataques y las persecuciones de que era objeto. La primera apología de que se tiene noticia (y de la que queda sólo un fragmento) es la defensa presentada al emperador Adriano, hacia 124, por Cuadrato, discípulo de los Apóstoles. Justino es el principal de los Padres A. Otros autores de apologías son Taciano, Atenágoras, Teófilo, Hermias. Con los Padres A. comienza la actividad filosófica cristiana. La tesis común que defendían es que el cristianismo constituye la única filosofía segura y útil y es el resultado último al que debe llegar la razón. Los filósofos paganos conocieron semillas de verdad, pero no las pudieron entender plenamente; los cristianos conocen la verdad plena pues Cristo es el *logos*, o sea la razón misma, de la cual participa la totalidad del género humano. La apologética de estos Padres constituye, por lo tanto, la primera tentativa de inserción del cristianismo en la historia de la filosofía clásica.

Aponía (gr. ἀπονία; ingl. *aponia*; franc. *aponie*; alem. *Aponie*). La *ausencia de dolor*, como placer estable y, por lo tanto, éticamente aceptable, según la ética de Epicuro (*Fr.* 2, Usener).

Aporema (gr. ἀπόρημα; ingl. *aporem*; franc. *aporème*; alem. *Aporem*). Aristóteles (*Tóp.*, VIII, 11, 162 a) lo define como un razonamiento dialéctico que concluye en una contradicción y que, por lo tanto, no permite establecer cuál de las dos partes de la contradicción misma se deba elegir.

Aporética (ingl. *aporetic*; franc. *aporetique*; alem. *Aporetik*). Así denomina Nicolai Hartmann (de *aporía* = duda) al estadio de la investigación filosófica en que se sacan a la luz los problemas, o sea, todos los aspectos de los fenómenos que no han sido comprendidos y que, por lo tanto, constituyen las aporías naturales (*Systematische Philosophie* ["Filosofía sistemática"], § 5).

Aporía (gr. ἀπορία; ingl. *aporia*; franc. *aporie*; alem. *Aporia*). Este término ha sido usado en el sentido de duda racional, es decir, de dificultad inherente a un razonamiento, y no de estado subjetivo de incertidumbre. Por lo tanto, es la duda *objetiva*, la efectiva dificultad de un razonamiento o de la conclusión, a la cual pone fin un razona-

miento. Por ejemplo, "Las A. de Zenón de Elea sobre el movimiento", "Las A. del infinito", etcétera.

***A posteriori*, *véase* A PRIORI.**

Aprehensión (lat. *apprehensio*; ingl. *apprehension*; franc. *appréhension*; alem. *Apprehenzion*; ital. *apprensione*). Término introducido por la escolástica del siglo XIV para designar el acto mediante el cual se apresa o adopta como objeto un término cualquiera (concepto, proposición o cualidad sensible), en cuanto distinto del *asentimiento* (*véase*) con el cual se lo *juzga*, es decir, se lo afirma o se lo niega. Occam dice: "Entre los actos del entendimiento, uno es el aprehensivo, que se refiere a todo lo que se lleva a cabo como acto de la potencia intelectiva, y el otro, que puede denominarse judicativo, ya que mediante él el entendimiento no solamente aprehende el objeto, sino que también asiente o disiente con él" (*In. Sent.*, Pról., q. 1, 0). El acto aprehensivo puede consistir tanto en la formación de una proposición como en el conocimiento de un conjunto ya formado (*Quodl.*, V, q. 6). La palabra ha sido asimismo adoptada por Wolff (*Log.*, § 33) y Kant se valió de ella en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (Deducción de los conceptos puros del intelecto), al hablar de una "síntesis de la A." que consistiría en recoger lo múltiple de la representación, de manera que de ella surgiera "la unidad de la intuición". El uso moderno opone, a veces, la A. a *comprensión*, como conocimiento primitivo y simple que no contiene ninguna explicación o valoración del objeto aprehendido.

Aprendizaje (gr. μάθησις; ingl. *learning*; franc. *apprendre*; alem. *Erlernung*; ital. *apprendimento*). La adquisición de una técnica cualquiera, simbólica, emotiva o de comportamiento, es decir, un cambio de las respuestas del organismo al ambiente que mejore tales respuestas a los fines de conservación y desarrollo del organismo mismo. Tal es el concepto que la psicología moderna otorga al A., aun dentro de la variedad de teorías que presenta. Este concepto, por lo demás, sólo es la generalización de una antigua noción del A., considerado como forma de asociación. Platón fue el primero en ilustrar esta noción, por medio de su teoría de la anamnesis: "Siendo congénita la naturaleza en su totalidad —decía— y habiendo el alma aprehendido todo, nada impide que el que recuerda una cosa en particular —que es lo que se llama conocimiento— encuentre a través de ella todo lo demás, siempre que tenga constancia y no desista de la búsqueda, porque la búsqueda y el aprehender no son más que reminiscencia" (*Men.*, 81 d). El A., por lo tanto, se debe, según Platón, a la asociación de las cosas entre sí, que permite al alma, luego de haber afirmado una cosa, aprehender otra que con ella se liga. La teoría sostenida por Herbart no es sustancialmente diferente. El A., para Herbart, es una *apercepción* (*véase*) y ésta es el fenómeno por el cual una "masa de representaciones" recoge en sí una nueva representación, que puede conectarse con las demás de algún modo (*Psychol. als Wissenschaft* ["Psicología como ciencia"], 1824, II, 125 *ss.*). Análoga teoría fue expuesta e ilustrada por Wundt (*Grundriss der Psychologie*, 1896, pp. 249 *ss.*; trad. esp.: *Compendio de psicología*, Madrid, s. a.) y de Wundt pasó a toda la psicología psicofísica.

En la psicología contemporánea, el concepto de A. como asociaciones ha sido ilustrado y colocado sobre bases nuevas por Thorndike, que formuló su doctrina a partir de la observación de organismos animales, pero cuyas conclusiones fueron pronto extendidas al hombre. Según Thorndike, el A. es un proceso de *tanteo* (*trial and error*) guiado por la operación de *premio y castigo*. Las primeras reacciones a una situación problemática son dadas por el azar. Cuando una de estas reacciones tiene éxito, se elige a través de pruebas sucesivas, logrando, por fin, eliminar a las demás. Thorndike ha formulado a este respecto la denominada *ley del efecto*, según la cual la respuesta a un estímulo queda reforzada si es objeto de premio. Según el mismo Thorndike, estos dos factores, la repetición de la reacción adivinada y el premio, bastan para explicar todos los procesos del A. y, por lo tanto, la conducta total del hombre (cf. *Animal Intelligence: Experimental Studies*, 1911; *The Psychology of Wants, Interests and Attitudes*, 1935, especialmente la p. 24).

Más recientemente estas mismas ideas han sido generalizadas por Hull, quien ha insistido en los motivos del A., caracterizándolo como un estado de necesidad. Un estímulo condicionado puede quedar unido a una respuesta que lo sigue, en caso de que ésta produzca una disminución de la necesidad (*Principles of Behavior*, 1943).

Los psicólogos no se han puesto de acuerdo en el sentido de considerar que esta doctrina sea capaz de explicar el A. humano (cf. la discusión pertinente, en E. R. Hilgard, *Theories of Learning*, 1948; trad. esp.: *Teorías del aprendizaje*, México, 1961, F. C. E.). La duda se refiere al problema de si el A. consiste simplemente en dar respuestas adivinadas o si implica también la elección inteligente de tales respuestas a partir de determinados *por qué*. Parece difícil excluir del proceso humano del A. las elecciones inteligentes guiadas por las relaciones expresadas por los signos "si", "pero", "como", "no menos", etc. Desde este punto de vista, el hecho de que el hombre comprenda la relación entre los signos y las respuestas, constituye un elemento de A. no reducible a la pura ley del efecto (cf. M. Wertheimer, *Productive Thinking*, 1945).

Apresentación (ingl. *appresentation*; franc. *apprésentation*; alem. *Appresentation*). Término adoptado por Husserl para designar la experiencia indirecta que el yo tiene de los otros yo. La A. "nos da aquello que, en los otros, les es inaccesible en el original"; por ella, "otra mónada se constituye en la mía". Es una "apercepción por analogía" (*Méditations Cartésiennes*, 1931, § 50 *ss.*).

A priori, a posteriori. Estos dos términos han servido para designar los elementos de las tres siguientes distinciones: *1)* la distinción entre la demostración que va de la causa al efecto y la que va del efecto a la causa; *2)* la distinción entre los conocimientos asequibles mediante la pura razón y los conocimientos obtenibles mediante la experiencia; *3)* la distinción entre tautologías y verdades empíricas.

1) La primera distinción, que se remonta a la escolástica, se relaciona con la distinción aristotélica entre "lo que es anterior y más conocido por nosotros" y "lo que es anterior y más notorio por naturaleza", distinción que Aristóteles aclaraba de la siguiente manera: "Al decir anterior y más notorio con *referencia a nosotros* quiero referirme a lo que es más cercano a la sensación; al decir, en cambio, anterior y más conocido *absolutamente*, quiero referirme a lo que se halla más alejado de la sensación". Y ya que los objetos más alejados de la sensación son los universales, en tanto los más cercanos a ella son los singulares, lo primero absolutamente, o lo primero por naturaleza, es precisamente lo universal (*An. post.*, I, 2, 72 a 1 *ss.*). A partir de Alfarabi, la filosofía árabe formuló la distinción entre la demostración *propter quid* y la demostración *quia*, que desde Alberto de Sajonia fueron denominadas demostraciones *a priori* y demostraciones *a posteriori*, respectivamente. "La demostración es doble —dice Alberto—: una es la que procede de las causas al efecto y se denomina demostración *a priori*, demostración *propter quid* o demostración perfecta y esta demostración hace conocer la razón por la cual el efecto es. La otra es la demostración que procede de los efectos a las causas y se llama demostración *a posteriori*, demostración *quia* o demostración no perfecta y esta demostración nos hace conocer las causas por las cuales el efecto es" (*In An. post.*, I, q. 9). Los dos términos fueron usuales en toda la escolástica hasta el siglo XVII, precisamente en este sentido, para indicar dos especies de demostraciones.

2) A partir del siglo XVII, por obra de Locke y del empirismo inglés, los dos términos adquirieron un significado más general, designando, el *a priori* los conocimientos logrados mediante el ejercicio de la razón pura y el *a posteriori*, en cambio, los logrados a través de la experiencia. Hume y Leibniz están de acuerdo en oponer, en este sentido, *a priori* y *a posteriori*. Dice Hume: "Oso afirmar, como proposición general que no admite excepciones, que el conocimiento de la relación de causa a efecto no es, en ningún caso, lograda *razonando a priori*, sino que surge por entero de la *experiencia*, cuando observamos que algunos objetos particulares se encuentran constantemente unidos con otros" (*Inq. Conc. Underst.*, IV, 1).

Y Leibniz opone constantemente el "conocer *a priori*" al "conocer por experiencia" (*Nouv. Ess.*, III, 3, § 15; *Monad.*, § 76); "la filosofía experimental que procede *a posteriori*" y la "pura razón" que "justifica *a priori*" (*Op.*, ed. Erdmann, p. 778 *b*). Wolff, con su característica claridad, expresaba el uso dominante en sus tiempos, manifestando: "Lo que aprendemos con la experiencia, decimos conocerlo *a posteriori*; lo que es conocido por el razonamiento decimos conocerlo *a priori*" (*Psychol. emp.*, §§ 5, 434 *ss.*).

La noción kantiana del *a priori*, como conocimiento independiente de la experiencia, pero que no precede (en el sentido cronológico) a la experiencia misma, es en ciertos respectos la misma de Leibniz y los wolfianos. "Hay —decía Leibniz— ideas que no nos vienen de los sentidos y que hallamos en nosotros sin formarlas, si bien los sentidos nos den la ocasión de apercibirlas" (*Nouv. Ess.*, I, 1, § 1). Kant hizo más rigurosa la noción, al distinguir los conocimientos *a priori puros*, que, además de no depender en absoluto de experiencia alguna, están privados de todo elemento empírico. Por ejemplo, agregaba, la proposición "todo cambio tiene su causa" es una proposición *a priori*, pero no es pura, porque 'cambio' es un concepto que puede ser obtenido sólo a través de la experiencia (*Crít. R. Pura*, Intr., 1). Pero la originalidad de la noción kantiana estriba en la función atribuida al *a priori*. El *a priori* no constituye un campo o dominio aparte de conocimientos, sino la condición de todo conocimiento objetivo. El *a priori* es la *forma* del conocimiento, como el *a posteriori* es el *contenido*. En el *a priori* se fundan los conocimientos de la matemática y de la física pura; pero el *a priori* no es por sí mismo conocimiento, sino la *función* que condiciona universalmente todo conocimiento, ya sea sensible o intelectual. Los juicios sintéticos *a priori* son posibles, en efecto, en virtud de las formas *a priori* de la sensibilidad y del intelecto. El *a priori* es, para Kant, el elemento formal, o sea, al mismo tiempo condición y fundamento de todos los grados del conocimiento; y no solamente del conocimiento, ya que también en el dominio de la voluntad y del sentimiento subsisten elementos *a priori*, como lo demuestran la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*. La noción kantiana del *a priori* ha sido adoptada y presupuesta en buena medida por la filosofía moderna. El idealismo romántico la corrigió en el sentido de admitir que la totalidad del saber es *a priori*, o sea producido enteramente por la actividad productora del Yo. Así lo sostuvieron Fichte y Schelling. Hegel cree que el pensamiento es, esencialmente, la negación de un existente inmediato, por lo tanto, de todo lo que es *a posteriori* o fundado en la experiencia. El *a priori*, es, en cambio, la reflexión y la mediación de la inmediatez, o sea, la universalidad, el "estar del pensamiento en sí mismo" (*Enc.*, § 12). En la filosofía moderna, el *a priori* conserva habitualmente el significado kantiano. Y con tal significado se relaciona, no obstante todas sus diferencias, la noción de *a priori material* de Husserl. Esta noción se relaciona con la de las ontologías regionales, ya que, según Husserl, "habría que entender por conocimientos sintéticos *a priori* los axiomas regionales, y tendríamos tantas clases irreducibles de semejantes conocimientos como regiones" (*Ideen*, I, § 16). Ahora bien, regiones del ser son, por ejemplo, los conceptos de objeto material, conciencia, animalidad, sociedad, etc.; y los axiomas referentes a cada una de tales regiones, implican la referencia a su contenido específico y son, por lo tanto, materiales.

3) La filosofía contemporánea niega por lo común la existencia de un *a priori* en el sentido kantiano o hegeliano. Reichenbach dice, por ejemplo: "No hay nada que se parezca a la autoevidencia sintética; las únicas fuentes admisibles del conocimiento son las percepciones sensibles y la autoevidencia analítica de las tautologías" (*The Theory of Probability*, p. 372). A veces, se ha defendido una "concepción pragmática" del *a priori*, según la cual consistiría preferentemente en los conceptos definitorios y en las estipulaciones convencionales de las que se sirve la ciencia (cf. C. I. Lewis, "A Pragmatic Conception of the 'a priori'", en *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, pp. 286 *ss.*). Pero la mayoría de las veces se entiende por *a priori* simplemente el enunciado

tautológico o analítico, y por *a posteriori* la verdad empírica. *Véase* ANALITICIDAD.

Aproptosía (gr. ἀπροπτωσία). Según los estoicos, la libertad de la precipitación, o sea la capacidad de detener el consentimiento o de negarlo (Dióg. L., VII, 1, 46).

Aprosptosía (gr. ἀπροσπτωσία). La libertad del error (cf. Alejandro de Afrodisia, *De an.*, 150, 35).

Aptitud (ingl. *aptitude*; franc. *aptitude*; alem. *Eignung*; ital. *attitudine*). No debe confundirse con *actitud* (*véase*). El término A. designa la presencia de determinados caracteres que, en su conjunto, hacen al individuo particularmente apto para una tarea determinada. La orientación profesional se funda en las determinaciones de las A., lo que significa la selección y el encauzamiento del individuo para este o aquel trabajo, conforme con sus aptitudes.

Apuesta (ingl. *wager*; franc. *pari*; alem. *Wette*; ital. *scomessa*). Nombre dado al famoso argumento de Pascal a favor de la fe. Ya que no es posible demostrar la existencia de Dios, Pascal muestra que es conveniente apostar acerca de la existencia de Dios. "Vuestra razón no recibe mayor daño al escoger una cosa o la otra, pues es necesario elegir. He aquí un punto liquidado. Pero ¿vuestra beatitud? Pensemos la ganancia y la pérdida apostando *a cara o cruz* el sentido de la existencia de Dios. Valoramos los dos casos: Si ganáis, ganáis todo, si perdéis no perdéis nada. Apostad, por lo tanto, acerca de su existencia, y sin dudar" (*Pensées*, 233). Pascal agrega que una vez decididos a apostar, será fácil creer, "haciendo todo como si se creyera, tomando el agua bendita, haciendo decir misas, etc. Ello os hará creer y os embrutecerá (*abêtira*) (*Ibid.*)". El argumento fue repetido por W. James en su *Voluntad de creer* (1897). James interpreta el pasaje pascaliano en el sentido de que es irracional correr el riesgo de perder la verdad, aun no incurriendo eventualmente en error (*The Will to Believe*, cap. I).

El argumento pascaliano no es susceptible de muchas interpretaciones y todas las discusiones en torno a él tienden más bien a defenderlo o a refutarlo. Es sobre todo desconcertante la expresión adoptada por Pascal "os embrutecerá" (*vous abêtira*). Y no ha faltado quien haya intentado quitarla del texto pascaliano, leyendo en cambio *alestira* que significaría "rendirá pronto provecho" (Gaillard, "Une nouvelle leçon d'un mot célébre de Pascal", en *Annales de l'Université de Grenoble*, XXI, 13). Pero en realidad la expresión pascaliana no pretende reducir la fe al embrutecimiento, sino que se refiere a uno de los puntos fundamentales de la doctrina pascaliana, según la cual la fe debe investir no solamente el *espíritu* del hombre, sino también la máquina, el autómata que está en el hombre (*Pensées*, 250) o sea el conjunto de los hábitos que fijan la fe misma y la sustraen de la duda. El *abêtira* se refiere a este segundo aspecto, sin el cual la fe misma es incompleta.

Aquiles (gr. 'Αχιλλεύς; lat. *Achilles*; ingl. *Achilles*; franc. *Achille*; alem. *Achilleus*). Se da este nombre al segundo de los cuatro argumentos de Zenón de Elea contra el movimiento. Dicho argumento fue expresado por Aristóteles de la siguiente manera: "El más lento en la carrera no será nunca alcanzado por el más veloz: ya que aquel que persigue deberá comenzar por alcanzar el punto desde el cual ha partido el fugitivo, de modo que el más lento se encontrará siempre en ventaja" (*Fís.*, VI, 9, 239 b 14). El supuesto de este argumento, como el de todos los demás, es la infinita divisibilidad del espacio.

Árabe, filosofía (ingl. *arabic philosophy*; franc. *philosophie arabe*; alem. *arabische Philosophie*). Se da este nombre a la filosofía de los árabes de los siglos VIII a XII, y cuyos principales representantes son Alkindi (siglo IX), Alfarabi (siglo IX), Avicena (siglo XI), Algazali o Algazel (siglo XI), Averroes siglo XII). Como su contemporánea, la filosofía del mundo cristiano, la árabe es una *escolástica* (*véase*), es decir, una utilización de la filosofía griega, y especialmente aristotélica, a fin de entender o demostrar las verdades religiosas del Corán. La filosofía griega fue conocida por los árabes a partir del califato

de Harún el Raschid, cuando comenzaron a traducirse al árabe las obras de Aristóteles y de otros autores griegos que ya habían sido traducidas al siriaco. Entre las obras que ejercieron mayor influencia sobre el pensamiento árabe, aparte de los escritos de Aristóteles, tuvo importancia una *Teología* atribuida al Estagirita que es una miscelánea de fragmentos sueltos de las *Enneadas* de Plotino y del *Liber de causis*, traducción de los *Elementos de teología* de Proclo. Por lo demás, se tradujeron al árabe las obras de Euclides, Tolomeo y Galeno, los comentarios aristotélicos de Alejandro de Afrodisia y algunos *Diálogos* de Platón. Los principios capitales elaborados por los árabes y que, en cierto modo, representan las características de su filosofía, son los siguientes:

1) La noción de Dios como *ser necesario*, o sea que no puede no existir, y del mundo como derivando de Dios su propia necesidad. Todos los acontecimientos del mundo son, a su vez, necesarios, en cuanto producidos por una Causa primera necesaria. Los árabes admiten una ininterrumpida cadena causal que va de Dios, como Primer motor, a las Inteligencias celestes y a los cielos, y por último a los acontecimientos terrestres y al hombre. Por lo tanto, justifican la astrología, explicando los desacuerdos observados por el imperfecto grado de observación.

2) La doctrina del entendimiento (intelecto) *agente* o *activo* como una sustancia de naturaleza divina, separada del alma humana; doctrina que Averroes modificó al considerar como separado del hombre, y divino, también al entendimiento pasivo o potencial que Alkindi y Alfarabi consideraban propio del hombre. Según Averroes, al hombre pertenece sólo una especie de reproducción o de imágenes del verdadero entendimiento. El único entendimiento divino se multiplica en las diferentes almas humanas, como la luz del sol se multiplica distribuyéndose sobre los varios objetos que ilumina. Esta doctrina, que ponía en duda la inmortalidad del alma humana, en cuanto separaba de ella y atribuía a Dios su parte más alta e inmaterial, fue denominada doctrina de la unidad del entendimiento.

3) La tendencia característica del aristotelismo y en particular de Averroes, de colocar la filosofía por encima de la religión, atribuyéndole la contemplación como fin y reservando la religión al dominio de la acción. Esta tendencia fue interpretada por los escolásticos latinos como "doctrina de la doble verdad", es decir, de la independencia recíproca entre la verdad filosófica y la verdad religiosa, que, por lo tanto, podrían hallarse en contraste. Es obvio que este punto de vista era la negación de la propia escolástica occidental, cuyo propósito era la justificación filosófica de las verdades religiosas.

4) La filosofía Á. ofrece con Algazali (siglo XI) la reacción del espíritu religioso contra la filosofía. Algazali afirma contra Alfarabi y Avicena la libertad de la naturaleza divina y el carácter arbitrario de las creaciones. A su obra *Destrucción de los filósofos*, respondió Averroes con una *Destrucción de la destrucción*.

La filosofía Á., además de tener importancia por sí misma, en cuanto acompaña al máximo florecer del Imperio árabe en el Mediterráneo, ha tenido notable influencia sobre la escolástica latina. En primer lugar, ha suministrado a esta escolástica buena parte de su material que le llegó en traducción latina de las traducciones árabes de las traducciones siriacas de las obras de autores griegos. En segundo lugar, le ofreció un constante punto de referencia polémico, llevándola a organizarse como filosofía de la libertad frente a la filosofía de la necesidad del mundo musulmán. El mismo aristotelismo, al aparecer por vez primera en el mundo occidental, fue identificado con su interpretación Á.; y sólo gracias a San Alberto Magno y a Santo Tomás se adaptó más adelante a las exigencias de la escolástica cristiana. *Véase* ESCOLÁSTICA.

Árbol de Porfirio (lat. *arbor Porphyriana*; ingl. *tree of Porphyry*; franc. *arbre de Porphyre*; alem. *Baum des Porphyrius*). Célebre esquema o modelo de definición por dicotomías sucesivas, que descienden del género más general a las especies ínfimas (sustancia: corpórea, incorpórea; sustancia corpórea [cuerpo]: animado, inanimado; cuerpo animado: sensible, insensible; cuer-

po animado sensible [animal]: racional, irracional; animal racional: mortal, inmortal; animal racional mortal [hombre]: Sócrates, Platón, etc.). Si bien tal "árbol" no se encuentra precisamente en los manuscritos de Porfirio, fue construido a partir del texto porfiriano (*Isag.*, 4, 20) y se encuentra en todos los tratados medievales de lógica (cf., por ejemplo, Pedro Hispano, *Summ. Logic.*, 2, 10), de donde ha pasado a los textos modernos de lógica tradicional. G. P.

Arcano, *véase* ARCHEUS.

Arcóntico (alem. *archontisch*). Así ha llamado Husserl al carácter dominante y unificador de una *vivencia*, en cuanto tiene, normalmente, no uno sino varios "caracteres de posición ligados en el modo de la fundamentación; entre [estos varios] hay necesariamente uno A. ... que unifica y domina todos los demás" (*Ideen*, § 117). *Véase* VIVENCIA.

Archeus. Según Teofrasto Paracelso, es la fuerza que mueve los elementos, o sea el espíritu animador de la naturaleza. Como todas las cosas, para Paracelso, están compuestas de tres elementos (azufre, sal, mercurio), de igual manera las fuerzas que las animan están constituidas por sus *arcanos*, o sea por la actividad inconsciente del A. (*Meteor.*, pp. 79 *ss.*).

Aretología (ingl. *aretology*; franc. *aretologie*; alem. *Aretologie*). Término muy poco usado: la doctrina de la virtud.

Argumento (gr. λόγος; lat. *argumentum*; ingl. *argument*; franc. *argument*; alem. *Argument*; ital. *argomento*). *1)* En un primer significado, A. es cualquier razón, prueba, demostración, dato, motivo, apto para captar el asentimiento y para inducir a la persuasión o a la convicción. A. comunes o típicos o esquemas de A., son los lugares (τόποι, *loci*) que constituyen el objeto de los *Topicorum* de Aristóteles. Cicerón, en efecto, definía los lugares como las *sedes* de las cuales provienen los A., que son "las razones que hacen fe de una cosa dudosa" (*Tóp.*, 2, 7). El significado muy general de la palabra A. resulta claro también en la definición de Santo Tomás: "A. es lo que convence (*arguit*) a la mente a asentir a cualquier cosa" (*De ver.*, q. 14, a. 2, ob. 14); y en la de Pedro Hispano que adopta la expresión de Cicerón: "A. es una razón que hace fe de una cosa dudosa" (*Summ. log.*, 5.02). En el mismo sentido es usada la palabra por Locke, al definir la probabilidad: "la probabilidad es la verosimilitud de que una cosa sea verdadera; el término mismo denota una proposición para la cual existen A. o pruebas que la permiten pasar o ser recibida como verdadera" (*Essay.*, IV, 15, 3); y Hume, a su vez, dividía los A. en demostraciones (puramente conceptuales, pruebas (empíricas) y probabilidades (*Inq. Conc. Underst.*, VI, nota). En este sentido, A. es cualquier cosa que "hace fe", según la excelente expresión de Cicerón, o sea que produzca siempre un grado cualquiera de persuación.

2) De acuerdo con el segundo significado, A. es el tema o el objeto (ingl. *subject matter*, alem. *Aufgabe*) de un discurso cualquiera, aquello en torno a lo cual versa o puede versar el discurso. A este segundo significado del término se relaciona su uso en la lógica y en la matemática, para indicar los valores de las variables independientes de una función. A. es en este sentido aquello que llena el espacio vacío de una función o aquello a lo que debe aplicarse la función para tener un valor determinado. La palabra ha sido usada por vez primera en este sentido por G. Frege, *Funktion und Begriff* ["Función y concepto"], 1891. *Véase* FUNCIÓN.

Aristocracia *véase* GOBIERNO, FORMAS DE.

Aristotelismo (ingl. *aristotelianism*; franc. *aristotélisme*; alem. *Aristotelismus*). Con este término se designan algunos fundamentos de la doctrina de Aristóteles que han pasado a la tradición filosófica o han inspirado las escuelas o los movimientos que surgen más directamente del propio Aristóteles, como la escuela peripatética, el A. árabe, el A. cristiano-medieval, el A. del Renacimiento y varias otras tendencias del mundo medieval y moderno. Tales fundamentos pueden ser resumidos de la siguiente manera:

1) La importancia acordada por Aristóteles al mundo de la naturaleza y el valor y la dignidad de las investiga-

ciones que a él se dirigen. En tanto que, para Platón, tales investigaciones no pueden lograr más que un cierto grado de probabilidad inferior al conocimiento científico (*Tim.*, 29 c), Aristóteles cree que en la naturaleza no hay nada tan insignificante que no valga la pena de ser estudiado, dado que en cada caso, el verdadero objeto de la investigación es la *sustancia* de las cosas. *Véase* SUSTANCIA.

2) El concepto de la metafísica como filosofía primera y teoría de la sustancia y, asimismo, como fundamento de toda la enciclopedia de las ciencias. *Véase* METAFÍSICA.

3) La doctrina de las cuatro causas (*formal, material, eficiente, final*) y la del *movimiento* como paso de la *potencia* al *acto*, que permitieron a Aristóteles la interpretación de la totalidad de la realidad natural (*véanse* las voces correspondientes).

4) La teología, su concepto de Primer Motor y de Acto puro. *Véase* DIOS.

5) La doctrina de la esencia sustancial o necesaria, que sirve de base a la teoría del conocimiento y a la lógica. *Véase* ALMA; ESENCIA; SER.

6) La importancia atribuida a la lógica de la que Aristóteles es el primer expositor sistemático, como instrumento de todo conocimiento científico. *Véase* CONCEPTO; LÓGICA; SILOGISMO; TÓPICA; etc.

Las diferentes corrientes del A. se han ordenado, habitualmente, en torno a algunos de estos fundamentos y ello explica por qué el A. ha aparecido a veces como una metafísica teológica (en la escolástica medieval), otras como naturalismo (en el Renacimiento) y algunas veces como espiritualismo (en algunas interpretaciones modernas, tales como, por ejemplo, las de Ravaisson o Brentano).

Aritmética (ingl. *arithmetic*; franc. *arithmétique*; alem. *Arithmetik*). La teoría matemática de los números naturales, o sea de los números enteros positivos. Por leyes de la A. se entienden, por lo común, las siguientes proposiciones o reglas:

1) $a+b=b+a$ (ley conmutativa de la adición);

2) $ab=ba$ (ley conmutativa de la multiplicación);

3) $a+(b+c)=(a+b)+c$ (ley asociativa de la adición);

4) $a(bc)=(ab)c$ (ley asociativa de la multiplicación);

5) $a(b+c)=ab+ac$ (ley distributiva).

La *formulación* de la A., o sea la reducción de la A. a un sistema lógico fundado en pocos axiomas, fue realizada por vez primera por Peano, quien se valió de algunos conceptos de Dedekind. Peano presupuso como nociones primitivas las de *cero, conjunto* de números naturales y *sucesión*, expresada con la expresión *el sucesivo de*. Hizo observar que todas las proposiciones de la A. se pueden deducir de los axiomas siguientes:

1) *0* es un número natural;

2) si x es un número natural, el número sucesivo es también un número natural;

3) si x e y son números naturales y si el sucesivo de x es idéntico al sucesivo de y, entonces x e y son *idénticos*;

4) si x es un número natural, el número sucesivo de x es diferente de *0*;

5) si *0* pertenece a un conjunto a y si el sucesivo de un número natural cualquiera pertenece también a este conjunto, el conjunto de los números naturales es una parte de a.

Bajo la expresión *aritmetización de la matemática*, se entiende a veces la exigencia que surgió hacia la mitad del siglo XIX en el campo de la matemática, por obra, sobre todo, de Weierstrass, de dar unidad y rigor lógico al análisis matemático, fundándolo en una teoría de los números reales. Esta teoría fue posteriormente desarrollada por Georg Cantor (1845-1918) y por Richard Dedekind (1831-1916). Cf. las memorias de lógica matemática de Peano, ahora recogidas en *Opere Scelte*, Roma, 1958. Cf., asimismo, B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1918. *Véase* MATEMÁTICA; NÚMERO.

Armonía (ingl. *harmony*; franc. *harmonie*; alem. *Harmonie*; ital. *armonia*). El orden o la disposición, organizados en forma finalista, de las partes de un todo, por ejemplo, del mundo o del alma, fue denominada "A." por los pitagóricos en cuanto proporción o mezcla de los elementos corpóreos (cf. Plat., *Fed.*, 86 c). Leibniz usa el término en la expresión *A. preestablecida* para designar un sistema particular de comunicación entre

las sustancias espirituales (mónadas) que componen el mundo. Leibniz considera que tales sustancias no pueden influirse recíprocamente, hallándose cada una "cerrada en sí misma" y, por lo tanto, excluye la doctrina comúnmente admitida de la influencia recíproca. Asimismo excluye la doctrina que llama de la *asistencia* y que es propia del sistema de las causas ocasionales de Guelingx y de Malebranche, según el cual la comunicación entre las diferentes mónadas sería establecida de vez en cuando directamente por Dios. La A. preestablecida es la doctrina según la cual las diferentes mónadas, como relojes perfectamente construidos, están siempre de acuerdo entre sí, aun siguiendo cada una su propia ley. Así el alma y el cuerpo viven cada uno por su cuenta y, no obstante, de acuerdo, en virtud de que Dios ha coordinado las leyes de la una y del otro. El cuerpo sigue la ley mecánica, el alma sigue su propia espontaneidad: la A. entre ellos ha sido predispuesta por Dios en el acto de la creación (*Phil. Schriften*, ed. Gerhardt, IV, pp. 500 *ss.*).

En la filosofía moderna el término se presenta con frecuencia en el espiritualismo, especialmente en Ravaisson. Whitehead, en la filosofía contemporánea, se ha valido de él para explicar la belleza, la verdad, el bien y también la libertad y la paz y toda "la gran aventura cósmica'. "La gran A. —nos dice (*Adventures of Ideas*, p. 362)— es la A. de individualidades duraderas ligadas en la unidad del fundamento. Por esta razón, la noción de libertad nunca abandona a las más altas civilizaciones, y la libertad, en cada uno de sus muchos sentidos, es la exigencia de una vigorosa autoafirmación."

Arqué, *véase* PRINCIPIO.

Arqueológica, historia (ingl. *archeological history*; franc. *histoire archéologique*; alem. *archäologische Geschichte*). En la segunda de sus *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1873-1875); trad. esp.: *Consideraciones intempestivas* (*Sobre la utilidad y la inconveniencia de los estudios históricos para la vida*, Madrid, 1932), Nietzsche distingue tres formas de historia: "La historia —dice— pertenece al viviente bajo tres formas: le pertenece porque es activo y porque aspira; porque conserva y venera; porque tiene necesidad de liberación. A esta trinidad de relaciones corresponden tres especies de historia, y así se pueden distinguir: el estudio de la historia desde un punto de vista *monumental*, desde un punto de vista *arqueológico* y desde un punto de vista *crítico*." La historia monumental es la que considera los grandes acontecimientos y las grandes manifestaciones del pasado y las proyecta como posibilidad para el porvenir. La historia A. considera, en cambio, lo que ha sido en el pasado la vida de cada día y radica en ella la mediocridad del presente. La historia crítica sirve, en cambio, para romper con el pasado, para renovarse. *Véase* HISTORIA.

Arquetipo (lat. *archetypus*; ingl. *archetype*; alem. *Archetyp, Urbild*). El modelo o ejemplar originario o el original de una serie cualquiera. Las ideas platónicas han sido denominadas A., en cuanto son modelos de las cosas sensibles, con mayor frecuencia se llama así a las ideas existentes en la mente de Dios, como modelos de las cosas creadas. Pero Locke en su *Ensayo* (*Essay*, II, 31, § 1) adoptó la palabra A. para considerarla sólo como modelo: "Llamo adecuadas a las [ideas] que representan perfectamente aquellos A. de donde la mente supone que han sido tomadas; ideas con las que se propone la mente significar dichos A., y a las cuales quedan referidas." En este sentido, A. son las fuerzas naturales, las ideas simples o las ideas complejas que se adoptan como modelos para medir la adecuación de las otras ideas. *Véase* ECTIPO.

Arquitectónica (gr. ἀρχιτεκτονικὴ τέχνη; ingl. *architectonic*; franc. *architectonique*; alem. *Architektonik*; ital. *architettonica*). En general, el arte de construir en cuanto supone la capacidad de subordinar los medios al fin y el fin menos importante al más importante. En este sentido utiliza la palabra Aristóteles (*Ét. Nic.*, I, 1, 1094 a 26), quien habla también (*Ét. Eud.*, I, 6, 1217 a) de una "inteligencia A. y práctica", o sea constructiva y operativa. La palabra fue empleada por primera vez como nombre de una disciplina filosófica por Lambert que la usó como título de una

obra (*Arquitectónica*, 1771) y la consideró como "la teoría de los elementos simples y primitivos del conocimiento filosófico y matemático". Kant adoptó la palabra para indicar "el arte del sistema" al que dedicó un capítulo (el III) en la segunda parte principal de la *Crítica de la razón pura*. Para él, el sistema es "la unidad de conocimientos múltiples recogidos bajo una única idea", o sea una organización finalista, que crece desde el interior, como el organismo viviente. A ejemplo de Kant, C. S. Peirce habla de una arquitectura de las teorías científicas y filosóficas, a las que intenta darles reglas (*Chance, Love and Logic*, II, 1; trad. ital, pp. 116 *ss.*).

Arquitectónica, belleza, *véase* GRACIA.

Arquitectura, *véase* ARQUITECTÓNICA.

Arrepentimiento (lat. *paenitentia*; ingl. *repentance*; franc. *repentir*; alem. *Reue*; ital. *pentimento*). El afligido reconocimiento de una culpa propia. Ésta es la definición en la que coinciden los filósofos, aunque la expresen con palabras diferentes (Santo Tomás, *S. Th.*, III, q. 85, a. 1; Descartes, *Passions de l'âme*, III, 191; Spinoza, *Ética*, III: *Definición de las pasiones*, 27; Hegel, *Werke* ["Obras"], ed. Glockner, X, p. 372; etc.). Los filósofos también están de acuerdo en admitir el valor moral del arrepentimiento. Spinoza, aun cuando considera que el A. "no es una virtud, o sea, no nace de la razón" y que, por lo tanto, "el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente" (una vez porque ha obrado mal y la segunda por afligirse) reconoce que el que está sometido al A. se puede conducir mucho más fácilmente que los otros "a vivir finalmente conforme a la guía de la razón" (*Eth.*, IV, 54). Montaigne, que dedicó al A. uno de sus más notables ensayos (*Essais*, III, 2), había señalado, sin embargo, que el A. no debe transformarse en el deseo "de ser otro". "El A. —escribió— no toca propiamente las cosas que no están en nuestro poder, como no las toca la nostalgia. Yo imagino infinitas naturalezas más altas y más reguladas que la mía, pero con ello no mejoro mis facultades, como mi brazo o mi espíritu no resultan más vigorosos porque yo conciba otro que lo sea" (*Ibid.*, ed. Rat, III, p. 28).

En sentido análogo se expresa Kierkegaard, quien veía en el A. el punto culminante de la vida ética y al mismo tiempo la señal de su conflicto interno. El A. es inherente a la elección que, en la vida ética, el hombre hace de sí mismo. "Elegirnos a nosotros mismos es idéntico a arrepentirnos de nosotros mismos... También el místico se arrepiente, pero se arrepiente fuera de sí y no dentro de sí: se arrepiente metafísicamente y no éticamente. Arrepentirse éticamente es repelente porque es un melindre; arrepentirse metafísicamente es cosa inútil y fuera de lugar, porque no es el individuo el que ha creado el mundo y no es necesario que se tome tan a pecho la vanidad del mundo mismo" (*Entweder-Oder* ["O lo uno o lo otro"], en *Werke* ["Obras"], II, p. 223; *Furch und Zittern* ["Temor y temblor"], en *Werke* ["Obras"], III, p. 143). Cf. M. Scheler, "Reue und Wiedergeburg" ("A. y renacimiento"), en *Vom Ewigen im Menschen* (*De lo eterno en el hombre*; trad. esp. de parte de la obra, 1940), 4ª ed., 1954.

Ars magna, *véase* COMBINATORIA, ARTE.

Arte (gr. *τεχνή*; lat. *ars*; ingl. *art*; franc. *art*; alem. *Kunst*; ital. *arte*). En su significado más general, todo conjunto de reglas idóneas para dirigir una actividad cualquiera. En tal sentido habla Platón del A. y, por lo tanto, no establece una distinción entre A. y ciencia. Para Platón el A. es el A. del razonamiento (*Fed.*, 90 b) como la filosofía misma en su grado más alto, o sea la dialéctica (*Fed.*, 266 d); el arte es la poesía, aun cuando a ésta le sea indispensable una inspiración delirante (*Ibid.*, 245 a); la política y la guerra constituyen A. (*Prot.*, 322 a); la medicina es A., y el respeto y la justicia, sin los cuales los hombres no pueden coexistir en las ciudades también son A. (*Ibid.*, 322 c, d). Todo el dominio del conocimiento está dividido en dos A., el A. judicativo (κριτική o γνωστική) y el dispositivo o imperativo (ἐπιτακτική o ἐπιστατική). El primero consiste simplemente en conocer, el segundo en dirigir, a base del conocimiento, una determinada actividad (*Pol.*, 260 a, b; 292 c). De tal modo, el A. comprende para Pla-

tón toda actividad humana ordenada (incluida la ciencia) y en su conjunto se distingue de la naturaleza (*Rep.*, 381 a). Aristóteles restringió notablemente el concepto del A. así enunciado. En primer lugar sustrajo la esfera de la ciencia del ámbito del A., ya que esta esfera es la de la *necesidad* o sea de lo que no puede ser diferente de lo que es. En segundo lugar, dividió lo que cae fuera de la ciencia, o sea lo *posible* (que "puede ser de una manera o de otra") en lo que pertenece a la *acción* y lo que pertenece a la *producción*. Objeto del A. es solamente lo posible que es objeto de producción. En este sentido se dice que la arquitectura es un A.; y el A. se define como el hábito de producir cualquier cosa, acompañado de la razón (*Ét. Nic.*, VI, 3-4). Así, pues, el ámbito del A. se restringe en buena medida. La retórica y la poética son A., pero no es A. la analítica (la lógica) cuyo objeto es necesario. Son A. las manuales o mecánicas, como también lo es la medicina, pero no es A. ni la física ni la matemática. Éste es por lo menos el punto de vista del Aristóteles maduro, ya que las páginas con las que se abre la *Metafísica* parecen, en cambio, establecer una distinción meramente de grado entre el A. o la ciencia, colocando al A. mismo como intermediario entre la experiencia y la ciencia. Sin embargo, esas páginas concluyen con la afirmación de que la sabiduría es más bien conocimiento teorético que A. productivo (*Met.*, I, 1, 982 a 1 *ss.*). Pero esta distinción aristotélica no fue heredada en todo su rigor por el mundo antiguo y medieval. Los estoicos ampliaron de nuevo la noción de A., afirmando que "el A. es un conjunto de comprensiones", entendiendo por comprensión el asentimiento o una representación comprensiva (Sexto E., *Hip. Pirr.*, III, 241; *Adv. dogm.*, V, 182); y esta definición, en efecto, no permite distinguir el A. de la ciencia. Plotino, en cambio, formuló la distinción, ya que quería conservar el carácter contemplativo de la ciencia, distinguiendo las A. a base de su relación con la naturaleza. Por lo tanto, distingue la arquitectura y las A. análogas, que tienen su término en la fabricación de un objeto, de las que se limitan a ayudar a la naturaleza, como la medicina y la agricultura, y de las A. prácticas, como la retórica y la música que tienden a obrar sobre los hombres, haciéndolos mejores o peores (*Enn.*, IV, 4, 31).

A partir del siglo I se denominaron "A. liberales" (o sea dignas del hombre libre) en oposición a las A. manuales, nueve disciplinas, algunas de las cuales eran para Aristóteles ciencia y no arte. Estas disciplinas fueron enumeradas por Varrón: gramática, retórica, lógica, aritmética, geometría, astronomía, música, arquitectura y medicina. Más tarde, en el siglo V, Marciano Capella en las *Bodas de Mercurio y de la filología* redujo a siete las A. liberales (gramática, retórica, lógica, aritmética, geometría, astronomía, música), eliminando las que le parecían innecesarias a un ser puramente espiritual (incorpóreo), o sea la arquitectura y la medicina, y estableciendo de tal manera el *curriculum* de estudios que se mantendría inmutable durante muchos siglos (*véase* CULTURA). Santo Tomás estableció la distinción entre A. *liberales* y A. *serviles*, basándose en que las primeras se dirigen al trabajo de la razón y las segundas, en cambio, "a los trabajos ejercitados con el cuerpo, que en cierta manera son serviles, ya que el cuerpo se halla sometido servilmente al alma, y el hombre es libre conforme al alma" (*S. Th.*, II, 1, q. 57, a. 3, ad. 3). La palabra A. sirvió, sin embargo, para designar, por mucho tiempo, no solamente las A. liberales sino también las A. mecánicas, o sea los oficios; como ocurre todavía al entender por A. o por artesano un oficio o a quien practica un oficio. Kant resumió las características tradicionales del concepto, al distinguir, por un lado, el A. de la naturaleza y, por el otro, el de la ciencia; y distinguió en el A. mismo, el A. mecánico y el A. estético. Acerca de este último punto dice: "Cuando el A. conforme con el conocimiento de un objeto posible, cumple solamente las operaciones necesarias para realizarlo, es A. mecánico; si por el contrario tiene por finalidad inmediata el sentimiento de placer, es A. estético. Éste es A. placentero o A. bello. Es placentero cuando su finalidad es hacer que el placer acompañe a las representaciones en cuanto simples sensaciones; es be-

llo cuando su finalidad es unir el placer a las representaciones como modos del conocimiento" (*Crít. del juicio*, § 44). En otros términos, el A. bello o las bellas A., es una especie de representación que tiene su finalidad en sí mismo, dando, por lo tanto, un placer desinteresado, en tanto las A. placenteras tienden solamente al goce.

No obstante que aún hoy la palabra A. designa toda especie de actividad ordenada, el uso culto de ella tiende a hacer prevalecer su significado como A. bello. Disponemos, en efecto, de otra palabra para indicar el procedimiento ordenado (o sea conforme a reglas) de cualquier actividad humana: la palabra *técnica*. Este término en su significado más amplio designa todos los procedimientos normativos que regulan los comportamientos en cada campo. Técnica es, por lo tanto, la palabra que continúa el significado original (esto es, platónico) del término A. Por otra parte, los problemas relativos a las bellas A. y a su objeto específico, caen actualmente en el dominio de la *estética* (*véase*).

Artífice interno. Nombre dado por Giordano Bruno, en *De la causa, principio y uno*, al entendimiento universal, que es "la facultad íntima, más real y propia, y parte potencial del alma del mundo" porque "forma a la materia y la configura desde dentro".

Ascesis (gr. ἄσκησις; ingl. *ascesis*; franc. *ascèse*; alem. *Askese*). La palabra significa ejercicio y originariamente se aplicó al entrenamiento de los atletas y a sus reglas de vida. Con los pitagóricos, los cínicos y los estoicos, empezó a aplicarse esta palabra a la vida moral, por cuanto la realización de la virtud significa limitación de los deseos y renuncia. El sentido de renuncia y de mortificación resultó, por lo tanto, predominante; A. significó en la Edad Media la mortificación de la carne y la purificación de las relaciones corpóreas. La rebelión contra el ideal ascético se inició con el Renacimiento, o sea con la revaluación de los aspectos corpóreos y sensibles del hombre. Kant considera la ascesis *moral* como "el ejercicio firme, valiente y audaz de la virtud" y la opone a la A. *monacal* "que por temor supersticioso o hipócrita horror a sí mismo, mortifica y olvida al propio cuerpo" y se castiga en lugar de arrepentirse moralmente, o sea de tomar la resolución de corregirse (*Metaph. der Sitten*, II, § 53). Schopenhauer ha dado un significado metafísico a la A., en la que ve "el horror del hombre por el ser del que es expresión su propio fenómeno, por la voluntad de vivir, por el nudo y la esencia de un mundo reconocido como lleno de dolor (*Die Welt.*, I, § 68); es, por lo tanto, el único instrumento de liberación de que dispone el hombre.

Ascetismo (ingl. *asceticism*; franc. *ascétisme*; alem. *Asketismus*). La práctica de la ascesis.

Aseidad (lat. *aseitas*; ingl. *aseity*; franc. *aséité*; alem. *Aseität*; ital. *aseità*). Cualidad o carácter del ser que tiene en sí mismo la causa y el principio del propio ser, o sea de Dios. *Abaliedad* es la cualidad contraria, o sea la del ser que tiene en otro su causa. Vocablos usados por la escolástica tardía.

Asentimiento (gr. συγκατάθεσις; lat. *assensus*; ingl. *assent*; franc. *assentiment*; alem. *Beifall* o *Zustimmung*; ital. *assenso*). Término correlativo al de *aprehensión* (*véase*), que designa el acto mediante el cual se juzga acerca del objeto aprehendido, o sea se siente, se disiente o se duda. Los primeros en elaborar la teoría del A. fueron los estoicos. El A. es la reacción del alma a la acción de la cosa externa, que graba sobre ella la representación. "Así como es necesario que el plato de la balanza se baje cuando sobre él se han puesto las pesas, de la misma manera es necesario que el alma asienta a la evidencia" (Cicer., *Acad.*, III, 12, 37). Recibir la representación es cosa involuntaria, ya que ver blanco depende del color blanco que se tenga delante, y así sucesivamente. Pero el asentimiento a la representación se halla en el que acoge la representación misma. Por lo tanto, el A. es voluntario y es parte integrante de la representación cataléptica (*véase* CATALÉPTICA) en la cual "si se quita el A. se quita también la comprensión" (Sexto E., *Adv. math.*; VIII, 397-98). La noción del A. sirvió más tarde, en la filosofía cristiana, para definir la fe. Juan de Damasco

definió precisamente la fe como "A. no acompañado de la investigación" (*non inquisitivus assensus, De fide orth.*, IV, 12). Refiriéndose a este concepto, Santo Tomás definió la fe como un "pensar con asentimiento". A este respecto dice: "El entendimiento puede asentir a una cosa de dos modos. En el primer modo, al ser impulsado a asentir por el mismo objeto, ya sea por haber sido acuñado por sí mismo, como ocurre en los primeros principios de los que tenemos inteligencia, o por ser conocido a través de otro, como resulta de las conclusiones de las que tenemos ciencia. En el segundo modo, el entendimiento asiente a cualquier cosa, no porque haya sido suficientemente impulsado por su propio objeto, sino por una elección voluntaria que lo inclina hacia una parte más que hacia otra. Ahora bien, si esto ocurre junto con la duda y con el temor de que la otra parte sea verdadera se tendrá la opinión; si en cambio ocurre con certeza y sin tal temor, se tendrá la fe" (*S. Th.*, II, 2, q. 1, a. 4). Al finalizar la escolástica, la doctrina del A. fue elaborada por Occam. Según Occam, el acto del A. acompaña al acto de aprehender. "El que aprehende una proposición —dice (*In Sent.*, Pról., q. 1.55)— asiente, disiente o duda de ella." La teoría del A. es sustancialmente la teoría del error. Según Occam, cuando una proposición es empírica o racionalmente evidente, el A. está garantizado por su evidencia, en tanto que si falta esta evidencia, el A. es más o menos voluntario y va al encuentro de la posibilidad del error (*Ibid.*, II, q. 25). En Descartes se encuentra una doctrina análoga. Para juzgar se requiere en primer lugar el entendimiento, dado que no se puede juzgar sobre lo que no ha sido aprehendido y, en segundo lugar, la voluntad por la que se asiente a lo que ha sido percibido (*Princ. Phil.*, I, § 34). La posibilidad del error se funda en la mayor amplitud de la voluntad, o sea en la posibilidad de que el A. sea dado también a lo que es aprehendido de modo evidente (*Ibid.*, § 35). Locke elabora la doctrina del A. en relación a la de los grados de probabilidad. "Se llama *creencia, A.* u *opinión* —dice— [al trato que la mente otorga a... proposiciones] que consiste en la admisión de cualquier proposición como verdadera en vista de argumentos o pruebas que logran persuadirnos de recibirla por verdadera, pero sin ofrecernos un conocimiento seguro de que lo sea" (*Essay*, IV, 15, 3). La misma fe es una especie de A., aún más, "un A. fundado en la más alta de las razones" (*Ibid.*, IV, 16, 14). En forma análoga, Rosmini consideró el A. como un acto libre que sigue al conocimiento, o sea a la simple aprehensión de la cosa (*Scienza Morale*, ed. naz., 1941, p. 109). *La gramática del A.* (1870), de Newmann, distingue el A. real, que se dirige a las cosas, del A. *nocional*, que se dirige a las proposiciones. El A. nocional es lo que se denomina profesión, opinión, presunciones, especulación; el A. real es la *creencia*. El A. nocional hacia una proposición dogmática es un acto teológico. El A. real a la misma proposición es un acto religioso. Las dos cosas no se contradicen, pero sólo el A. real otorga al credo dogmático los sentimientos y las imágenes que condicionan su validez religiosa. De estas ideas de Newmann, readoptadas y desarrolladas por Ollé-Laprune y por Blondel, surgieron los brotes de la filosofía de la *acción* (*véase*).

Aserción (ingl. *statement*; franc. *assertion*; alem. *Behauptung*; ital. *asserzione*). En la mayoría de los casos, sinónimo de *afirmación* (*véase*), o también, por lo general, de *enunciado* (*véase*). De acuerdo con una acepción que procede de este último significado, la lógica contemporánea usa A. como "enunciado *indicativo* o *declarativo*", o sea, un enunciado que puede ser verdadero o falso, y cuyo contenido es una *proposición* (*véase*). Debe ponerse de manifiesto que al considerar la lógica moderna la proposición negativa como proposición molecular (función de verdad de la proposición-base), el término A.-*statement* (enunciado de aserción) puede ser usado indiferentemente para cubrir tanto las afirmaciones como las negaciones.

G. P.

Asilogístico, *véase* ANAPODÍCTICO.

Asno de Buridán (ingl. *Buridan's ass*; franc. *âne de Buridan*; alem. *Esel des Buridan*; ital. *asino di Buridano*). Juan Buridán, maestro y rector de la Uni-

versidad de París en la primera mitad del siglo XIV, fue discípulo de Occam y adquirió importancia por algunas de sus observaciones que anticipan el principio de inercia en la mecánica moderna (*véase* ÍMPETU). El caso del A., que, colocado en medio de dos montones de heno iguales, se moriría de hambre antes de decidirse a comer uno u otro de ellos, no se encuentra en realidad entre sus obras, aunque sí las premisas de ello. En efecto, Buridán cree que la voluntad sigue necesariamente el juicio del entendimiento; por ejemplo, se decide por el bien mayor, en caso de que así lo juzgue el entendimiento. Pero cuando éste considera iguales dos bienes, la voluntad no puede decidir ni por uno ni por otro: no hay elección (*In Eth.*, III, q. 1). Éste es "precisamente" el caso del asno. Sólo que Buridán cree que el hombre puede no morir de hambre como el A.: puede, en efecto, suspender o impedir el juicio del entendimiento (*Ibid.*, III, q. 4). El origen del caso (aunque no referido al A.) se encuentra en Aristóteles: "Se dice que el que se encuentra muy sediento o hambriento, en caso de hallarse a igual distancia de la comida y de la bebida, necesariamente queda inmóvil en el lugar donde se encuentra" (*De Cael.*, II, 13, 295 b 33). Y tampoco Dante refiere el caso a un A.: "Intra duo cibi, distanti e moventi — D'un modo, prima si morria di fame — Che liber uom l'un si recasse a' denti" [Entre dos comidas, distantes y movientes — De un modo, antes se moriría de hambre — Que el hombre libre a uno de ellos le hincase el diente] (*Par.*, IV, 1-3). En realidad, la discusión en torno al caso del A. de Buridán fue propia de un periodo (la última escolástica) que acentuó el carácter arbitrario de la elección voluntaria y se entendió la libertad del hombre como "albedrío de indiferencia" (*véase* LIBERTAD).

Asociación de ideas (ingl. *association of ideas*; franc. *assotiation des idées*; alem. *Ideenassoziation*). Con esta expresión se indica la conexión recíproca de los elementos de la conciencia, relación por la que tales elementos, cualesquiera que sean, se atraen naturalmente según uniformidades o leyes reconocibles. La *semejanza*, la *continuidad* y el *contraste* son las uniformidades o las leyes fundamentales de la A., que ya fueran reconocidas por Platón (*Fed.*, 76 a) y por Aristóteles (*De memoria et reminiscentia*, II, 451 b 18-20). El fenómeno no atrajo luego, durante mucho tiempo, la atención de los filósofos, pero su estudio resurgió en la edad moderna. En 1651, en el *Leviathan* Hobbes dedica un capítulo (el III) a la A. de las imágenes, pero fue Locke quien creó la expresión "A. de ideas" e introdujo el fenómeno relativo como principio de explicación de la vida de la conciencia. La importancia que la A. adquiera por obra de Locke surge del supuesto atomístico de su filosofía: todo lo que es conciencia es, en sus diferentes manifestaciones, por la variada combinación de los elementos simples suministrados por la experiencia, o sea, de las ideas. "Algunas de nuestras ideas —dice Locke— tienen una natural conexión y correspondencia mutua y es oficio y excelencia de nuestra razón descubrir esas ideas y mantenerlas juntas en esa unión y correspondencia, que se fundan en su ser peculiar. Además, hay otra conexión de ideas que se debe completamente al *azar* o a la *costumbre*" (*Essay*, II, 33, § 5). Algunos fenómenos aberrantes, como la locura, las simpatías o antipatías irracionales, las supersticiones, etc., se deben a estas combinaciones accidentales o consuetudinarias de las ideas. En cambio, todas las operaciones del espíritu humano se fundan en las conexiones naturales: el conocimiento en sus diferentes grados, la imaginación, la voluntad, etc. Para Locke, sin embargo, la A. de ideas adquiere formas muy diferentes. Hume la redujo, en cambio, a tres formas principales: la semejanza, la contigüidad en el tiempo y en el espacio y la causa y efecto (*Inq. Conc. Underst.*, III). Abandonada, después de Kant, como principio explicativo de la totalidad de la vida espiritual, la A. ha quedado como principio explicativo de la psicología científica a partir de mediados del siglo XIX hasta principios de nuestro siglo.

En el periodo contemporáneo, la psicología de la forma o *Gestaltpsychologie* (*véase*) ha impugnado el mismo presupuesto atomístico en que se fundaba la teoría de la asociación.

Asociacionismo (ingl. *asociationism*; franc. *associationnisme*; alem. *Associazionstheorie*; ital. *associazionisme*). La dirección filosófica y psicológica que tiene como principio explicativo de la totalidad de la vida espiritual la *asociación de ideas* (*véase*). El presupuesto del A. es el *atomismo* psicológico, o sea, la resolución de todo hecho psíquico en elementos simples, que son las sensaciones, las impresiones o, más genéricamente, las ideas. El fundador del A. es Hume, pero uno de sus mayores difusores fue el médico inglés David Hartley (1705-57) para quien la asociación de ideas es para el hombre lo que la gravitación es para los planetas, o sea la fuerza que determina la organización y el desarrollo del todo. El A. fue objeto de otras manifestaciones importantes en la obra de James Mill (1773-1836) que se sirvió de él en el análisis de los problemas morales, explicando mediante la asociación entre el placer propio y el ajeno el paso de la conducta altruista a la conducta egoísta; y la de Stuart Mill (1806-73) que se valió de él en la consideración de los problemas morales y lógicos. Pero después de Stuart Mill, el A. cesó de ser una doctrina filosófica viva y sólo ha quedado como hipótesis operante en el campo de la psicología científica, de la que sólo ha sido excluido en los últimos decenios, por obra de la *psicología de la forma* (*véase* PSICOLOGÍA).

Asomático (ingl. *asomatous*; franc. *asomatique*; alem. *Asomatisch*). Privado de cuerpo o descarnado. La condición del alma después de su separación del cuerpo, o la de las sustancias angélicas.

Aspecto (ingl. *aspect*; franc. *aspect*; alem. *Aspekt*; ital. *aspetto*). Punto de vista o ángulo visual desde el cual puede considerarse una observación o un hecho. Objetivamente, el lado que presenta el hecho o la situación.

Aspiración (ingl. *aspiration*; franc. *aspiration*; alem. *Sehnsucht*; ital. *aspirazione*). Posición que se adopta frente al *ideal* (*véase*), o sea frente a una perfección en cuya posible realización no se tiene confianza. La A. no es por sí misma activa y operante y puede permanecer en el estado de veleidad patética.

Astrología (gr. ἀστρολογία; lat. *astrologia*; ingl. *astrology*; franc. *astrologie*; alem. *Astrologie*). La creencia en la influencia del movimiento de los astros sobre el destino de los hombres y la ciencia, o supuesta ciencia, fundada en esta creencia. La A. está ligada al nacimiento de la astronomía en el mundo oriental y ha acompañado a la astronomía en la primera parte de su historia. Los caldeos, al decir de F. Cumont, fueron los primeros en concebir la idea de una necesidad inflexible que regula al universo y en sustituir con tal idea la que preconizaba un mundo regido por dioses y en conformidad con sus pasiones. La idea les fue sugerida por la regularidad de los movimientos de los cuerpos celestes (Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism,* trad. ingl., p. 179). Esta creencia condujo a establecer una relación entre el macrocosmos (mundo) y el microcosmos (hombre), en virtud de la cual los acontecimientos del uno se reflejarían en los advenimientos del otro, y sería posible, partiendo del conocimiento de los primeros, predecir de alguna manera los segundos. La A. se difundió en Occidente durante el periodo grecorromano. La filosofía árabe la justificó, lo mismo que los antiguos caldeos, basándose en la necesidad universal que relaciona en su conjunto todos los acontecimientos del mundo y que desde Dios, como primer motor, va hacia los acontecimientos humanos. Esta cadena necesaria pasa a través de los acontecimientos celestes: los acontecimientos terrestres y humanos, no se hallan determinados directamente por Dios, sino que éste los determina a través de los acontecimientos celestes, o sea de los movimientos de los astros. De suerte que tales movimientos son los que determinan inmediatamente los acontecimientos del mundo sublunar y, por lo tanto, del mundo humano; y el conocimiento de ellos hace posible la previsión de éstos. Las creencias astrológicas eran corrientes durante la Edad Media, no obstante las condenas eclesiásticas. Dante mismo participaba de ellas (*Conv.*, II, 14; *Purg.*, XXX, 109 *ss.*). En el Renacimiento tales ideas fueron defendidas y justificadas por hombres como Paracelso, Bruno, Campanella. Este último dedicó una obra

a la A., *Astrologicorum Libri VII* (1629) y se valió de ella para confirmar su vaticinio del inminente retorno del mundo a la unidad religiosa y política (*Atheismus triumphatus*, 1627). Otros filósofos fueron hostiles a la astrología, aun admitiendo la validez de la magia, entre ellos Pico della Mirandola, que escribió las *Disputationes adversus Astrologos*, en las cuales acusa a la A. de hacer siervos y miserables a los hombres; también Jean Baptista van Helmont, quien negó la influencia de los astros en los acontecimientos humanos (*De Vita Longa*, 15, 12).

La A. ha perdido su fundamento científico con el advenimiento de la ciencia moderna, la que exige, para poder afirmar cualquier relación causal, que tal relación sea uniforme en un número de casos suficientemente grande. La relación causal entre los movimientos de los astros y los acontecimientos humanos podría, por lo tanto, reconocerse como tal sólo a base de observaciones repetidas y repetibles, que sacaran a luz todos los anillos intermedios, de tal manera que se pudiera comprender el mecanismo. Nada de esto se ha verificado en la A., que todavía se funda en antiguos textos y tradiciones, en simbolismos no susceptibles de control y en creencias mágicas o teosóficas. Por lo demás, las creencias astrológicas están muy difundidas en el mundo contemporáneo, tan impregnado de espíritu científico; quizá el espíritu contemporáneo encuentra en ella un correctivo a la ausencia de seguridad, que es característica de su situación, y en las predicciones astrológicas, un camino para limitar, así sea de modo arbitrario y fantástico, las previsiones en torno a su destino próximo o lejano.

Astucia de la razón (ingl. *astuteness of the reason*; franc. *astuce de la raison*; alem. *List der Vernunft*; ital. *astuzia della razione*). Así denominó Hegel el hecho de que la Idea universal utiliza en la historia las pasiones de los hombres como instrumentos suyos y los hace desgastarse y consumirse para sus propios fines. "La Idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad, no de su bolsillo, sino con las pasiones de los individuos. César debía cumplir lo que era necesario para destruir la decrépita libertad; su persona pereció en la lucha, pero lo necesario permaneció: la libertad según la idea yacía más profundamente que el acaecer externo" (*Phil. der Geschichte* [*Filosofía de la Historia*], ed. Lasson, pp. 83-84; trad. ital., p. 98).

Asunción (gr. λῆψις; lat. *sumptio*; ingl. *assumption, sumption*; franc. *assomption*; alem. *Vordersatz*; ital. *assunzione*). La proposición que se elige como premisa del razonamiento; o bien el acto de elegir una proposición con este fin (cf. Cicerón, *De divinatione*, II, 53, 108).

Más precisamente, la proposición que se elige como *primera* premisa del silogismo y que a veces se denomina *lema* (*véase*) (cf. Hamilton, *Lectures on Logic*, I, p. 283).

La A. no implica necesariamente la verdad de la premisa que se adopta. Se puede admitir una proposición verdadera, una hipótesis o también una proposición falsa con el fin de refutarla. El término es equivalente al de *posición* (*véase*).

Atanatismo (ingl. *athanatism*; franc. *athanatisme*; alem. *Athanatismus*). Nombre dado a la doctrina de la inmortalidad del alma por algunos autores del siglo XIX.

Ataraxia (gr. ἀταραξία; ingl. *ataraxia*; franc. *ataraxie*; alem. *Ataraxie*). Término usado por vez primera por Demócrito (*Fr.*, 191) y más tarde por los epicúreos y por los estoicos, para designar el ideal de la imperturbabilidad o de la serenidad del alma, derivado del dominio sobre las pasiones o de su extirpación (*véase* APATÍA). De análoga manera, "El fin del escepticismo es la A. en las cosas opinables y la moderación en las cosas que son por necesidad" (Sexto E., *Hip. Pirr.*, I, 25).

Ateísmo (gr. ἀθεότης; lat. *atheismus*; ingl. *atheism*; franc. *athéisme*; alem. *Atheismus*). Por lo general, la negación de la causalidad de Dios. El primero y más bello análisis del A. que recuerde la historia de la filosofía es el de Platón en el libro X de las *Leyes*. Platón considera entre las formas de A.: *1)* la negación de la divinidad; *2)* la creencia de que existe la divinidad, pero que no se preocupa de las cosas hu-

manas; *3)* la creencia de que la divinidad puede ser propiciada con donaciones y ofertas. La primera forma es el *materialismo,* que se basa en la opinión de que la naturaleza precede al alma, esto es, que la materia "dura y muelle, pesada y ligera" precede a "la opinión, la previsión, el entendimiento, el arte y la ley". Éste es el error de todos los filósofos de la naturaleza que colocan el agua, el aire o el fuego como principios de las cosas y los denominan "naturaleza", pretendiendo que son el origen de ella (*Leyes,* X, 891 c, 892 b). Para impugnar al materialismo no hay más que demostrar que, en contra de lo que piensan los filósofos de la naturaleza, el alma precede a la naturaleza misma; y Platón lo demuestra haciendo ver que el mismo movimiento de los cuerpos presupone un Primer Motor inmaterial (*véase* DIOS, PRUEBAS DE SU EXISTENCIA). La segunda forma de A., que consiste en creer que la divinidad no se ocupa de las cosas humanas, es rechazada por Platón mediante el argumento de que equivaldría a admitir que la divinidad es perezosa e indolente y así creerla inferior al más común de los mortales, que siempre quiere perfeccionar su obra, por grande o pequeña que sea. En fin, la peor aberración es la de los malvados que creen poder propiciarse la divinidad mediante donaciones y ofertas. Éstos ponen a la divinidad misma al nivel de los perros que, amansados por los regalos, permiten depredar los rebaños, y por debajo de los hombres comunes, que no traicionan a la justicia aceptando regalos delictuosamente ofrecidos. Platón es tan severo con esta última forma de A. que, para evitarla, quisiera impedir toda forma de sacrificio privado y admitir sólo los efectuados en los altares públicos y con el ritual establecido (*Leyes,* X, 909 d).

El análisis de Platón sólo llega a manifestar que la única forma de A. filosófico es el materialismo naturalista que pone al cuerpo antes que el alma; las otras dos formas son más bien vulgares prejuicios que creencias filosóficas (si bien la primera de ellas, el indiferentismo de los dioses, habría de ser formulada por los epicúreos). Una ojeada al curso ulterior de la filosofía occidental, nos demuestra que al lado del materialismo pueden considerarse, como formas de A. filosófico, el escepticismo, el pesimismo y el panteísmo.

1) En la edad moderna la coincidencia entre el materialismo y A. ha sido afirmada por Berkeley, a quien precisamente esta coincidencia indujo a sostener la irrealidad de la materia (*véase* INMATERIALISMO). Si se admite que la materia es real, la existencia de Dios resulta inútil porque la materia misma resulta causa de todas las cosas y de las ideas que tenemos. La existencia de la materia es el principal fundamento del A., del fatalismo y de la misma idolatría (*Princ. of Hum. Knowledge,* §§ 92-94). En líneas generales, se puede decir que uno de los fundamentos del A. no es el reconocimiento de la realidad de la materia, sino el reconocimiento de la materia como única realidad. El materialismo del siglo XVIII de La Metrie y de Holbach, tanto como el del siglo XIX de Ludwig Buchner, de Ernest Haeckel y de F. Le Dantec, tienen precisamente este fundamento. Se elimina a Dios como principio metafísico de explicación, ya que se admite a la materia como tal.

2) La segunda forma de A. filosófico es la *escéptica,* que encuentra su primera manifestación en el neoacadémico Carnéades de Cirene (214-129 a. c.). Carnéades no sólo hace ver la debilidad de las pruebas que se aducen a favor de la existencia de la divinidad, sino que muestra las dificultades inherentes al concepto de divinidad. Carnéades dice, por ejemplo: "Si existen, los dioses son vivientes y si son vivientes sienten... Si sienten, reciben placer o dolor. Y si reciben dolor son capaces de turbaciones y mudanzas en su detrimento y de tal manera son mortales" (Sexto E., *Adv. math.,* IX, 139-40). En la edad moderna, Hume elaboró un punto análogo al de Carnéades en sus *Diálogos sobre la religión natural.* Hume cree que una prueba *a priori* de la existencia de Dios es imposible, porque la existencia es siempre materia de hecho. En cuanto a las pruebas *a posteriori,* rechaza la validez de una prueba cosmológica, considerando ilegítimo preguntarse por la causa de una colección de individuos. "Si en un conjunto —dice— de veinte partículas de materia te muestro las causas particulares de

cada una individualmente, me parecería muy falto de razón que después me preguntases por la causa de las veinte juntas. Queda ella suficientemente explicada al explicarse la causa de las partes" (*Works*, II, 1827; trad. esp.: *Diálogos sobre religión natural*, México, 1942, F. C. E., p. 106). Esto quiere decir que no tiene sentido preguntarse por la causa del mundo en su totalidad. La prueba físico-teológica tiene mayor valor, pero ésta sólo permite remontar a una causa proporcionada al efecto; y ya que el efecto, o sea el mundo, es imperfecto y finito, de la misma manera la causa debería ser imperfecta y finita. Pero si se reconoce que la divinidad es imperfecta y finita, falta el motivo para reconocerla como única. "Son muchos los hombres que se unen para construir una casa o un navío, para levantar una ciudad... ¿Por qué no hemos de creer que son varias las deidades que intervienen para trazar y armar un mundo?" (*Ibid.*, II, 1827, p. 413; trad. esp., p. 69). Por último, la disputa entre teísmo y A. resulta una cuestión de palabras: "El teólogo admite que la inteligencia original es muy distinta de la razón humana; el ateo admite que el principio original de orden guarda cierta remota analogía con ella. ¿Vais a reñir, señores, acerca de los grados, y embarcaros en una controversia que no tolera precisión de sentido, ni, consecuentemente, ninguna determinación?" (*Ibid.*, p. 535; trad. esp., p. 153). Este tipo de escepticismo no es, sin embargo, como a menudo lo es el materialismo, una forma de profesión de A., pues tiende, según se ve, a quitar todo valor dramático a la disputa acerca del A. y mostrarla, al final, como insignificante.

3) La tercera forma de A. es el *panteísmo* (*véase*). Tampoco aquí se trata de una profesión de A., sino más bien de la acusación que a menudo se formula contra quienes identifican a Dios con el mundo. Durante mucho tiempo se lanzó la acusación de A. contra Spinoza, por su *Deus sive Natura*; en realidad, como señala Hegel, se debería haber hablado más bien de *acosmismo* (*véase*). Acusaciones de A. le fueron formuladas asimismo a Fichte, después de la publicación de un artículo en el *Diario filosófico de Jena* (1798), "Sobre el fundamento de nuestra creencia en el gobierno divino del mundo", en el cual identificaba a Dios con el orden moral del mundo. La polémica que siguió a este artículo obligó a Fichte a renunciar como profesor de la Universidad de Jena. Fichte, como Spinoza, rechazaba la acusación de A.; y como quiera que se juzgue el asunto, lo cierto es que el panteísmo no es A. profesado.

4) A. profesado es, en cambio, y en algunas de sus formas, el pesimismo. El desorden, el mal, la infelicidad del mundo son, para Schopenhauer, obstáculos insuperables ya sea para la afirmación del Dios personal que exige el teísmo, como para la identificación del mundo con Dios que exige el panteísmo (*Selected Essays*, trad. ingl., Belfort-Sax, p. 71). Teísmo y panteísmo presuponen un optimismo que no sólo es desmentido por los hechos, por cuanto vivimos en el peor de los mundos posibles, sino que es también pernicioso ya que no hace más que ligar a los hombres a la desesperada y cruel voluntad de vida (*Die Welt*, etc., II, cap. 46). En la actualidad, la filosofía de Sartre representa un A. pesimista, puesto al día mediante nuevas direcciones de la especulación. El fundamento de este pesimismo no son el mal o el dolor como tales, sino más bien la ambigüedad radical, la incertidumbre de la existencia humana arrojada en el mundo y dependiente sólo de la propia libertad absoluta que la condena al descalabro. Según Sartre, no hay Dios, pero sí un ser que proyecta ser Dios, o sea el hombre; proyecto que es a la vez el acto de la libertad humana y el destino que la condena a la quiebra (*Être et néant*, pp. 653 *ss.*).

Atención (ingl. *attention*; franc. *attention*; alem. *Aufmerksamkeit*; ital. *attenzione*). Noción relativamente reciente (siglo XVII) que mienta, por lo general, el acto mediante el cual el espíritu toma posesión, en forma clara y vívida, de uno de sus posibles objetos; o la presentación clara y vívida de uno de tales objetos posibles al espíritu. La noción de A. se encuentra en Descartes, que la considera como el acto mediante el cual el espíritu toma en consideración un único objeto durante algún tiempo (*Passions de l'âme*, I, § 43). Locke denomina "A." a la A.

pasiva, mediante la cual el espíritu es atraído por ciertas ideas, en tanto que llama "reflexión" a la A. activa, por la cual elige determinadas ideas como propios objetos privilegiados (*Essay*, II, 1, § 8). Así dice: "Cuando se repara en las ideas que se ofrecen a sí mismas y cuando se registran, por así decirlo, en la memoria, se trata de la A." (*Ibid.*, II, 19, § 1). Leibniz, en cambio, otorga un sentido activo a la A.: "Nosotros prestamos A. a los objetos que distinguimos y que preferimos a los demás." Y como formas de la A. enumera la consideración, la contemplación, el estudio, la meditación (*Nouv. Ess.*, II, 19, § 1). La A. constituye la transición de las pequeñas percepciones a la apercepción (*Ibid.*, prefacio). El mismo carácter activo conserva la A. en Wolff (*Psychol. emp.*, § 237) y en Kant (*Antr.*, I, § 3), quien la define como "el esfuerzo de las propias representaciones para resultar conscientes."

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, con el advenimiento de la psicología científica, la A., considerada como una de las condiciones de la vida psíquica, cae bajo la égida de esta ciencia. Su concepto sigue siendo el mismo que los filósofos habían formulado; y los psicólogos distinguen una A. espontánea, pasiva o involuntaria, por la cual el objeto se impone a la conciencia, y una A. activa, voluntaria o controlada por la cual es el sujeto el que elige al objeto de su atención. La psicología contemporánea considera la A. como la adaptación activa a una situación, como la orientación selectiva en las relaciones de los objetos por percibir (cf., por ejemplo, D. O. Hebb, *The Organization of Behaviour*, 1949, p. 4). Esta noción de la A. se adapta al esquema general predominante en las ciencias antropológicas, según el cual toda actividad del hombre constituye su respuesta a un conjunto determinado de estímulos (situaciones o problemas). En tal forma, la A. queda sustraída al dominio de la pura interioridad y es reconocida como una forma de *comportamiento* (*véase*).

Atlántida (gr. 'Ατλαντίς; ingl. *Atlantis*; franc. *Atlantide*; alem. *Atlantis*; ital. *Atlantide*). Según el *Timeo* de Platón, un sacerdote de la diosa egipcia Sais, había narrado a Solón la historia de la isla A., situada más allá de las Columnas de Hércules; es una historia que se refiere al periodo precedente al diluvio universal. En esta isla había una gran monarquía, que dominaba toda Libia hasta Egipto, y en Europa hasta Etruria. Esta monarquía trató de vencer y esclavizar también lo que entonces era la ciudad de Atenas, que combatió por sí misma y logró triunfar sobre los invasores y asegurar la libertad a los que habitaban más acá de las Columnas de Hércules. Más tarde la Atlántida se sumergió en el mar y desapareció, haciendo impracticable e inexplorable el mar en el cual se hallaba situada (*Tim.*, 24 ss.).

La Nueva A. es una obra póstuma de Bacon, publicada en 1627 (*The new Atlantis*; trad. esp.: *Nueva Atlántida*, en *Utopías del Renacimiento*, México, 1941, F. C. E.). Es la descripción de una sociedad en la que la ciencia, puesta al servicio de las necesidades humanas, ha descubierto o va descubriendo las técnicas que harán del hombre el dueño del universo. La Nueva A. es, por lo tanto, un paraíso de la técnica, donde se llevan a su cumplimiento las invenciones y las investigaciones de todo el mundo; tiene el aspecto de un enorme laboratorio experimental cuyos habitantes intentan "extender los confines del imperio humano todo lo posible". Los númenes tutelares de la isla son los grandes inventores de todos los países y las reliquias sagradas son los ejemplares de todas las más raras e importantes invenciones.

Atómico (ingl. *atomic*; franc. *atomique*; alem. *atomik*). Elemental, no reducible a partes constitutivas más simples. Hecho A.: con esta expresión se ha traducido lo que Wittgenstein había denominado "estado de cosas" (*Sachverhalte*), o sea el hecho en cuanto constituye el último elemento del mundo (*Tract. logico-philos.*, 1922, 2). Proposición A.: la proposición elemental, o sea la que "asevera la existencia de un hecho A." (*Ibid.*, 4, 21). Corresponde a la *propositio* categórica de la lógica escolástica: es una proposición inmediatamente verdadera o falsa (precisamente como imagen de un hecho A.), no desintegrable en otras proposiciones más simples. G. P.-N. A.

Atomismo (ingl. *atomism*; franc. *atomisme*; alem. *Atomismus*). Este término se aplica a tres doctrinas diferentes que tienen diferentes finalidades, a saber: *1)* al A. filosófico o naturalismo atomístico; *2)* la teoría atómica; *3)* la concepción atomista de la realidad psíquica, social o del lenguaje.

1) El A. filosófico fue enunciado por Demócrito y Leucipo, los epicúreos y Gassendi. Es una filosofía de la naturaleza que no tiene mayores bases experimentales que la física aristotélica. *Véase* ÁTOMO.

2) La teoría atómica (ingl. *Atomic theory*; franc. *Théorie atomique*; alem. *Atomtheorie*) fue formulada por primera vez en la ciencia moderna por Dalton, y da cuenta del modelo que la ciencia se ha forjado del *átomo* (*véase*) en cada ocasión.

3) La concepción atomista (ingl. *Atomistic Idea*; franc *Idée atomistique*; alem. *Atomistisches Denken*) consiste en proponer, como la explicación de la vida de la conciencia, de la sociedad o del lenguaje, una hipótesis análoga a la formulada por el A. filosófico o por la teoría atómica, considerando que la conciencia, la sociedad o el lenguaje están constituidos por elementos simples y reducibles, cuya diferente combinación explica todas las modalidades. Así lo hace el *asociacionismo* (*véase*) respecto a la vida de la conciencia y el *individualismo* (*véase*) respecto a la vida de la sociedad. Por lo tanto, se habla de A. asociacionista (por ejemplo, James, *Psychology*, I, 1890, p. 604 y Katz, *Gestaltpsychologie* ["Psicología de la forma"], cap. I). La expresión "A. social" se usa con frecuencia para designar las doctrinas individualistas que creen que la sociedad se disuelve por entero en los individuos que la componen. Por último, la expresión "A. lógico" fue adoptada por Russell en 1918 como nombre de su filosofía. "La razón por la que llamo a mi doctrina A. lógico —decía— es que los átomos a los cuales deseo llegar como residuos últimos del análisis son átomos lógicos y no átomos físicos" ("The Phil. of Logical Atomism", en *The Monist*, 1918, ahora en *Logic and Knowledge*, Londres, 1956). Ya en su libro *Método científico en filosofía* (1914) había hablado de "proposición atómica", entendiendo por tal la proposición que expresa un hecho, o sea que afirma que una cosa tiene determinada cualidad, o que determinadas cosas tienen determinadas relaciones; y había denominado "atómico" al hecho expresado por la proposición atómica. Estos conceptos constituyen también los fundamentos del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) de Wittgenstein.

Atomístico, *véase* ATOMISMO.

Átomo (gr. ἄτομον; ingl. *atom*; franc. *atome*; alem. *Atom*; ital. *atomo*). La noción de Á. ha ofrecido a la filosofía occidental una de las más importantes posibilidades de especulación y de investigación. Ha sido, en efecto, el principal instrumento para la explicación mecanicista de las cosas y, en general, del mundo (*véase* MECANICISMO). Leucipo y Demócrito elaboraron esta noción en el siglo V a. C. El Á. es un elemento corpóreo, invisible debido a su pequeñez y no divisible. Los Á. difieren sólo por su forma y tamaño; uniéndose y disgregándose en el vacío determinan el nacimiento y la muerte de las cosas, y disponiéndose en forma diferente determinan la diversidad. Aristóteles (*Met.*, I, 4, 985 b 15 *ss.*) los comparó a las letras del alfabeto, que difieren entre sí por su forma y que dan lugar a palabras y a discursos diferentes, al disponerse o combinarse en forma diferente. Las cualidades de los cuerpos dependen, por lo tanto, de la figura de los Á. o del orden o movimiento de ellos. Por tanto, no todas las cualidades sensibles son *objetivas* y pertenecen verdaderamente a las cosas que las provocan en los otros. Son objetivas las cualidades propias de los Á.: la forma, la dureza, el número, el movimiento; en cambio el frío, el calor, los sabores, los colores, los olores son solamente apariencias sensibles provocadas por especiales figuras o combinaciones de Á., pero no pertenecen a los Á. mismos (Demócrito, *Fr.* 5, Diels). El movimiento de los Á. está determinado por leyes inmutables: "Nada —dice Leucipo (*Fr.* 2)— ocurre sin razón, sino que todo ocurre por una razón y por necesidad." El movimiento originario de los Á., haciéndolos rodar y chocar en todas direcciones produce un torbellino, en el cual las partes más

pesadas son llevadas al centro y las otras, en cambio, rechazadas hacia la periferia. Su peso, que tiende a llevarlos hacia el centro, es, por lo tanto, un efecto de su movimiento vertiginoso. De esta manera se forman infinitos mundos que se generan y se disuelven sin cesar.

Estos fundamentos, propios del antiguo atomismo, se mantuvieron inmutables en las otras formas de atomismo. La física de Epicuro es una repetición de la física de Demócrito. En efecto, la variante de Epicuro que considera que los Á. caen en línea recta y se encuentran y producen torbellinos cuando, sin causa, se desvían de la trayectoria rectilínea, no tiene mucha importancia (Cicerón, *De fin.*, I, 18; *De nat. deor.*, I, 69). La Edad Media no utilizó la noción de Á., ya que entonces la única teoría física aceptada era la aristotélica de las cuatro causas (*véase* FÍSICA). Y en los principios de la edad moderna, aun cuando la noción aparece en ocasiones —por ejemplo, en Nicolás de Cusa y en Giordano Bruno (*De minimo*, I, 2)— no es utilizada como instrumento de una teoría sistemática sino a partir de Pierre Gassendi. Pero éste, al admitir que los Á. son creados por Dios, que los dota de movimiento y guía y ordena mediante una especie de alma del mundo, hace que la física epicúrea pierda su carácter materialista y mecánico y la transforma en una física espiritualista y finalista (*Syntagma Philosophiae Epicuri*, 1658). Mientras tanto, Descartes había hecho surgir el mecanismo no atomista y había considerado imposible la noción misma del átomo. "Si los Á. existieran —dice—, deberían necesariamente ser extensos y en tal caso, aun cuando los imagináramos muy pequeños, podríamos siempre dividirlos con el pensamiento en dos o más partes menores y, por lo tanto, reconocerlos como divisibles" (*Princ. Phil.*, II, 20). Es probable que a base de esta consideración, Leibniz haya aceptado la noción de un Á. no físico sino psíquico, o sea la *mónada* (*véase*).

La ciencia moderna, aun siendo mecanicista, no se vale del átomo en un principio. Es cierto que, en la parte final de la *Óptica* (1704), Newton adujo un conjunto de razones, es decir, de experiencias, para admitir que "todos los cuerpos están compuestos de partículas duras" y formulaba la hipótesis de que "Dios, al principio, haya dado a la materia la forma de partículas sólidas, dotadas de masa, duras, impenetrables y móviles, de tales dimensiones y figuras, y con tales propiedades y en tales proporciones con el espacio, que les es posible adaptarse a la finalidad para la que las ha formado" (*Opticks*, III, 1, q. 31); pero es muy cierto que estas y similares especulaciones caían fuera de la ciencia y pertenecen sólo a la esfera de las opiniones privadas de los científicos. En realidad, la hipótesis atómica ingresa en la ciencia sólo a principios del siglo XIX, por obra de la química. La ley de las proporciones múltiples, formulada por John Dalton, expresaba el hecho de que cuando una sustancia entra en combinación con cantidades diferentes de otra sustancia, estas cantidades se hallan entre sí como los números simples, es decir, se comportan como si fueran partes individuales. Pero las partes indivisibles no son otra cosa que átomos. Por lo tanto, la hipótesis de la composición atómica de la materia, como explicación de la ley de las proporciones múltiples, había sido adelantada por Dalton en 1808. Aun cuando suscitara de inmediato vivaz oposición, porque parecía el retorno a una vieja doctrina metafísica, o sea una derrota de la ciencia por la metafísica, en realidad era a la sazón una hipótesis invocada para dar razón de un hecho bien comprobado. Y más que una hipótesis, la noción misma apareció como una realidad cuando en 1811 la teoría de Avogadro (acerca de la uniformidad del número de partículas contenidas en un determinado volumen de gas) permitió establecer el *peso* de los Á. con referencia al Á. de hidrógeno, considerado como unidad, lo que dio a los Á. una realidad física (mensurable). La noción de Á. debería sufrir una transformación radical a partir de la segunda mitad del siglo XIX, con el estudio de los fenómenos de los gases enrarecidos y de las emanaciones radiactivas. El Á., indivisible para la química, no era ya indivisible para la física. Hacia 1904 Thompson imaginó el primer modelo de Á., constituido por una pequeña bola electrizada positivamente que encerrase

en su interior un determinado número de electrones. Pero algunas experiencias de Rutherford demostraban que la materia es mucho menos compacta de lo que había hecho suponer el modelo atómico de Thompson. Por lo tanto, Rutherford imaginó hacia 1911 la estructura del Á. como un sistema solar en miniatura constituido por un núcleo central electrizado positivamente (comparable al sol) y por varios electrones que giran a su alrededor (comparables con los planetas). Una ulterior innovación del modelo del Á. se debió a Bohr, quien, teniendo presente el descubrimiento del *quantum* (cuanto) de acción, imaginó que el electrón recorre en derredor del núcleo un número determinado de elipses, pudiendo saltar de una elipse a otra, y liberando con este salto un *quàntum* de energía. El descubrimiento del principio de *indeterminación* (*véase*) demostró, sin embargo, que no es posible observar en toda su integridad la trayectoria de un electrón y que, por lo tanto, la noción misma de trayectoria no tiene significado físico (nada que no sea observable o mensurable tiene significado físico). Pero entonces el modelo mismo del Á. de Bohr perdía su significado físico y dejaba de tener la pretensión de constituirse en la imagen exacta del Á. De 1927 en adelante, o sea desde la fecha en la cual Heisenberg descubrió el principio de indeterminación, la ciencia ha abandonado prácticamente toda tentativa de describir el Á. o de definirlo de un modo cualquiera. En el estado actual de las cosas, el adjetivo "atómico" se usa solamente para designar la escala en la que ciertos fenómenos pueden ser observados y medidos.

Átomo primevo (ingl. *primeval atom*). La hipótesis cosmogónica que presenta al universo como el resultado de la desintegración radiactiva de un átomo (G. Lemaitre, *The Primeval A., An Essay on Cosmogony*, 1950). *Véase* COSMOLOGÍA.

Atributiva, proposición (ingl. *attributive proposition*; franc. *proposition attributive*; alem. *attributäre Satz*). La proposición que atribuye al sujeto una cualidad, una condición, una actividad o una pasividad; por ejemplo, "El agua hierve a 100°C" (B. Erdmann, *Logik*. I, 48, 307).

Atributiva y retributiva, justicia (lat. *justitia attributix, justitia expletrix*). Hugo Grocio distinguió dos especies de justicia que corresponden al derecho imperfecto y al derecho perfecto, respectivamente. La justicia A., que concierne al derecho imperfecto, consiste en dar a otro lo que no tiene derecho a pretender: por lo tanto, atribuye algo que antes no tenía la persona. La justicia retributiva concierne al derecho perfecto y consiste en dar a otro lo que tiene derecho a pretender, es decir, la recompensa debida (*De iure belli ac pacis*, I, 1, 8).

Atributo (lat. *attributum*; ingl. *attribute*; franc. *attribut*; alem. *Attribut*). El término latino corresponde probablemente a lo que Aristóteles llamaba "accidente por sí mismo" (*An. post.*, I, 22, 83 b 19; *Met.*, V, 30, 1025 a 30). Indica, por lo tanto, un carácter o una determinación que aun sin pertenecer a la sustancia del objeto, como se ve por la definición, encuentra su causa en esta sustancia (*véase* ACCIDENTE). La escolástica usó el término casi exclusivamente para indicar los A. de Dios, como la bondad, la omnipotencia, la justicia, la infinitud, etc., que también son denominados *nombres* de Dios (cf. Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 33). Este uso terminológico fue modificado por Descartes, quien extendió el término a las cualidades permanentes de la sustancia finita. En efecto, Descartes entiende por A. las *cualidades* en cuanto "inherentes a la sustancia". Por lo tanto, "en Dios decimos que no existen propiamente modos o cualidades, sino solamente A., porque en Él no debe concebirse ninguna variación. Y lo mismo en las cosas creadas, lo que en ellas no se comporta nunca de manera diferente, como la existencia y la duración, no debe ser llamado cualidad o modo de lo que existe y dura, sino que debe ser llamado A." (*Princ. Phil.*, I, § 56). Esta terminología fue adoptada literalmente por Spinoza con la sola corrección de que, desde el momento en que no existen sustancias finitas, los A. sólo pueden ser de Dios. "Por A. —dice Spinoza— entiendo aquello

que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto constituye la esencia de la misma" (*Eth.*, I, 4, def.). "Dios, o la sustancia, que consta de infinitos A., cada uno de los cuales expresa su esencia eterna e infinita, existe necesariamente" (*Ibid.*, I, 11). Pero de tales infinitos A. solamente conocemos dos, o sea el pensamiento y la extensión (*Ibid.*, II, 1-2). Por su inmutabilidad y su conexión con la sustancia divina, los A. a su vez son eternos e infinitos y de su naturaleza absoluta se siguen los entes infinitos (los *modos* de la sustancia) necesariamente (*Ibid.*, I, 21-23).

En la filosofía moderna y contemporánea la palabra A. es usada raramente, excepto en el significado lógico-gramatical de predicado.

Aumento y disminución (gr. ἀύξησις καί φθίσις; lat. *auctio et diminutio*; ingl. *increase and diminution*; franc. *augmentation et diminution*; alem. *Vermehrung und Verringerung*). Según Aristóteles, una de las cuatro especies del cambio, más precisamente, el cambio según la categoría de la cantidad, reducible como todas las demás, a la mutación de lugar (*Fís.*, IV, 211 a).

Aura vitalis. Término adoptado por Jean Baptista Helmont (1577-1644) para indicar la fuerza que mueve, anima y ordena los elementos corpóreos.

Ausencia, *véase* NADA.

Autarquía (gr. αὐτάρκεια; ingl. *self-sufficiency*; franc. *autarchie*; alem. *Autarkie*; ital. *autarchia*). La condición de *autosuficiencia* del sabio, a quien le basta ser virtuoso para el logro de la felicidad, según los cínicos (Diόg. L., VII, 11) y los estoicos (*Ibid.*, VII, 1, 65).

Aut aut (Lo uno o lo otro). Título en latín de una de las primeras obras de Kierkegaard (*Enten-Eller*; 1843), con el que expresa la alternativa de dos formas de vida que se ofrece a la existencia humana o, como expresa Kierkegaard, de dos "estadios fundamentales de la vida": la vida estética y la vida moral. Entre estos dos estadios, como entre ellos y el estadio religioso, que Kierkegaard analizó en *Temor y temblor* (1843), no hay transición ni posibilidad de conciliación, sino abismo y salto. Kierkegaard opuso el *aut aut*, o sea la forma de la alternativa, a la forma de la dialéctica de Hegel, en la cual existe siempre conciliación, síntesis y armonía entre los opuestos. *Véase* DIALÉCTICA.

Auténtico, propio (ingl. *authentic*; franc. *authentique*; alem. *authentisch*). Término adoptado por Jaspers, conjuntamente con el simétrico y opuesto de inauténtico (impropio), para indicar el ser *propio* del hombre, en oposición al extravío de sí o de su propia naturaleza, que es la inautenticidad o impropiedad. "La A. —dice Jaspers— es lo que es más profundo, en oposición a lo que es más superficial; por ejemplo, lo que toca al fondo de toda existencia psíquica en contra de lo que aflora epidérmicamente, o sea lo que dura en contra de lo momentáneo, lo crecido y desarrollado con la persona misma en oposición a lo que la persona ha acatado o imitado" (*Psychologie der Weltanschauungen* ["Psicología de las concepciones del mundo"], 1925, Intr., § 3, 1). Heidegger ha expresado la misma oposición, en otros términos: "Y por ser en cada caso el 'ser ahí' (o sea el hombre) esencialmente su posibilidad, puede este ente en su ser, 'elegirse' a sí mismo, ganarse y también perderse, o no ganarse nunca o sólo 'parecer ser' que se gana" (*Sein und Zeit*, 1927, § 9; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). La posibilidad propia del "ser ahí" es la muerte: por lo tanto, "El 'ser ahí' es propiamente él mismo en la singularización original del 'estado de resuelto' silencioso y presto a la angustia" (*Ibid.*, § 64). Por otra parte, la existencia inauténtica está caracterizada por "las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad" que constituyen el modo de ser cotidiano "anónimo" del hombre y representan, por lo tanto, "el 'estado de caído' 'de' sí mismo" (*Ibid.*, § 38). Pero debe advertirse que la distinción y la oposición entre autenticidad e inautenticidad no implica valuación preferencial alguna. La inautenticidad forma parte de la estructura del ser, con el mismo título que la autenticidad. "El 'estado de caído' del 'ser ahí' tampoco debe tomarse, por ende, como una caída desde un 'estado primitivo' más alto y puro. De esto no

sólo no tenemos ónticamente experiencia alguna, sino tampoco ontológicamente posibilidades ni hilos conductores de exégesis" (*Ibid.*, §38). La filosofía contemporánea usa ambos términos en sentido análogo al de Jaspers o Heidegger.

Autismo (ingl. *autism*; franc. *autisme*; alem. *Autismus*). Término creado por Bleuler (*Lehrbuch der Psychiatrie* ["Tratado de psiquiatría"], 1923) para indicar la actitud que consiste en la absorción del individuo en sí mismo, con la consiguiente pérdida de todo interés por las cosas y por los demás. Es un *egocentrismo* (*véase*) patológico.

Autocentralización (ingl. *self-centrality*; franc. *autocentralité*; alem. *Selbstcentralität*). Expresión adoptada por Dilthey en el escrito intitulado *La estructuración del mundo histórico.* "Como el individuo, así también todo sistema cultural, toda comunidad, tiene un centro en sí misma. En ellos la captación de la realidad, la estimación de valor, la producción de bienes se enlazan en un todo" (*Gesam. Schrift.* ["Obras completas"], VII, p. 154; trad. esp.: *El mundo histórico*, vol. VIII de *Obras*, México, 1944, F. C. E., pp. 178-179). La A. de las estructuras históricas se revela de manera eminente en las *épocas*, cada una de las cuales tiene "un horizonte cerrado... en el sentido de que las personas que viven en ellas tienen el patrón de su acción en algo común... una afinidad... El modo de sentir la vida anímica, los impulsos que así nacen, son parecidos. Y también la voluntad escoge fines semejantes, se afana por bienes similares y se encuentra vinculada de modo análogo" (*Ibid.*, trad. esp., p. 179).

Autoconciencia o conciencia de sí (ingl. *self-consciousness*; franc. *autoconscience*; alem. *Selbstbewusstsein*; ital. *autocoscienza*). Este término tiene un significado y una historia diferente al de *conciencia* (*véase*). En efecto, dicho término no significa "conciencia de sí" en el sentido del conocimiento (intuiciones, percepciones, etc.) que el hombre tiene de sus propios actos o de sus propias manifestaciones, percepciones, ideas, etc.; ni tampoco en el sentido de vuelta a una realidad "interior" de naturaleza privilegiada, sino que es la conciencia que tiene de sí un Principio *infinito*, condición de toda realidad. El término, por lo tanto, no tiene nada que ver tampoco con el término *conocimiento de sí* (*véase*) que designa el conocimiento mediato que el hombre tiene de sí como de un ente finito entre los demás.

En este sentido se puede decir que la historia del término comienza con Kant, que lo ha usado de modo intercambiable con el término *conciencia*. Kant mismo ha resumido su doctrina al respecto en una nota de su *Antropología* (§ 4): "Si nos representamos la acción (espontaneidad) interna por la cual es posible un concepto (un pensamiento), o sea la *reflexión* y la sensibilidad (receptividad) por la cual es posible una *percepción* (*perceptio*) o una *intuición* empírica, o sea la *aprehensión*, todas ellas dotadas de conciencia, la conciencia de sí mismo (*apperceptio*) se puede dividir en la de la reflexión y en la de la aprehensión. La primera es una conciencia del entendimiento, la segunda del sentido interno; aquella es denominada apercepción pura (y falsamente sentido íntimo), ésta, apercepción empírica. En la psicología nos investigamos a nosotros mismos según las representaciones de nuestro sentido interno; en la lógica, en cambio, según lo que la conciencia intelectual nos ofrece. Así se nos aparece el yo como doble (que puede ser contradictorio): *1)* el yo como *sujeto* del pensamiento (en la lógica) al cual se refiere la apercepción pura (el yo que solamente reflexiona) y del cual nada se puede decir salvo que es una representación totalmente simple; *2)* el yo como *objeto* de la apercepción y, por lo tanto, del sentido interno, que incluye una multiplicidad de determinaciones, que hacen posible una *experiencia* interna." La A. no es, por lo tanto, la conciencia (empírica de sí) sino la conciencia puramente lógica que el yo tiene de sí como sujeto de pensamiento en la reflexión filosófica. Kant habló del yo del que se tiene conciencia en la apercepción pura, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, como del "yo estable y permanente que constituye el correlato de todas nuestras representaciones"; en cambio, en la segunda edi-

ción de la obra, el mismo resulta una pura función formal, privada de realidad propia, y, sin embargo, condición de todo conocimiento, más bien "principio supremo del conocimiento" en cuanto posibilidad de la síntesis objetiva en que consiste el conocimiento. Precisamente por su naturaleza funcional o formal, el yo puro o A. trascendental no es un yo "infinito" y no tiene poder creador; puede ordenar y unificar el material, pero este material debe serle *dado* y, por lo tanto, debe ser un material sensible. Fichte transforma este concepto funcional kantiano en un concepto sustancial; hace un Yo infinito, absoluto y creador y, por lo tanto, considera a la A. como autoproducción o autocreación. La A. resulta así el principio no solamente de la conciencia, sino de la realidad misma y principio no en el sentido de condición, sino en el sentido de fuerza o actividad productiva. Produciéndose a sí mismo, el Yo produce al mismo tiempo el no-yo, es decir, el mundo, el objeto, la naturaleza. Dice Fichte: "No se puede pensar absolutamente en nada sin pensar al mismo tiempo en el propio Yo como consciente de sí mismo; no se puede nunca abstraer de la propia A." (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 1, 7). Pero tal A. es en realidad el principio creador del mundo: "El Yo de cada uno es en sí mismo la única Sustancia suprema", dice Fichte, criticando a Spinoza (*Ibid.*, § 3, D 6); "La esencia de la filosofía crítica consiste en que un Yo absoluto es puesto como absolutamente incondicionado y no determinable por nada que esté más arriba."

Esta noción de la A. fue el fundamento del idealismo romántico. Dice Schelling: "La A., de la cual partimos, es acto uno y absoluto y con el acto uno, no solamente es puesto el Yo mismo con todas sus determinaciones, sino también toda otra cosa que es puesta en general por el Yo... El acto de la A. es al mismo tiempo real e ideal y lo es absolutamente. Gracias a ello, lo que ha sido puesto realmente, resulta idealmente también real y lo que se pone idealmente es puesto también realmente" (*System des transzendentalen Ideal* ["Sistema del idealismo trascendental"], 1800, sec. III, advertencia). En cuanto a Hegel, ya en la *Propedéutica filosófica* (Doctrina del concepto, § 22) decía: "Como A. el Yo se mira a sí mismo, y la expresión de ésta en su pureza es: Yo = Yo, o bien: Yo soy Yo", y en la *Enciclopedia* (§ 424): "La verdad de la conciencia es la A., y ésta es el fundamento de aquélla; de tal manera en la existencia la conciencia de otro objeto es A.; yo sé al objeto como mío (él es mi representación), por lo tanto en él yo soy yo mismo." En su forma más alta, la A. es "A. universal", o sea razón absoluta. "La A., o sea la certeza de que sus determinaciones son tan objetivas —determinaciones de la esencia de las cosas— como sus propios pensamientos, es la razón, la cual, en cuanto tiene semejante identidad, es no sólo la sustancia absoluta, sino la verdad como saber" (*Enc.*, § 439): o sea la razón como sustancia o realidad última del mundo.

La A. como autocreación es, por lo tanto, creación de la totalidad de la realidad y queda como noción dominante en el Idealismo romántico, no sólo en su forma clásica (a la cual se ha aludido), sino también en las formas similares de la filosofía contemporánea, o sea en el idealismo anglosajón y en el idealismo italiano (*véase* IDEALISMO). Fuera del idealismo, la noción no puede ser utilizada y tampoco presenta problemas, ya que los problemas filosóficos, psicológicos y sociológicos inherentes a la conciencia de sí surgen obviamente sólo cuando por tal conciencia entendemos una situación, condición o estado de hecho limitado y determinable, no una autocreación absoluta que es la autocreación del mundo.

Autoconservación (lat. *sui conservatio*; ingl. *self-preservation*; franc. *conservation de soi*; alem. *Selbsterhaltung*; ital. *autoconservazione*). Es el bien supremo al que tienden todos los seres de la naturaleza, según Telesio (*De rer. nat.*, IX, 2). Herbart denomina A. a la reacción de un ente a la acción de otro ente: en el alma el acto de A. es una representación (*Allgemeine Metaphysik* ["Metafísica general"], 1878, II, § 234).

Autoctisis, *véase* ACTUALISMO.

Autodeterminación, *véase* LIBERTAD.

Autoevidencia (ingl. *self-evidence*; alem. *Selbstevidenz*). Término adoptado a veces para indicar el *cogito* cartesiano, en cuanto es la evidencia o la manifestación inmediata del yo a la *conciencia* (*véase*).

Autológico, heterológico (ingl. *autological, heterological*; franc. *autologique, hétérologique*; alem. *autologisch, heterologisch*). A. es el adjetivo que denota una propiedad que él mismo posee: como *polisilábico, común, significante,* etc. Heterológico es, en cambio, el adjetivo que denota una cualidad que él no posee, como: *vivo, inútil, ambiguo,* etc. La pregunta de si el adjetivo heterológico es a su vez A. o heterológico, hace nacer una de las antinomias lógicas, que fue expuesta por K. Grelling ("Bemerkungen zu den Paradoxien von Russell und Burali-Forti" ["Observaciones a las paradojas de Russell y Burali-Forti"], en *Abhandlungen der Frieschen Schule,* 1908). *Véase* ANTINOMIAS.

Autómata, *véase* MECANICISMO.

Autónimo, *véase* USO.

Autonomía (ingl. *autonomy*; franc. *autonomie*; alem. *Autonomie*; ital. *autonomia*). Término introducido por Kant para designar la independencia de la voluntad de todo deseo u objeto de deseo, y su capacidad de determinarse conforme a una ley propia, que es la de la razón. Kant opone la A. a la heteronomía, por la cual la voluntad está determinada por los objetos de la facultad de desear. También los ideales morales de la felicidad o de la perfección suponen la heteronomía de la voluntad, ya que suponen que ésta está determinada por el deseo de lograrlos, y no por una ley propia. La independencia de la voluntad de cada objeto deseado es la libertad en el sentido negativo, en tanto su legislación propia (como "razón práctica") es la libertad en el sentido positivo. "La ley moral no expresa más que la A. de la razón pura práctica, o sea de la libertad" (*Crít. R. Práct.*, I, § 8). En virtud de tal A. "Todo ser racional debe considerarse como fundador de una legislación universal" (*Grundlegung zur Met. der Sitten* [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], II [B A 77]). Esta noción ha quedado como concepto clásico de la A. En forma más genérica se habla hoy de un "principio autónomo", por ejemplo, en el sentido de un principio que tenga en sí, o ponga por sí mismo, su validez o su regla de acción.

Autoobservación, autorreflexión, autoscopia, *véase* INTROSPECCIÓN.

Auto-referencia (ingl. *self-reference*). Con este término, equivalente a *reflexibilidad* (*véase*), se indica en los *Principia Mathematica* (Introd., cap. II, p. 64) de Whitehead y Russell la característica común de las antinomias lógicas, en el sentido de que éstas nacen del procedimiento por el cual un concepto o nombre es aplicado a sí mismo. *Véase* ANTINOMIAS.

Autoridad (lat. *auctoritas*; ingl. *authority*; franc. *autorité*; alem. *Autorität*; ital. *autorità*). 1. Cualquier poder ejercido sobre un hombre o grupo humano por otro hombre u otro grupo. El término es muy general y no se refiere solamente al poder político. Además de "la A. del Estado", hay "la A. de los partidos", "la A. de la Iglesia" o también "la A. del científico *x*", al cual se atribuye, por ejemplo, el predominio provisional de determinada doctrina. En general, la A. es, por lo tanto, cualquier poder de control de las opiniones y de los comportamientos singulares o colectivos, a quienquiera que pertenezca.

El problema filosófico de la A. es el concerniente a su justificación, o sea al fundamento en que puede apoyarse su validez. Se pueden distinguir a este respecto las siguientes doctrinas fundamentales: *1)* el fundamento de la A. es la naturaleza; *2)* el fundamento de la A. es la divinidad; *3)* el fundamento de la A. es dado por los hombres, es decir, por el consentimiento de aquellos sobre los cuales se ejerce.

1) La teoría de que la A. fue establecida por la naturaleza es la teoría aristocrática, propia de Platón y de Aristóteles. Según esta teoría, la A. debe pertenecer a los mejores y la naturaleza es la que se encarga de decidir quiénes son los mejores. Platón, en efecto, divide a los hombres en dos clases: los capaces de ser filósofos y los que no tienen capacidad para ello

(*Rep.*, VI, 484 b). Los primeros son movidos por una tendencia irresistible a la verdad, por naturaleza (*Ibid.*, 485 c); los otros son "las naturalezas viles e iliberales" que no tienen nada en común con la filosofía (*Ibid.*, 486 b). La división entre los destinados a poseer y ejercer la A. y los destinados a sufrirla es, por lo tanto, obra de la naturaleza; la educación de los filósofos no hace más que salvaguardar y desarrollar lo puesto por la naturaleza. Esta radical desigualdad de los hombres como fundamento natural de la A. forma parte de la doctrina de Aristóteles. "La naturaleza misma —dice— ha ofrecido un criterio discriminatorio haciendo que entre un mismo género de personas se establezcan diferencias entre los jóvenes y los viejos y entre éstos unos están destinados a obedecer y otros a ordenar" (*Pol.*, 1333 a). Pero la diferencia entre jóvenes y viejos es sólo una diferencia provisional: los jóvenes se volverán viejos y a su vez mandarán. La diferencia sustancial y fundamental es la existente entre el pequeño número de ciudadanos dotados de virtudes políticas y que, por lo tanto, es justo que ocupen los cargos de gobierno, y la mayoría de los ciudadanos mismos, privada de tales virtudes y destinada a obedecer (*Ibid.*, II, 2, 1261 a). El teorema fundamental de esta concepción de la A. es, por lo tanto, la división natural de los ciudadanos en dos clases, de las cuales solamente una posee como dote natural el derecho de ejercer la autoridad. El criterio por el que se distinguen las dos clases tiene poca importancia desde este punto de vista; lo importante es la distinción. Todo aristocratismo está de acuerdo con este teorema y con esta concepción de la autoridad. También está de acuerdo con ella el racismo, por ejemplo. Y la comparte Tönnies al afirmar que existen tres especies de dignidades o A.: "la dignidad de la edad, la dignidad de la fuerza, y la dignidad de la sabiduría o del espíritu, que se encuentran unidas en la dignidad del padre cuando protege, exige y dirige" (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887, I, 5; trad. esp.: *Comunidad y sociedad*, 1947).

2) La segunda teoría fundamental es la que funda la A. en la divinidad. Es la doctrina expuesta en el capítulo XIII de la *Epístola a los romanos* de San Pablo: "Todos habéis de estar sometidos a las A. superiores, que no hay A. sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, de suerte que quien resiste a la A., resiste a la disposición de Dios, y los que le resisten se atraen sobre sí la condenación. Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la A.? Haz el bien y tendrás su aprobación, porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal. Es preciso someterse, no sólo por temor del castigo, sino por conciencia" (*Ad Rom.* XIII, 1-5). Este documento ha sido fundamental para la concepción cristiana de la A., defendida por San Agustín (*De Civ. Dei*, V, 19; cf. V, 21); por San Isidoro de Sevilla (*Sent.*, III, 48) y por San Gregorio Magno, que insiste en el carácter sagrado del poder temporal, al punto de hacer del soberano un representante de Dios en la Tierra. La misma tesis fue adoptada sustancialmente por Santo Tomás: "Todo dominio deriva de Dios, como primer dominante", dice (*De Regimine Principum*, III, 1). Esta concepción coincide con la primera en su carácter negativo, o sea al hacer que la A. resulte completamente independiente del consentimiento de los sujetos. Pero se diferencia de la primera también por un carácter fundamental que es la justificación de toda A. ejercida *de facto*. En tanto la primera no exige que la clase destinada a mandar mande siempre de hecho (y para Platón, en efecto, no sucede así), la segunda, en cambio, implica que toda A. ejercida de hecho, al ser puesta o establecida por Dios, es siempre plenamente legítima. Éste es el teorema típico de la concepción en examen, teorema que permite reconocerla aun en las formas más o menos reconocidamente mistificadas. Cuando Hegel afirma, por ejemplo, que el Estado es "la realización de la libertad" o "el ingreso de Dios en el mundo" (*Fil. del derecho*, § 258, Adición), hace coincidir la que para él es la más alta A. con la realidad histórica del Estado, lo que justifica

todo poder de hecho, según la máxima de su filosofía: "Entender lo que es el deber de la razón, porque lo que es, es la razón" (*Ibid.*, Pref.). Desde este punto de vista, A. y fuerza coinciden y el que posee la fuerza para hacerse valer no puede dejar de gozar de una A. válida, ya que toda fuerza es querida por Dios o es divina.

3) La tercera concepción de la A. se opone precisamente a este teorema. La A. no consiste en la posesión de una fuerza, sino del derecho de ejercerla; y tal derecho resulta del consentimiento de aquellos sobre los cuales se ejerce. Esta doctrina es obra de los estoicos y halló su primer gran expositor en Cicerón. Su presupuesto fundamental es la negación de la desigualdad entre los hombres. Todos los hombres tienen, por naturaleza, la razón, que es la verdadera ley que manda y prohibe rectamente y, por lo tanto, todos son libres e iguales por naturaleza (Cicer., *De Leg.*, I, 10, 28; 12, 33). En tal sentido, sólo de los hombres mismos, de su voluntad concorde, puede nacer el fundamento y el principio de la A. "Cuando los pueblos mantienen por entero su propio derecho —dice Cicerón—, nada puede ser preferible, nada más libre, más feliz, desde el momento en que son amos de las leyes, de los juicios, de la guerra, de la paz, de los tratados, de la vida y del patrimonio de cada uno" (*Resp.*, I, 32, 48). Cicerón creía que sólo un estado semejante podía ser denominado legítimamente república, es decir, "cosa del pueblo" (*Ibid.*, I, 32, 48). Pero, a veces, el reconocimiento de que la fuente de la A. se encuentra en el pueblo, se une al reconocimiento del carácter absoluto de la A. misma. Así sucede en el *Digesto*, donde Ulpiano dice: "Lo que gusta al príncipe tiene valor de ley" aunque agrega en seguida: "Ya que mediante la ley regia, con la cual regula su poder, el pueblo le confirió toda su A. y todo su poder" (*Dig.*, I, 4, 1). Uno de los típicos teoremas de este punto de vista es el carácter de ley que se reconoce a las costumbres. En efecto, si las leyes no tienen otro fundamento que el juicio del pueblo, las leyes que el pueblo aprueba, aun sin escribirlas, tienen el mismo valor que las escritas (*Ibid.*, I, 3, 32). Los grandes juristas del *Digesto* admitían, por lo tanto, que la única fuente de la A. es el pueblo romano (R. W.-A. J. Carlyle, *History of Medieval Political Theory in the West*, II, I, 7; trad. ital., pp. 369 *ss.*; cf. *Political Liberty*; trad. esp.: *La libertad política*, México, 1942, F. C. E., p. 40). Tal es la forma que adquiere en la Edad Media la doctrina del fundamento humano de la A. Dice Dante: "El pueblo romano, por derecho y no mediante la usurpación, admitió la misión del monarca, que se denomina imperio, sobre todos los mortales" (*De Mon.*, II, 3). De la misma manera Occam afirmaba que "el Imperio romano fue ciertamente instituido por Dios, pero a través de los hombres, o sea a través de los romanos" (*Dialogus inter magistrum et discipulum*, III, tract. II, lib. I, cap. 27; en Goldast, *Monarchia*, II, p. 899). Occam creía que la misma A. papal estaba limitada por las exigencias de los derechos y por la libertad de aquellos sobre los cuales se extiende y es, por lo tanto, la A. de un principado *ministrativus* y no *dominativus*. Y a la pregunta de cuáles son los derechos y las libertades que deben ser respetados por la misma A. papal, Occam respondió que son los que corresponden incluso a los infieles, ya sea antes o después de la encarnación de Cristo, ya que los fieles no deben ni deberán hallarse en condiciones peores en que se encontraban los infieles, ya sea antes o después de la encarnación de Cristo (*Ibid.*, IX). Marsilio de Padua afirmaba claramente la tesis general implícita en análogos reconocimientos: "El legislador, o sea la primera y efectiva causa eficiente de la ley, es el pueblo o el conjunto de los ciudadanos o bien la parte sobresaliente de ellos, la que manda y decide por su elección o por su querer, en una asamblea general, en términos precisos que determinados actos humanos se deben cumplir y otros no bajo pena de penalidades o de puniciones corporales" (*Defensor pacis*, I, 12, 3) Nicolás de Cusa afirmaba no menos explícitamente, refiriéndose a la A. eclesiástica: "Ya que todos los hombres son naturalmente libres, cualquiera A. que disuada a los súbditos a hacer el mal y limite su libertad con temor de sanciones, resulta sólo de la armonía y del consentimiento de los

súbditos, ya sea recibida en la ley escrita o en la viviente representada por el regidor" (*De Concordantia catholica*, II, 14). En el mundo moderno, el predominio del *contractualismo* (*véase*) y del *iusnaturalismo* (*véase*) ha determinado la prevalencia de esta doctrina. Y no obstante que actualmente el contractualismo y el iusnaturalismo no pueden ser invocados como justificaciones suficientes del *Estado* (*véase*) y del *derecho* (*véase*), no se pone en duda la tesis del origen humano de la A. La misma doctrina de Kelsen, quien atribuye la A. al ordenamiento jurídico, no es más que una especificación de la tesis tradicional. Dice Kelsen: "El individuo que tiene o ha tenido una A. debe haber recibido el derecho de emitir órdenes obligatorias, de tal modo que otros individuos se vean obligados a obedecer. Tal derecho o poder sólo puede ser conferido a un individuo mediante un ordenamiento normativo. Por lo tanto, la A. es originalmente la característica de un ordenamiento normativo" (*General Theory of Law and States*, 1945, II, cap. VI, C, h; trad. ital., p. 389).

Pero fuera de este punto de vista formal se halla el problema de las formas o de los modos mediante los cuales puede ser ejercido o expresado el consentimiento que da fundamento a la A., así como también los límites o extensión que puede tener en los sectores singulares. Es evidente que la A. debe tener una extensión mayor en la política que en el campo de la investigación científica y, en consecuencia, el consentimiento que la convalida debe tener distintos límites y extensión y ser ejercido y expresado en formas y caracteres diferentes a los del campo científico. Toda A. tiene como fundamento el reconocimiento que exprese aceptación o consentimiento; las modalidades, las formas y límites institucionales o no institucionales de tal reconocimiento pueden ser muy diferentes, y constituyen problemas fundamentales de política general y especial.

2. En la filosofía medieval, *auctoritas* significa una opinión particularmente inspirada por la gracia divina y, por lo tanto, capaz de guiar y corregir el trabajo de la investigación racional. *Auctoritas* puede ser la decisión de un concilio, una afirmación bíblica, la *sententia* de un Padre de la Iglesia. El recurso a la A. es una de las características de la filosofía escolástica, en la cual el filósofo particular quiere sentirse apoyado y sostenido por la responsabilidad colectiva de la tradición eclesiástica. No faltan tampoco en la escolástica rebeliones contra la A. en este sentido, como la de Abelardo, quien afirmó que la A. sólo tiene valor en tanto la razón está oculta, pero que resulta inútil cuando la razón puede comprobar por sí la verdad (*Theol. christ.*, III, ed. Migne, col. 1226). La filosofía moderna se caracteriza por el abandono del principio de la A., por lo menos como principio explícitamente adoptado para la disciplina y la guía de la investigación. De cualquier modo, la A. en filosofía representa la voz de la tradición religiosa, moral, política y también filosófica, e incluso cuando esta voz no está apoyada por la fuerza de las instituciones políticas que en ella se fundan, influye en la investigación filosófica, ya sea en forma explícita —mediante el prestigio que confiere a las tesis que apoya— o en forma solapada y escondida, impidiendo y limitando la búsqueda y prescribiendo ignorancias y tabúes.

Autosuficiencia, *véase* AUTARQUÍA.

Averroísmo (ingl. *averroism*; franc. *averroïsme*; alem. *Averroismus*). La doctrina de Averroes (Ibd-Rosch, 1126-98) tal como fuera entendida e interpretada por los escolásticos medievales y por los aristotélicos renacentistas. Puede compendiarse en los siguientes puntos fundamentales: *1)* eternidad y necesidad del mundo; tesis contraria al dogma de la creación; *2)* separación del entendimiento activo y el pasivo del alma humana y su atribución a Dios. Esta tesis, al reconocer sólo una especie de imagen del entendimiento al alma humana, la privaba de su parte más alta e inmortal; *3)* doctrina de la doble verdad, o sea de una verdad de razón, que se puede obtener de las obras de Aristóteles, el filósofo por excelencia, y de una verdad de fe, las cuales pueden hallarse en pugna entre sí. La mayor figura del A. latino fue Siger de Brabante, nacido hacia 1235 y muerto hacia 1281-84.

Avidez de novedades (alem. *Neugierde*). Expresión que utiliza Heidegger para designar, con las *habladurías* (*véase*) y la *ambigüedad* (*véase*), uno de los fenómenos esenciales que caracterizan el ser del 'ser ahí' cotidiano. "El 'ser ahí' se deja arrastrar únicamente por el aspecto del mundo... pero la A. ... no se cura de ver para comprender lo visto... sino *sólo* para ver. Sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo... no tiene nada que ver con la admirativa contemplación de los entes... no le importa ser llevada por la admiración a la incomprensión, sino que se cura de saber, pero simplemente para tener sabido. Estos dos ingredientes constitutivos de la A., el no demorarse en el mundo circundante de que se cura y la disipación en nuevas posibilidades, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno, que llamamos la 'falta de paradero'" (*Sein und Zeit*, § 36; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.).

Axial, época, *véase* ÉPOCA.

Axiocéntrico (ingl. *value-centric*). Término recientemente introducido en la filosofía norteamericana para designar la doctrina que afirma la prioridad del valor sobre la realidad, del deber ser sobre el ser, en el sentido de que también el juicio existencial implica la distinción de valor entre verdad y falsedad (cf. E. G. Spaulding, *The New Rationalism*, 1918, pp. 206 *ss.*; W. M. Urban, *The Intelligible World*, 1929, pp. 61 *ss.*).

Axiología (ingl. *axiology*; franc. *axiologie*; alem. *Axiologie*). La "teoría de los valores" fue reconocida, hace algunos decenios, como parte importante de la filosofía; aún más, se la consideró como totalidad de la filosofía denominada "filosofía de los valores" y direcciones conexas (*véase* VALOR) cuando, a principios de nuestro siglo, se comenzó a usar, para indicarla, la expresión axiología. Los primeros escritos en los que se encuentra tal expresión son los siguientes: P. Lapie, *Logique de la volonté*, 1902, p. 385; E. von Hartmann, *Grundriss der Axiologie* ["Compendio de axiología"], 1908; W. M. Urban, *Valuation*, 1909. El término tuvo fortuna, que no tuvo el término *timología* propuesto para la misma ciencia (Kreibig, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie* ["Fundamentación psicológica de un sistema de la teoría del valor"], 1902, p. 194).

Axioma (lat. *axioma*; ingl. *axiom*; franc. *axiome*, alem. *Axiom*; ital. *assioma*). Originariamente la palabra significa dignidad o valor (los escolásticos y Vico adoptaron, precisamente, la palabra *dignidad*) y fue usada por los matemáticos para designar los principios indemostrables, pero evidentes, de su ciencia. Aristóteles formuló el primer análisis de esta noción, entendiendo por A. "las proposiciones primeras de las cuales parte la demostración" (que son los denominados A. comunes) y, en todo caso, los "principios que debe poseer necesariamente el que quiere aprender algo" (*An. post.*, I, 10, 76 b 14; I, 2, 72 a 15). Como tal, el A. es totalmente diferente de la *hipótesis* y del *postulado* (*véanse*). El principio de no contradicción es por sí un axioma, es más, "el principio de todos los axiomas" (*Met.*, IV, 3, 1105 a 20 *ss.*). Este significado de la palabra como principio que parece inmediatamente evidente en virtud de sus mismos términos, se mantuvo inmutable de la Antigüedad a la Edad Moderna. "Los principios inmediatos —dice Santo Tomás (*In I Post.*, Lec. 5)— no son conocidos por algún término medio, sino por el conocimiento de sus términos. Ya que se sabe qué es el todo y qué es la parte, se reconoce que el todo es mayor que la parte, ya que en todas las proposiciones de esta especie el predicado está comprendido en la noción de sujeto." La verdad del A. se manifiesta, en otros términos, por la simple intuición de los términos que entran en su composición. El ejemplo elegido por Santo Tomás se presta, en verdad, para revelar particularmente el carácter ficticio de la evidencia intuitiva, a la que confiaría la validez del axioma. A poca distancia de Santo Tomás, Occam anotaba que el principio, "la parte es mayor que el todo", no vale cuando se trata de todos que comprenden infinitas partes y que no se puede decir que en la totalidad del universo existan más partes que en un haba, en el caso de que en un haba existan infinitas

partes (*Quodl.*, I, q. 9; *Cent. theol.*, concl. 17, C). A partir de las investigaciones de Cantor y de Dedekind sabemos actualmente que este pretendido A. es simplemente la definición de los conjuntos finitos (*véase* INFINITO). Durante siglos se ha buscado la justificación, de una u otra manera, de la validez absoluta de los A.; pero tal validez no ha sido puesta en duda. Bacon cree que los axiomas se obtienen por vía de la deducción o de la inducción (*Nov. org.*, I, 19), en tanto que Descartes los considera verdades eternas que residen en nuestra mente (*Princ. Phil.*, I, 49), pero ambos los creyeron verdades inmutables. Locke consideró los A. como proposiciones, experimentos, experiencias inmediatas (*Essay*, IV, 7, 3 *ss.*) y Leibniz, en cambio, los consideró como principios innatos en formas de proposiciones originarias que la experiencia hace explícitas (*Nov. Ess.*, I, 1, 5), pero ambos les atribuyeron el carácter de verdades evidentes. Los empiristas no han dudado más de su evidencia que los racionalistas. Stuart Mill afirma que son "verdades experimentales, generalizaciones de la observación" (*Logic*, II, 5, § 4). Igualmente evidentes, pero *a priori*, son para Kant los A., a los que define como "principios sintéticos *a priori*, en cuanto son evidentemente ciertos". La certeza inmediata, o sea la evidencia, es, para Kant, la característica de los axiomas. La matemática posee A. porque procede mediante la construcción de los conceptos. La filosofía, en cambio, al no construir sus conceptos, no posee A. Los mismos A. de la intuición, que Kant coloca entre los principios del entendimiento puro, no son verdaderamente A. según el mismo Kant, sino que contienen simplemente "el principio de la posibilidad de los A. en general" (*Crít. R. Pura*, Doctrina trasc. del mét., Disciplina de la razón pura, I).

En el mundo contemporáneo la noción de A. ha sufrido su más radical transformación. La característica que lo definía, la inmediatez de su verdad, la certeza, la evidencia, le ha sido negada. Este resultado se debe al desarrollo del formalismo matemático y lógico, o sea, a la obra de Peano, Russell, Frege y Hilbert. Según el punto de vista formalista, ahora aceptado casi universalmente, los A. de la matemática no son ni verdaderos ni falsos; han sido adoptados convencionalmente, por motivos de conveniencia, como fundamentos o premisas del discurso matemático (Hilbert, "Axiomatischen Denken" ["Pensamientos axiomáticos"], en *Math. Annalen*, 1918). De tal modo, los A. no se distinguen de los postulados, y las dos palabras se usan actualmente en forma alterna. La elección de los A. es, en cierta medida, libre y en tal sentido se dice que los A. son "convencionales" o "adquiridos por convención". Pero en realidad esta elección es limitada por exigencias y condiciones precisas, que se pueden resumir del siguiente modo:

1) Los A. deben ser *coherentes*, pues, de lo contrario, el sistema del que dependen resulta contradictorio. Y que el sistema resulte contradictorio, significa que permite deducir cualquier cosa y que con ello se puede demostrar una proposición cualquiera, tanto como su negación. Ya que la prueba de la no contradicción es imposible de obtener en el interior de un sistema (*véase* AXIOMÁTICA), nos valemos habitualmente del sistema de la *reducción* a una teoría anterior, cuya coherencia nos parece como bien establecida, por ejemplo, a la aritmética clásica o a la geometría euclidiana. Indudablemente este procedimiento no equivale a una demostración de no contradicción, pero suministra un dato importante. Otro procedimiento es la *realización*, o sea la referencia del sistema a un modelo real, sobre el supuesto de que lo que es real debe ser posible, esto es, no contradictorio.

2) Un sistema de A. debe ser *completo*, en el sentido de que de dos proposiciones contradictorias formuladas correctamente en los términos del sistema, una debe poder ser demostrada. Lo que quiere decir que en presencia de cualquier proposición del sistema, ésta se puede demostrar en todo momento o impugnar y, por consecuencia, *decidir* acerca de la verdad o falsedad en relación con el sistema de los postulados. En este caso, el sistema se denomina *decidible*.

3) La tercera característica de un sistema de A. es su *independencia*, o sea la irreducibilidad recíproca. Tal

condición no es tan indispensable como la de la coherencia, pero es oportuna para evitar que las proposiciones primitivas resulten muy numerosas.

4) Por último, el menor número posible y la simplicidad de los A. son condiciones deseables, que confieren la elegancia lógica a un sistema de A.

Axiomas de la intuición (ingl. *axioms of intuition*; franc. *axiomes de l'intuition*; alem. *Axiomen der Anschauung*). Con esta expresión, Kant indica los principios sintéticos del entendimiento puro, que proceden de la aplicación de las categorías a la experiencia, y que expresan la posibilidad de las proposiciones de la matemática y de la física pura. Todos los principios del entendimiento puro tienen por función eliminar el carácter subjetivo de la percepción de los fenómenos, volviendo a llevar tal percepción a la conexión necesaria de los fenómenos mismos, que es propia de la experiencia objetivamente válida. Los A. de la intuición, que corresponden a las categorías de la cantidad ya que consisten en la aplicación de tales categorías, transforman por lo general el hecho subjetivo en el que podemos percibir la cantidad espacial o temporal (una línea o un lapso de tiempo, por ejemplo) percibiendo sólo sucesivamente las partes, en el principio objetivamente válido de "que todas las intuiciones son cantidades extensas" y justifican, de tal manera, la aplicación de la matemática a la totalidad del mundo de la experiencia (*Crit. de la R. Pura*, Anál. de los princ., cap. II).

Axiomática (ingl. *axiomatics*; franc. *axiomatique*; alem. *Axiomatik*; ital. *assiomatica*). La A. se puede considerar como un resultado de la aritmetización del análisis, que tuvo lugar en las matemáticas a partir de la segunda mitad del siglo XIX, a impulsos, sobre todo, de Weierstrass. La primera tentativa de axiomatización de la geometría fue formulada por Pasch en 1882. A la axiomatización de las matemáticas ha contribuido posteriormente el formalismo de Peano, Russell, Frege y especialmente la obra de Hilbert. Pero la A. no se limita hoy al dominio de las matemáticas: la física la busca como objetivo final o, por lo menos, como su formulación última y más satisfactoria; y toda disciplina que logra cierto grado de rigor tiende a adquirir la forma axiomática.

El significado de la A. puede ser brevemente resumido en los siguientes puntos:

1) Axiomatizar una teoría significa considerar en primer lugar, en el puesto de objetos o clases de objetos provistos de caracteres intuitivos, *símbolos* oportunos, cuyas reglas de uso son fijadas por las *relaciones* enunciadas por los *axiomas*. Ya que tales símbolos están privados de toda referencia intuitiva, la teoría formal así obtenida es susceptible de múltiples interpretaciones, que se denominan *modelos*. Pero aquí el modelo no es un arquetipo preexistente a la teoría; es incluso la teoría concreta original que al suministrar los datos para el esquema lógico de la A., no es más que uno de tales modelos. La característica de la A. es la de prestarse a interpretaciones o realizaciones diferentes, de las cuales constituye la estructura lógica común.

2) El método A. es un poderoso instrumento de generalización lógica. Uno de los modos de generalización de tal método consiste en hacer caer sucesivamente algunos axiomas de una determinada teoría deductiva, conservando los otros, y construyendo, de tal manera, teorías cada vez más abstractas. El sistema generado por una A. así restringida es coherente en el caso de ser coherente el sistema inicial, y constituye una generalización de éste.

3) La A. hace indispensable la distinción de tres modos mediante los cuales se pueden diferenciar entre sí las teorías deductivas. Consideremos el caso de la geometría euclidiana. En primer lugar, si se modifica uno de sus postulados, se obtendrán otras geometrías que se denominan *afines* a ella o *emparentadas* con ella. En este sentido se habla de una pluralidad de geometrías. En segundo lugar, se puede efectuar la reconstrucción lógica de cualquiera de estas geometrías, de diferentes maneras, y según A. diferentes. Estas A. serán *equivalentes* entre sí. En fin, si se escoge una de estas A. se podrán hallar para ella interpretaciones diferentes; existirán, por lo tanto, varios

modelos, que se denominarán *isomorfos*. Habrá así: *a)* una pluralidad de geometrías; *b)* una pluralidad de A. para una misma geometría; *c)* una pluralidad de modelos para una misma A.

4) La característica fundamental de la A. es la elección y la clara enunciación de las proposiciones primitivas de una teoría, es decir, de los axiomas que introducen los términos indefinibles y establecen reglas de uso indemostrables. La elección de las nociones primitivas es la parte fundamental en la constitución de una A. Es claro, sin embargo, que las nociones mismas de "primitivo", "indefinible", "indemostrable", son relativas, en el sentido de que un término indefinible o una proposición indemostrable en el interior de un sistema, pueden resultar definibles o demostrables si se modifican las bases del sistema. Por ejemplo, en la geometría euclidiana no se puede demostrar el postulado de las paralelas; pero si se renuncia a demostrar el teorema que enuncia que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos, se puede admitir esta proposición como un axioma y demostrar la unicidad de la paralela. Por lo demás, los términos no definidos están a menudo implícitamente definidos por el conjunto de los postulados elegidos (definición por postulados). Se dice que la elección de los postulados es *libre*; en realidad debe obedecer a condiciones particulares que la limitan notablemente (para estas condiciones, *véase* AXIOMA).

5) Ya se ha expresado que el límite fundamental para la elección de los axiomas es su coherencia o compatibilidad (*véase* AXIOMA). Sin embargo, un teorema de Godel (1931) ha establecido que una aritmética no contradictoria implica enunciados no resueltos, y entre estos enunciados se encuentra el de la no contradicción del sistema aritmético. En otros términos, si se permanece en el ámbito de un sistema no se puede establecer la no contradicción del sistema mismo. Éste es uno de los límites de la A., aparte de los que la corriente intuicionista de los matemáticos ha puesto en evidencia. *Véase* MATEMÁTICA.

Azar (gr. αὐτόματον; lat. *casus*; ingl. *chance*; franc. *hasard*; alem. *Zufall*; ital. *caso*). Se pueden distinguir tres conceptos del término que se han cruzado en la historia de la filosofía. *1)* El concepto subjetivista, que atribuye la imprevisibilidad y la indeterminación del acontecimiento causal a la ignorancia y a la confusión del hombre. *2)* El concepto objetivista que atribuye el acontecimiento causal a la mezcla o a la intersección de las causas. *3)* La interpretación moderna, según la cual el azar es la insuficiencia de probabilidades en la previsión. Este último concepto es el más general y el menos metafísico.

1) Ya Aristóteles (*Fís.*, II, 4, 196 b 5) expresaba la opinión de que la fortuna es una causa superior y divina, oculta a la inteligencia humana. Los estoicos equiparaban el A. al error o a la ilusión, ya que creían que todo sucede en el mundo por una absoluta necesidad racional (*Plac. philos.*, I, 29). Es claro que si se admite una necesidad de esta naturaleza, que se sigue de la divinidad inmanente en el cosmos (como creían los estoicos) o del orden mecánico del universo, no se puede admitir la realidad de los acontecimientos que se suelen denominar accidentales o fortuitos, ni mucho menos del azar como principio o categoría de tales acontecimientos, y debe verse en ellos la acción necesaria de la causa reconocida en acto en el universo, negando como ilusión o error su carácter casual. Éste es el motivo por el cual Kant, que modela sus categorías y sus principios *a priori* en la física newtoniana, fundada por entero en el principio de causalidad, niega la existencia del A. y hace así de esta negación uno de los principios *a priori* del entendimiento: "La proposición 'nada ocurre por un ciego azar (*in mundo non datur casus*)' es una ley *a priori* de la naturaleza" (*Crít. R. Pura*, Analítica de los principios, Impugnación del idealismo). Hegel, que parte del principio de la perfecta racionalidad de lo real, atribuye el A. a la naturaleza y ve así en la naturaleza "una accidentalidad sin reglas y desenfrenada" (*Enc.*, § 248), pero precisamente en la medida en que la naturaleza no se adecúa a la sustancia racional de lo real está privada,

por lo tanto, de realidad ella misma. De modo análogo, en la filosofía contemporánea, Bergson ha explicado el A. como el cambio, puramente subjetivo, entre el orden mecánico y el orden vital o espiritual: "Que el juego mecánico de las causas que detienen la ruleta en el número me haga ganar y, por lo tanto, obre como lo hubiera hecho un genio benéfico que cuidara de mis intereses, o que la fuerza mecánica del viento desprenda una teja del techo y me la arroje sobre la cabeza, esto es, obre como lo habría hecho un genio maléfico que conspirase contra mi persona, en A. encuentro un mecanismo donde tendría que buscar o donde habría debido encontrar, según parece, una intención: es esto lo que se expresa al hablar de A." (*Évol. créatr.*, 8ª ed., 1911, p. 254).

2) Por otra parte, según la interpretación objetivista, el A. no es un fenómeno subjetivo, sino objetivo y consiste precisamente en el entrecruzamiento de dos o más órdenes o series diferentes de causas. La más antigua interpretación de esta naturaleza es la de Aristóteles. Aristóteles comienza anotando que el A. no se verifica ni en las cosas que suceden siempre de la misma manera ni en las que suceden de la misma manera en la mayoría de las veces, sino más bien entre las que suceden por excepción y fuera de toda uniformidad (*Fís.*, II, 5, 196 b 10 *ss.*). De tal manera, coloca al A. correctamente en la esfera de lo imprevisible, o sea de lo que sucede fuera de lo necesario ("lo que sucede siempre del mismo modo") y de lo probable ("lo que sucede en la mayoría de los casos del mismo modo"). De esta manera, Aristóteles define el A. (y la suerte) como "una causa accidental en el ámbito de las cosas que no suceden ni de manera absolutamente uniforme, ni con frecuencia y que podrían acaecer en vista de una finalidad" (*Ibid.*, 197 a 32). La determinación del fin es esencial para Aristóteles, ya que el A. tiene por lo menos el aspecto o la apariencia de la finalidad; como en el ejemplo del que va al mercado por un motivo cualquiera y allí encuentra a un deudor que le restituye la suma debida. En este ejemplo, se denomina A. (o fortuna) al hecho de la restitución debido a un encuentro que no ha sido deliberado o querido como un fin, pero que habría podido ser un fin, en tanto que en realidad ha sido el efecto accidental de causas que obraban en vista de otros fines. La noción de un encuentro, de un entrecruzamiento de series causales para la explicación del A. ha sido adoptada de nuevo en la edad moderna por obra de filósofos, matemáticos, economistas, que han reconocido la importancia de la noción de *probabilidad* (*véase*) para la interpretación de la realidad en general. Así, Cournot definió el A. como el carácter de un acontecimiento "debido a la combinación o al encuentro de fenómenos independientes en el orden de la causalidad" (*Théorie des chances et des probabilités*, 1843, cap. II), noción que resulta preponderante en el positivismo, también por el hecho de haber sido aceptada por Stuart Mill (*Logic*, III, 17, § 2): "Un acontecimiento que tenga lugar por A. puede describirse mejor como una coincidencia de la que no tenemos motivos para inferir una uniformidad... Podemos decir que dos o más fenómenos se reúnen al A. o que coexisten o suceden por A., en el sentido de que de ninguna manera están en conexión por causación, que no son ni causa ni efecto uno del otro, ni efectos de la misma causa o de causas entre las cuales subsista una ley de coincidencia, ni efectos de la misma colocación de causas primarias." De análoga manera Ardigò (*Opere*, III, p. 122) volvió a atribuir al A. a la pluralidad y al entrecruzamiento de series causales diferentes. Esta noción, sin embargo, es objetiva sólo dentro de ciertos límites o, para decirlo mejor, sólo en apariencia. Que el A. consista en el encuentro de dos series causales diferentes significa que es un acontecimiento causalmente determinado como todos los demás, pero sólo más difícil de prever, precisamente porque su suceder no depende del curso de una única serie causal. Según esta noción la determinación casual del A. es más compleja pero no menos necesaria y la imprevisibilidad, que es la característica fundamental del A., es debida solamente a tal complejidad y no es de naturaleza objetiva. Para que sea de naturaleza objetiva, tal im-

previsibilidad ha de deberse, en efecto, a una indeterminación efectiva inherente al funcionamiento de la causalidad misma.

3) Esta última alternativa constituye un tercer concepto del A., un concepto que se puede remontar a Hume. Parece que Hume quisiera reducir el azar a un fenómeno puramente subjetivo, al decir: "aun cuando no haya en el mundo cosa alguna como el A., sin embargo, nuestra ignorancia de la causa real de todo acontecimiento tiene la misma influencia sobre el entendimiento y genera una especie parecida de creencia o de opinión". Pero, en realidad, si no existe el "A." como noción o categoría por sí, no existe tampoco la "causa" en el sentido necesario y absoluto del término, sino que existe solamente la "probabilidad". Y sobre la probabilidad se funda lo que denominamos A.: "Parece evidente que cuando la mente intenta prever para descubrir el acontecimiento que puede resultar al tirar un dado, se considera que el aparecer de cualquiera de sus lados en particular, es igualmente probable, y tal es la verdadera naturaleza del A., la de igualar por entero todos los acontecimientos singulares que comprende" (*Inq. Conc. Underst.*, VI). Esta idea de Hume hubo de revelarse como extremadamente fecunda en la filosofía contemporánea. Peirce ha insistido acerca del concepto de que el A. consiste en la equipolencia de probabilidades que no dejan paso a una previsión positiva en un sentido o en otro. Peirce ha visto asimismo la implicación filosófica fundamental del concepto: la eliminación del "necesarismo", o sea de la doctrina según la cual todo en el mundo ocurre por necesidad (*Chance, Love and Logic*, II, 2; trad. ital., pp. 128 *ss.*). Desde este punto de vista, el A. es un ejemplo particular del juicio de probabilidad y precisamente el juicio en el cual la probabilidad misma no tiene suficiente relevancia con respecto a los fines de la previsibilidad de un acontecimiento.

B

B. En la lógica medieval todos los silogismos indicados por una palabra mnemotécnica que comience con B (Baralipton, Baroco, Bocardo) son reducibles al primer modo de la primera figura (Barbara). (Cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 4.20.)

Banausia (gr. βαναυσία). Esta palabra, que en griego significa arte mecánica o trabajo manual en general, implica una valuación negativa de tal actividad, como cosa grosera y vulgar. Ya Herodoto (II, 155 *ss.*) observaba que tanto los griegos como los bárbaros se hallan de acuerdo en considerar inferiores a los ciudadanos que aprenden un oficio y a sus descendientes, y a considerar como gente de bien a los que permanecen alejados de los trabajos manuales y se dedican sobre todo a la guerra. Jenofonte (*Econom.*, IV, 203) afirmaba a su vez que "las artes denominadas mecánicas llevan consigo un estigma social y deshonran nuestras ciudades". Y Platón hace decir a Calicles en el *Gorgias* (512 b) que aun cuando el constructor de máquinas bélicas pueda ser útil, "lo despreciarás a él y a su arte, y como una ofensa lo llamarás *banausus* y no darías a tu hija como esposa de su hijo y no querrías que tu hijo se casase con una hija de él". Aristóteles dice explícitamente (*Pol.*, III, 4, 1277 a *ss.*) que el poder señorial es propio del que no sabe hacer las cosas necesarias, pero las sabe usar mejor que sus sometidos. El saberlas hacer es inherente a los siervos, o sea, "a la gente destinada a obedecer", y es cosa tan humilde que "no debe aprenderla ni el buen político ni el buen ciudadano, a menos que de ellas no extraiga una ventaja personal". Esta noción de B. permitía la división de la sociedad antigua en dos clases: los que tenían su medio de vida en el trabajo manual y estaban destinados a obedecer y los que se habían eximido de la esclavitud del trabajo manual y estaban destinados a mandar.

Con algunas excepciones, esta concepción se mantuvo durante toda la Edad Media y sólo con el Renacimiento comenzó a introducirse en el mundo moderno el concepto de la dignidad del trabajo manual. *Véase* CULTURA; RENACIMIENTO.

Baralipton. Palabra mnemotécnica usada por los escolásticos para indicar el quinto modo de la primera figura del silogismo, esto es, el que consiste en dos premisas universales afirmativas y una conclusión particular afirmativa, como en el ejemplo: "Todo animal es sustancia, Todo hombre es animal, Por lo tanto alguna sustancia es hombre" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.08).

Barbara. Palabra mnemotécnica usada por los escolásticos para indicar el primero de los nueve modos del silogismo de primera figura, que consta de dos premisas universales afirmativas, y de una conclusión también universal afirmativa, como por ejemplo: "Todo animal es sustancia, Todo hombre es animal, Por lo tanto todo hombre es sustancia" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.07; *Logica de Port-Royal*, III, 5).

Barbari. Palabra mnemotécnica usada en la *Lógica de Port-Royal* para indicar el quinto modo del silogismo de primera figura (o sea el *Baralipton*), con la modificación de tomar como premisa mayor la proposición en la que entra el predicado de la conclusión. El ejemplo es el siguiente: Todos los milagros de la naturaleza son ordinarios, Todo lo que es ordinario no nos maravilla, Por lo tanto hay cosas que no nos maravillan, que son milagros de la naturaleza" (Arnauld, *Logique*, III, 8).

Barbarie. Así denominó Vico al estado primitivo, feroz, del género humano, a partir del cual el temor de lo divino trajo paulatinamente el orden del mundo propiamente humano. "Retorno a la B." o "B. recurrente", denominó después a la Edad Media (*Scienza nuova*, dignidad, 56; trad. esp.: *Ciencia nueva*, México, 1941, F. C. E.; Carta a De Angelis, *Opere*, ed. Utet, p. 159).

Baroco. Palabra mnemotécnica usada por los escolásticos para indicar al cuarto de los cuatro modos del silogismo de segunda figura, más precisamen-

te el que consiste de una premisa universal afirmativa, de una premisa particular negativa y de una conclusión particular negativa, como en el ejemplo: "Todo hombre es animal, Alguna piedra no es animal, Por lo tanto alguna piedra no es hombre" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.11).

Se ha querido derivar de esta palabra la voz "barroco", usada para designar la forma de arte o, en general, el espíritu del siglo XVII. "No hay duda —ha dicho Croce— de que la palabra se enlaza con uno de esos vocablos artificialmente compuestos y mnemotécnicos, con los que se designaban las figuras del silogismo en la lógica medieval. Entre dichos vocablos (Barbara, Celarent, etc.) dos —por lo menos en Italia— impresionaron más que los otros y resultaron casi proverbiales, a diferencia de los demás: el primero, o sea *Barbara*, porque era el primero, y además, a saber por qué, *Baroco*, que designaba al cuarto modo de la segunda figura. Digo a saber por qué, ya que dicho término no era más extraño que los otros, ni más retorcido el modo de silogismo que señalaba: quizá contribuyó a ello la aliteración con *Barbara*" (*Storia dell'età barocca in Italia*, 1925, 2ª ed., 1946, pp. 20-21). Aun cuando esta terminología haya sido comúnmente aceptada, carece de documentación y las únicas pruebas disponibles indican que la palabra barroco se deriva de *barocchio*, que en Florencia era una forma de estafa o fraude. Tal es el origen de la palabra en una carta de Magliabechi de 1688 (cf. Franco Venturi, "La parola Barocco", en *Rivista Storica Italiana*, 1959, pp. 128-30).

Beatitud o bienaventuranza (gr. μακαρία; lat. *beatitudo*; ingl. *blessedness*; franc. *béatitude*; alem. *Seligkeit*; ital. *beatitudine*). El significado de este término puede distinguirse del de *felicidad* (*véase*), del que es sinónimo, porque designa un estado de satisfacción completa, perfectamente independiente de los problemas del mundo. Aristóteles, que a veces usa indistintamente este término y el de felicidad, relaciona la B. con la contemplación y la aplica a la medida que en los diferentes seres vivientes tiene la actividad contemplativa. Así, toda la vida de los dioses es beata, por ser totalmente contemplativa. A los hombres corresponde una especie similar de vida, porque sólo de tanto en tanto se dan a la contemplación; los animales nunca son beatos, por carecer de actividad contemplativa (*Ét. Nic.*, X, 8, 1178 b 9 *ss.*). Es evidente que entre los hombres el sabio es el más beato (*Ibid.*, I, 11, 1101 b 24). En la filosofía postaristotélica y, sobre todo, en la estoica, la B. del sabio es un tema muy difundido objeto de muchos ensayos (cf. *De vida beata* de Séneca) y en el neoplatonismo de Plotino, la crítica de la felicidad tal como la entienden estoicos y aristotélicos (*Enn.*, I, 4) va acompañada del concepto de una B. inactiva, ya que es diferente a toda realidad exterior. "Los seres beatos son inmóviles en sí mismos y les basta ser lo que son: no se arriesgan a ocuparse de cosa alguna, porque ello los haría salir de su estado, pero tanta es su felicidad que, sin elegir, realizan grandes cosas y hacen mucho al quedar inmóviles en sí mismos" (*Ibid.*, III, 2, 1). Del neoplatonismo en adelante se puede decir que el concepto de B. se ha distinguido en forma cada vez más precisa del de felicidad, relacionándose estrechamente con la vida contemplativa, con el abandono de la acción y con la actitud de la reflexión interior y del retorno a sí mismo. La tradición cristiana obró en el mismo sentido, relacionando la B. con una condición o estado independiente de las visicitudes mundanas, aunque dependiente de la disposición interna del alma. La doctrina aristotélica de la felicidad propia de la vida contemplativa, sirvió de modelo a los escolásticos para la elaboración del concepto de B. Santo Tomás dice que la B. es "la última perfección del hombre", o sea la actividad de su más alta facultad, el entendimiento, en la contemplación de la realidad superior, o sea la de Dios y de los ángeles. "En la vida contemplativa el hombre se comunica con las realidades superiores, es decir, con Dios y con los ángeles, a los cuales se asimila también en la B." Por lo tanto, el hombre obtendrá la B. perfecta en la vida futura, que será totalmente contemplativa. En la vida terrena el hombre sólo puede alcanzar una B. imperfecta, en primer lugar por la contemplación y en segundo

lugar por la actividad del entendimiento práctico que ordena las acciones y las pasiones humanas, esto es, por la virtud (*S. Th.*, II, I, q. 3, a. 5). En la edad moderna el concepto de B. y el de felicidad se han diferenciado cada vez más, refiriéndose el primero a la esfera religiosa y contemplativa y el segundo a la esfera moral y práctica. Se puede decir que el único filósofo que unió estos dos significados, y no por mera confusión, fue Spinoza, para quien la B. "no es nada más que la satisfacción misma del ánimo que nace del conocimiento intuitivo de Dios" (*Eth.*, IV, cap. 4), a la que identifica con la libertad y con el amor constante y eterno del hombre a Dios, o sea con el amor de Dios a los hombres en cuanto se ama a sí mismo (*Ibid.*, V, 36, scol.). Pero dado que la intuición de Dios o el amor intelectual de Dios significan para Spinoza el conocimiento del orden perfecto de las cosas del mundo (*Ibid.*, V, 31-33), el carácter místico-religioso o contemplativo de la B. se identifica con el carácter mundano y práctico de la felicidad. El mismo significado tiene la B. en la obra de Fichte *Introducción a la vida beata* (1806). Aquí se define la B., en forma tradicional, como la unión con Dios, pero Fichte se preocupa de despojarla de su significado contemplativo tradicional, considerándola como el resultado de la moralidad operante misma y no como un "sueño devoto" (*Werke* ["Obras"], V, p. 474).

En el pensamiento moderno la noción y la palabra B. han dejado de tener un uso propiamente filosófico. Aparte de su significado religioso, algunos psicólogos la consideran útil para indicar determinados estados patológicos de alegría, que se caracterizan por el completo olvido de la realidad (Pierre Janet, *De L'angoisse à l'extase*, III, cap. II).

Behaviorismo (ingl. *behaviorism*; franc. *comportamentisme*; alem. *Behaviorismus*; ital. *comportamentismo*). La dirección de la psicología contemporánea que tiende a restringir el campo de la psicología misma al estudio del *comportamiento* (*véase*) eliminando toda referencia a la "conciencia", al "espíritu" y en general a lo que no puede ser observado y descrito en términos objetivos. Puede decirse que el fundador de esta dirección es Iván Pavlov, el autor de la teoría de los reflejos condicionados, quien realizó por primera vez investigaciones psicológicas que prescindían de cualquier referencia a los "estados subjetivos" o "estados internos". "¿Quizás debamos, para comprender los nuevos fenómenos —se preguntaba Pavlov en 1903—, penetrar en el *ser interior* del animal, representarnos sus sensaciones a nuestro modo, y representarnos sus sentimientos y deseos? Para el experimentador científico la respuesta a esta última pregunta puede ser, me parece, una sola: un *no* categórico" (*Los reflejos condicionados*, 1950, trad. ital., p. 17). En el laboratorio de Pavlov (como cuenta él mismo [*Ibid.*, p. 129]) fue prohibido, hasta con multas, el servirse de expresiones psicológicas tales como "el perro adivinaba, quería, deseaba, etc."; y Pavlov no duda en definir como "desesperada", desde el punto de vista científico, la situación de la psicología como ciencia de los estados subjetivos (*Ibid.*, p. 97). Pero el primero que enunció claramente el programa del B. fue J. B. Watson en un libro intitulado *El comportamiento, introducción a la psicología comparada*, publicado en 1914. Esta dirección recibió de Watson su nombre mismo y la pretensión fundamental de limitar la investigación psicológica a las reacciones objetivamente observables. La fuerza del B. consiste precisamente en la exigencia metódica que ha hecho valer, exigencia por la cual no se puede hablar científicamente de lo que escapa a toda posibilidad de observación objetiva y de control. A menudo el B. ha sido interpretado, desde un punto de vista polémico, como la negación de la "conciencia", del "espíritu", o de los "estados internos", etc. En realidad, es simplemente la negación de la *introspección* como legítimo instrumento de investigación, una negación que ya Comte había formulado (*véase* INTROSPECCIÓN). Tal es, además, el deliberado reconocimiento del comportamiento como objeto propio de la investigación psicológica. En sus primeras manifestaciones el B. permaneció ligado a la dirección mecanicista, para la cual el estímulo externo es la *causa* del compor-

tamiento, en el sentido de hacerlo infaliblemente previsible. Pavlov mismo subrayaba esta infalibilidad (*Ibid.*, p. 133). Pero este presupuesto, de naturaleza ideológica, ha sido hoy abandonado por el B., que se ha hecho profundamente permeable a la investigación antropológica moderna (psicología, sociología, etc.). *Véase* PSICOLOGÍA.

Bello (gr. τὸ καλόν; lat. *pulchrum*; ingl. *beautiful*; franc. *beau*; alem. *Schön*; ital. *bello*). La noción de bello coincide con la noción de objeto estético sólo a partir del siglo XVIII (*véase* ESTÉTICA). Antes del descubrimiento de la noción de gusto, lo B. no se contaba entre los objetos *producibles* y por lo tanto la noción correspondiente caía fuera de lo que los antiguos denominaban *poética*, o sea ciencia o arte de la producción. Se pueden distinguir cinco conceptos fundamentales de B., defendidos e ilustrados tanto dentro como fuera de la estética, a saber: *1)* lo B. como manifestación del bien; *2)* lo B. como manifestación de lo verdadero; *3)* lo B. como simetría; *4)* lo B. como perfección sensible; *5)* lo B. como perfección expresiva.

1) Lo B. como manifestación del bien es la teoría platónica de la belleza. Según Platón, únicamente a la belleza, entre todas las sustancias perfectas, "le ha caído en suerte la de ser de vez lo más esplendoroso y lo más amable" (*Fedro*, 250 e). Por lo tanto, en la belleza y en el amor que suscita, el hombre encuentra el punto de partida para el recuerdo y la contemplación de las sustancias ideales (*Ibid.*, 251 a). Esta doctrina de lo B. adquiere en el neoplatonismo un carácter teológico o místico, porque el bien o las esencias ideales de las que hablaba Platón, se hipostasían y se unifican, para Plotino, en el Uno o sea en Dios; y el Uno y Dios son definidos como "el Bien". "El Bien —dice Plotino—, que suministra la belleza a todas las cosas", porque lo B. en su pureza es el bien extendido y todas las otras bellezas son adquiridas, mezcladas y no primitivas, porque resultan de él (*Enn.*, I, 6, 7). Esta forma mística o teológica no siempre implica la doctrina de lo B. como manifestación del bien, pero es obvio que tal doctrina se halla explícita o implícitamente presupuesta cada vez que se fija como tarea del arte el perfeccionamiento moral.

2) La doctrina de lo B. como manifestación de la verdad es propia de la edad romántica. "Lo B. —decía Hegel— se define como la aparición sensible de la Idea." Esto significa que belleza y verdad son la misma cosa y que se distinguen sólo porque la verdad es la manifestación objetiva y universal de la Idea en tanto que lo B. es su manifestación sensible (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, I, p. 160; trad. esp.: *Estética*, Madrid, 1908). Con excepción de Hegel, sólo raras veces se ha presentado este punto de vista en forma tan terminante. Reaparece, sin embargo, en casi todas las formas de la estética romántica y constituye indudablemente una definición típica de lo B.

3) La doctrina de lo B. como simetría fue expuesta por vez primera por Aristóteles. Lo B. se halla constituido, según el Estagirita, por el orden, por una simetría y por una grandeza que es posible abarcar en su conjunto de un solo vistazo (*Poética*, 7, 1450 b 35 *ss.*). Esta doctrina fue aceptada por los estoicos, por ejemplo, por Cicerón: "Así como en el cuerpo existe una armonía de formas bien proporcionadas y unidas y una buena disposición, que se denomina belleza, así en el alma la uniformidad y la coherencia de las opiniones o de los juicios, unida a una determinada firmeza e inmutabilidad, que es consecuencia de la virtud o contiene la esencia misma de la virtud, se denomina belleza" (*Tusc. Disp.*, IV, 13, 31). Esta doctrina se hizo tradicional. La continuaron los escolásticos (por ejemplo, Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 39, a. 8), y la siguieron muchos escritores-artistas del Renacimiento, al querer describir lo que su arte intentaba: por ejemplo, Leonardo en su *Tratado de la pintura*.

4) La doctrina de lo B. como perfección sensible es la que da nacimiento y afirma a la estética. "Perfección sensible" significa por un lado "representación sensible perfecta", por el otro "placer que acompaña a la actividad sensible". En este primer sentido es concebido sobre todo por los analistas alemanes y particularmente por Baumgarten (*Aesthetica* ["Estética"], 1750, §§ 14-18). En el segundo sentido lo entendieron especial-

mente los analistas ingleses, en primer lugar Hume (*Essay Moral and Political,* 1741) y Burke (*A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful,* 1756), quienes intentaron determinar los caracteres que hacen del placer sensible lo que se suele denominar "belleza". Kant unificó esas dos definiciones complementarias de lo B. e insistió sobre lo que aún hoy parece ser su carácter fundamental, o sea el *desinterés.* En consecuencia, definió lo B. como "lo que gusta universalmente y sin conceptos" (*Crít. del Juicio,* § 6) e insistió acerca de la independencia del placer y lo B. respecto a todo interés, sea sensible o racional. "Cada uno llama placentero —dice— a lo que le satisface, B. a lo que le gusta, bueno a lo que aprecia o aprueba, o sea que les da un valor objetivo. El placer vale también para los animales irracionales, la belleza existe sólo para los hombres en su calidad de animales racionales, y no sólo en cuanto racionales sino también en cuanto animales a la vez. Lo bueno tiene valor para todo ser racional en general" (*Crít. del Juicio,* § 5). Kant distingue asimismo entre lo B. libre (*pulchritudo vaga*) y lo B. adherente (*pulchritudo adhaerens*). El primero no presupone un concepto de lo que el objeto debe ser; por ejemplo, las flores son bellezas naturales libres. El segundo sí presupone este concepto, por ejemplo, la belleza de un caballo, de una iglesia, etc., presupone el concepto de la finalidad a la que se destinan tales objetos (*Ibid.*, § 16).

En la doctrina kantiana el concepto de lo B. quedó reconocido dentro de una esfera específica, y así resultó un valor, o mejor dicho, una clase de valores, fundamental. Vino a constituir, al lado de lo Verdadero y lo Bueno, trinidad ideal, que corresponde a las tres formas de actividad humana, reconocidas como propias del hombre: el entendimiento, el sentimiento y la voluntad. Aun cuando esta división triple fuera considerada por mucho tiempo como un dato originario de hecho, testimoniado por la "conciencia" o la "experiencia interior", es en realidad una noción nacida en la segunda mitad del siglo XVIII, y derivada históricamente de la inserción de la "facultad de sentimiento" entre las otras dos facultades (reconocidas desde tiempos de Aristóteles): la teórica y la práctica. *Véase* GUSTO; SENTIMIENTO.

5) Como perfección expresiva o cumplimiento de la expresión, lo B. es, implícita o explícitamente, definido por todas las teorías que consideran el arte como expresión (*véase* ESTÉTICA, 3). Croce ha dicho: "Nos parece lícito y oportuno definir la belleza como *expresión lograda* o, mejor aún, *expresión* sin más, ya que si la expresión no es lograda, no es expresión" (*Estética,* 4ª ed., 1912, p. 92). Y aun cuando, en la obra de Croce, la teoría del arte como expresión se encuentre combinada o confundida con la del arte como conocimiento, la definición que da de la belleza puede ser sostenida como propia por cualquier teoría del arte como expresión.

Benevolencia, *véase* BONDAD.

Benthamismo, *véase* UTILITARISMO.

Bergsonismo, *véase* ESPIRITUALISMO.

Berkeleísmo, *véase* INMATERIALISMO.

Bicondicional (ingl. *biconditional*; franc. *biconditionnel*). Este nombre o el de "equivalencia material" designa por lo común, en la lógica contemporánea, la conectiva "si y sólo si" simbolizada a veces mediante el signo ≡ (cf. Quine, *Methods of Logic,* § 3). Es evidente que el B. equivale a la conjunción de los dos condicionales "si *p* entonces *q*" y "si *q* entonces *p*".

Bien (gr. ἄγαθόν; lat. *bonum*; ingl. *good*; franc. *bien*; alem. *Gut*; ital. *bene*). En general, todo lo que posee valor, precio, dignidad, mérito, bajo cualquier título que lo posea. B., en efecto, es la palabra tradicional para indicar lo que en lenguaje moderno se denomina *valor* (*véase*). Un B. es un libro, un caballo, un alimento, cualquier cosa que se pueda vender o comprar; un B. es también la belleza o la dignidad, la virtud humana o una acción virtuosa en particular, un comportamiento aprobable. De acuerdo con esta extrema variedad de significados, el adjetivo *bueno* tiene igual variedad de aplicaciones. Podemos hablar de "un buen destornillador" o de "un buen automóvil", como también de "una buena acción" o de

"una persona buena". Asimismo decimos "un buen plato" para indicar alguna cosa que coincide con nuestro gusto o "un buen cuadro" para indicar un cuadro logrado.

En esta esfera de significado general, de acuerdo con el cual la palabra se refiere a todo lo que tiene un valor cualquiera, es posible recortar la esfera del significado específico, de acuerdo con el cual la palabra se refiere particularmente al dominio de la moralidad, o sea de los *mores,* de la conducta, de los comportamientos humanos intersubjetivos, y designa, por lo tanto, el valor específico de tales comportamientos. Con este segundo significado, o sea como B. moral, el B. es objeto de la ética, y el registro de sus diferentes significados históricos debe ser hecho, precisamente, con referencia a la voz *ética* (*véase*). En este lugar debemos, por lo tanto, ocuparnos de la noción del B. sólo en el primer sentido, es decir, en su acepción más general. Podemos ahora distinguir dos puntos de vista fundamentales, que se han cruzado en la historia de la filosofía: *1)* la teoría *metafísica,* según la cual el B. es la realidad y justo la realidad perfecta o suprema y es deseado como tal; *2)* la teoría *subjetiva,* según la cual el B. es lo deseado o lo que gusta, y es tal sólo en esta relación.

1) El modelo de todas las *teorías metafísicas* es la teoría de Platón, según la cual el B. es lo que da la verdad a los objetos cognoscibles, el poder de conocerlos al hombre, luz y belleza a las cosas, etc.; en una palabra, es la fuente de todo ser en el hombre y fuera de él (*Rep.,* VI, 508 e-509 b). El B. es comparado por Platón con el sol, que da a los objetos no sólo la posibilidad de ser vistos, sino también la de generarse, crecer y nutrirse; y lo mismo que el sol que, a pesar de ser la causa de estas cosas, no es ninguna de ellas, así el B., fuente de la verdad, de lo bello, de la cognoscibilidad, etc., y, en general, del ser, no es ninguna de estas cosas y se halla fuera de ellas (*Ibid.,* 509 b). En forma análoga, Plotino ve en el B. la primera hipóstasis, o sea el origen de la realidad, Dios mismo, y lo considera como causa del ser y de la ciencia a la vez (*Enn.,* VI, 7, 16) y, en general, de todo lo que es o vale con un título cualquiera (*Ibid.,* V, 4, 1). Estas nociones fueron corrientes en la filosofía medieval, que identificó, según el ejemplo neoplatónico, al B. con Dios mismo, de manera que puede denominarse "bueno" sólo aquello que de algún modo es semejante a Dios (Santo Tomás, *S. Th.,* I, q. 6, a. 4).

El teorema característico de esta concepción del B. es el que afirma la identidad de lo bueno y de lo que existe. "*Bonum* y *ens* son la misma cosa en realidad —dice Santo Tomás—, ya que uno y otro pueden distinguirse racionalmente. El B., en efecto es el ente en cuanto objeto de deseo, lo que no es el ente" (*S. Th.,* I, q. 5, a. 1). Por lo tanto, "todo ente, en cuanto ente, es bueno" (*Ibid.,* I, q. 5, a. 3). En efecto, todo ente en cuanto tal es en acto, y en cuanto es en acto es perfecto, pero lo perfecto es también apetecible y bueno. Este teorema revela la naturaleza de la concepción metafísica del B., cuyo principio es que el B. es apetecible sólo en cuanto realidad perfecta o perfección real. Se puede, por lo tanto, reconocer una teoría metafísica del B. precisamente en este fragmento, que subordina la apetencia a la realidad y considera por último como realidad suprema el B. mismo. Así lo hace Hegel, por ejemplo, cuando afirma que "la realidad efectiva coincide en sí con el B." (*Philosophische Propädeutick* ["Propedéutica filosófica"], III, § 83); o que el B. es "la libertad realizada, la absoluta mira final del mundo" (*Fil. del derecho,* § 129). Todas las formas de idealismo y de espiritualismo constituyen otras tantas doctrinas metafísicas del B., ya que todas identifican el B. con la realidad y, en el límite, con la realidad suprema; así lo hace, por ejemplo, Rosmini al identificar el ser y el bien (*Principi della scienza morale,* ed. nac., p. 78), lo mismo que Gentile, al identificar el B. con el espíritu en acto: "El B. o valor moral no es otra cosa que la realidad espiritual en su idealidad, como producción de sí misma o libertad" (*Logica,* I, p. 110). Algunas filosofías contemporáneas que prefieren hablar del valor más que del B., considerando al valor como realidad absoluta y última, se inscriben en la misma concepción tradicional del bien.

2) Por otro lado, la teoría *subjetivista* del B. es lo inverso simétrico de la teoría metafísica. Para ella, el B. no es deseado porque sea perfección o realidad sino que es perfección y realidad porque es deseado. El ser deseado, o apetecido, define al bien. Así lo definió siempre Aristóteles (*Ét. Nic.*, I, 1, 1094 a 3). Pero la doctrina no se presenta en él sin conexiones o mezclas con la doctrina opuesta. En efecto, cuando debe determinar los criterios de preferencia entre varios bienes, recurre a la noción metafísica de perfección, o sea a la noción que es el fundamento de la teoría del bien opuesta. Así, por ejemplo, dice que lo que es B. absolutamente es más deseable que lo que es un B. para alguno, por ejemplo, el curar es preferible a sufrir una operación quirúrgica; que lo que es un B. por naturaleza, por ejemplo, la justicia, es preferible a lo que es B. por adquisición, por ejemplo, el hombre justo. Y además "es más deseable lo que pertenece a un objeto mejor y más preciado; así lo que pertenece a la divinidad es preferible a lo que pertenece al hombre y lo que corresponde al alma a lo que corresponde al cuerpo" (*Tóp.*, III, 1, 116 b 17). De tal manera, Aristóteles delinea un sistema de preferencias, que parece orientarse por el carácter de perfección que objetivamente poseen los bienes y que, por lo tanto, se concilia mal con la definición del B. como objeto de deseo.

Esta definición se hizo válida por primera vez y en todo su rigor en los estoicos, quienes, en efecto, consideraron al B. exclusivamente como objeto de elección obligatoria o preferencial; y, por lo tanto, fueron también los primeros en introducir la noción de *valor* (*véase*) en la ética. "Así como es propio del calor calentar y no enfriar, es propio del B. beneficiar y no dañar", decían ellos (Dióg. L., VII, 103). B. en sentido absoluto es solamente lo que es conforme a la razón y, por lo tanto, tiene un valor en sí; pero también son B., aun cuando subordinada o mediatamente, las cosas que apelan a la elección y que en cuanto tales tienen valor, como el ingenio, el arte, la vida, la salud, la fuerza, etc. (*Ibid.*, 104-05; cf. Cic., *De Fin.*, III, 6, 20). Esta tabla de los valores prescindía completamente de la perfección objetiva a que se referían las tablas de valores de la concepción clásica griega.

Olvidada durante toda la Edad Media, la concepción subjetivista del B. retorna en el Renacimiento, con las alusiones a una ética del movimiento (*véase* ÉTICA). Pero fue afirmada por Hobbes en su forma más decidida. 'Lo que de algún modo —dice— es objeto de cualquier apetito o deseo humano, es lo que con respecto a él se llama *bueno*. Y el objeto de su odio y aversión, *malo*; y de su desprecio, *vil*, e inconsiderable o indigno. Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre absolutamente tales, ni ninguna regla de B. y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos" (*Leviath.*, I, 6). Spinoza aceptó con entusiasmo este punto de vista. "No nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos" (*Eth.*, III, 9, scol.). Y en el Prefacio al IV libro recalca: "Por lo que atañe a lo bueno y a lo malo, tampoco indican nada positivo en las cosas, por lo menos consideradas en sí mismas, y no son sino modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas unas con otras. Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente." A su vez, Locke afirmó que "aquello que tiene la capacidad de producirnos placer es lo que llamamos un B. y lo que tiene capacidad de producirnos dolor llamamos un mal" (*Essay*, II, 21, 42); definiciones que encontraron asentimiento en Leibniz: "Se divide al B. en honesto, placentero y útil, pero en el fondo creo que debe ser placentero por sí mismo o servir para algo que nos dé un sentimiento de placer; y, por lo tanto, el B. es placentero o útil y lo honesto mismo consiste en un placer del espíritu" (*Nouv. Ess.*, II, 20. 2). Kant aceptó estas notas, agregándoles un elemento importante, esto es, la exigencia de una referencia conceptual. "El B. —dice— es lo que mediante la razón place por el puro concepto. Denomina-

mos *buena para*, a cualquier cosa (útil) cuando place sólo como medio; a la que gusta, en cambio, por sí misma, denominamos buena en sí. En ambas se halla siempre implícito el concepto de una finalidad, la relación de la razón con la voluntad (al menos, posible) y, en consecuencia, el gustar queda ligado a la existencia de un objeto o de una acción, es decir, a un interés" (*Crít. del Juicio*, § 4). La presencia del concepto o de la norma, es decir, del fin hacia el cual tiende la cosa o a lo que debe ajustarse, respectivamente, es lo que distingue a lo bueno de lo placentero. Kant anota que un alimento agradable, aun en caso de ser considerado como "bueno", debe gustar también a la razón, esto es, debe ser considerado con referencia a la finalidad de la nutrición y de la salud corporal. Sin embargo, lo agradable y lo bueno están ligados, por el hecho de que entrambos dependen, por su objeto, del interés y también "lo que es B. absolutamente y bajo todo concepto, el B. moral, incluye el más alto interés. Ya que el B. es el objeto de la voluntad, es decir, de una facultad de desear, determinada por la razón. Pero querer alguna cosa y encontrar placer en su existencia, es decir, tomar interés por ella, resultan la misma cosa" (*Ibid., in fine*). En este sentido, el B. es lo que se aprecia, se aprueba y aquello a lo que se reconoce "un valor objetivo" (*Ibid.*, § 5). De este modo, en el seno mismo de la teoría subjetivista del bien, Kant ha hecho valer la exigencia objetiva que constituía la fuerza de la teoría metafísica. El bien, para Kant, no es tal sino por su relación con el hombre, o sea en relación con un interés que el hombre tiene en su existencia. Pero esta circunstancia no lo hace totalmente subjetivo, lo que significa que no lo identifica pura y simplemente con el placer, debido a que al reconocimiento del B. está ligada la valoración conceptual de su eficiencia con referencia a determinados fines, lo que significa constituir el B. como "un valor objetivo".

Después de Kant, la noción de valor tiende a suplantar la noción de B. en las discusiones morales y puede ser considerada como heredera del concepto subjetivo de B., ya que posee sus mismas relaciones sistemáticas. En el terreno de la noción de valor renacerá, sin embargo, en forma apenas alterada, la alternativa entre una concepción objetivista y una concepción subjetivista, alternativa que aún hoy constituye uno de los temas fundamentales de la discusión moral (*véase* VALOR).

Bien sumo (gr. τἀγαθόν; lat. *summum bonum*; ingl. *supreme good*; franc. *souverain bien*; alem. *das höchste Gut*). Noción introducida por Aristóteles para indicar lo deseado por sí mismo y no en vista de un B. ulterior. Un B. sumo, cualquiera que sea, es necesario para evitar el proceso al infinito (*Ét. Nic.*, I, 2, 1049 a 18). Para Aristóteles el sumo B. es la felicidad. Los escolásticos aplicaron la expresión a Dios mismo (Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 6, a. 1). Kant estima que el adjetivo "sumo" es equívoco, ya que puede significar 'supremo' (*supremum*) o 'perfecto' (*consummatum*). El B. supremo es la condición primera, originaria de todo B. y, en consecuencia, es la virtud. Pero el B. perfecto es el que no es parte de un B. mayor de la misma especie, y en tal sentido la virtud no puede ser el B. perfecto que es, en cambio, unión de virtud y felicidad (*Crít. R. Práct.*, Dialéctica, cap. II).

Biogenética, ley (alem. *biogenetisches Grundgesetz*). Así denominó el biólogo alemán Ernst Haeckel (1834-1919) al paralelismo entre el desarrollo del embrión individual y el desarrollo de la especie a la que pertenece. En lo que se refiere al hombre, "la *ontogénesis*, o sea el desarrollo del individuo, es una breve y rápida repetición (una recapitulación) de la *filogénesis*, o evolución de la especie a la que pertenece" (*Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 1868; trad. esp.: *Historia de la creación natural*, Valencia, 1905).

Biologismo (ingl. *biologism*; franc. *biologisme*; alem. *Biologismus*). *1)* La interpretación del mundo físico o del humano por analogía con el organismo (*véase* ORGANICISMO).

2) Lo mismo que *vitalismo* (*véase*).

3) La metafísica de Hans Driesch (1867-1941), en cuanto es una "filosofía de lo orgánico". Driesch, en efecto, divide a la filosofía en "doctrina del orden" que tiene por objeto la totalidad

del mundo inorgánico, y "doctrina de la vida", que tiene por objeto el mundo orgánico. El presupuesto de esta subdivisión es que el organismo no es reducible a forma o manifestación del orden inorgánico o, en otras palabras, no es una máquina. Lo que el organismo posee a más de lo que tiene una máquina, es la *entelequia*, concebida por Driesch como una especie de mónada en el sentido leibniziano, que determina todo el desarrollo de un ser viviente. La entelequia es supraindividual y suprapersonal: el nacimiento de un hombre no es más que la manifestación de una entelequia, manifestación que termina con la muerte. Los individuos son solamente partes de la vida suprapersonal de la entelequia (*Philosophie des Organischem* ["Filosofía de lo orgánico"], 1908-1909; *Ordnungslehre* ["Doctrina del orden"], 1925).

Biosfera (franc. *biosphère*). Así denominó Le Roy a la vida en su totalidad, en cuanto tiene con los individuos la misma relación que el pensamiento con las ideas que produce; en cuanto es la fuerza o el principio creador de ellos (*L'exigence idéalistique et le fait de l'évolution*, 1927). Con la aparición del hombre sobre la tierra comienza el reino de la noosfera, esto es, el reino del progreso espiritual que el hombre realiza en todos los campos, mediante el poder inventivo de su pensamiento intuitivo (*La pensée intuitive*, 1929-30).

Biranismo, *véase* ESPIRITUALISMO.

Bocardo. Palabra mnemotécnica usada por los escolásticos para el quinto de los seis modos del silogismo de tercera figura, esto es, el que consta de una premisa particular negativa, de una premisa universal afirmativa y de una conclusión particular negativa, como en el ejemplo: "Algún hombre no es piedra; Todo hombre es animal; Luego algún animal no es piedra" (Pedro Hispano, *Summul. Logic.*, 4.15).

Bondad (lat. *bonitas*; ingl. *Goodnes*; franc. *bonté*; alem. *Gütigkeit*; ital. *bontà*). En su significación más extensa: la excelencia de un objeto cualquiera (cosa o persona). Así, por ejemplo, dice Santo Tomás: "La B. que en Dios está simple y uniformemente, en las criaturas es de modo múltiple y dividido" (*S. Th.*, I, q. 47, a. 1). Las discusiones de los siglos XVII y XVIII en torno a la B. de Dios como motivo de la creación (cf. Leibniz, *Theod.*, II, § 116 *ss.*) se fundaron en un significado más restringido del término, expresado claramente por Baumgarten: "La B. (benignidad) —dice— es la determinación de la voluntad para hacer bien a los demás. El beneficio es la acción útil para otro, sugerida por la B." (*Met.*, § 903). En este sentido, la B. se identifica con lo que Aristóteles llamaba benevolencia (εὐνοία; *Ét. Nic.*, VIII, 2, 1155 b 33). Los dos significados del término son vigentes en el uso común.

Bovarismo (franc. *bovarisme*). Término derivado del nombre de la famosa heroína de Flaubert (*Madame Bovary*, 1857) para indicar la actitud del que se crea a sí mismo una personalidad ficticia y busca vivir conforme a ella, en colisión con su propia naturaleza y con los hechos. El término fue creado por Jules de Gaultier (*Le bovarisme*, 1902).

Braquilogía (gr. βραχυλογία). En el *Protágoras* de Platón, Sócrates opone a la tendencia de Protágoras de sostener largos discursos, su exigencia de respuestas breves y sucintas, porque es obvio que solamente por el cambio de frases concisas se hace posible la discusión dialogada (*Prot.*, 334 c-335 a).

Brutismo (franc. *brutisme*). Término adoptado por St.-Simon para indicar la concepción mecanicista de los fenómenos y que, por lo tanto, es equivalente a *mecanicismo* (*véase*).

Budismo (ingl. *buddhism*; franc. *bouddhisme*; alem. *Buddhismus*). La doctrina religiosa y filosófica originada en las enseñanzas de Gautama Buda (563-480 a. C. aproximadamente) y que luego fue desarrollada en numerosas direcciones en India, China y Japón. Los principales textos del B. son escritos en lengua pali, denominados *Tipitaka*, y divididos en tres grupos o *canastas*, que son: *1)* el Sutapitaka, que comprende los Sutras, o sea los discursos o sermones atribuidos a Buda; *2)* el *Vinayapitaka*, que comprende las reglas de disciplina monástica; *3) Abhidhamma-*

pitaka, que es la canasta de la metafísica, es decir, la sección doctrinaria de la recopilación.

El B. es el mayor ejemplo de una religión perfectamente atea. Su doctrina fundamental se puede resumir en las *cuatro nobles verdades*, que son: *1)* la vida es dolor; *2)* la causa del dolor es el deseo; *3)* la cesación del dolor se obtiene con la cesación del deseo; *4)* existe un sendero óctuple, que conduce a la cesación del dolor. A su vez el óctuple sendero consiste: *1)* en la justa vista; *2)* en la justa intención; *3)* en el lenguaje justo; *4)* en la conducta justa; *5)* en la vida justa; *6)* en el justo esfuerzo; *7)* en la justa mentalidad; *8)* en la justa concentración.

El hombre, según Buda, está sometido a la ley del incesante fluir de la vida (*dharma*) que lo lleva de deseo en deseo, de dolor en dolor, de encarnación en encarnación. Hasta que el hombre no se libere del deseo, estará sometido al ciclo del renacer (*samsara*). La liberación del deseo, obtenida mediante las reglas morales referidas y la disciplina ascética (que el B. compartía con el brahamanismo y con la práctica yogui), se alcanza solamente con la disolución de la ilusión producida por el deseo (lo que es el *karma*), con la eliminación del deseo mismo y con la destrucción del apego a la vida, que es el *nirvana*.

Las numerosísimas escuelas, sectas, direcciones filosóficas que se han originado en el B. se suelen reagrupar en dos grandes categorías, denominadas *pequeño vehículo* (*hinayana*) y *gran vehículo* (*mahayana*), respectivamente. El pequeño vehículo es el que permanece estrechamente fiel a las enseñanzas de los textos palis. La salvación queda reservada al monje, esto es, al que ha seguido el camino de la meditación y que ha logrado el nirvana. Las escuelas del pequeño vehículo se han difundido sobre todo en India, Birmania, Siam, Cambodia y Laos. En cambio, según el gran vehículo, la salvación puede ser obtenida por todos los fieles mediante la piedad y la caridad hacia las otras criaturas; de lo que resulta que el nirvana deja de ser la única liberación individual, para resultar la liberación del género humano y, en general, del mundo. El gran vehículo se difundió, sobre todo, en Tibet, China y Japón (cf. Das Gupta, *A History of Indian Philosophy*, I, 1922, pp. 78 *ss.*; G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, 1957, pp. 64 *ss.*; como también la bibliografía contenida en estas obras).

Buen sentido (ingl. *good sense*; franc. *bon sens*). Esta expresión, que no debe confundirse con la de *sentido común* (*véase*), fue usada por Descartes como sinónimo de razón en la frase que abre el *Discurso del método*: "la facultad de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso, que precisamente se llama B. sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres". Esta sinonimia no podría ser actualmente admitida. Por un lado, la razón se aplica, cada vez más, a técnicas específicas (*véase* RAZÓN); por otro lado, el B. sentido designa un determinado equilibrio y una determinada moderación en el juicio acerca de los asuntos ordinarios de la vida y en el modo cotidiano de comportamiento. Sin embargo, a menudo sucede que lo que parece extravagante o paradójico al B. sentido, tenga mayor valor de lo que a él se conforma. Porque el buen sentido no puede hacer otra cosa que referirse al sistema establecido de creencias y de opiniones y no puede juzgar sino a base de los valores que en él se incluyen. Con mucha frecuencia tanto la ciencia como la filosofía deben prescindir del B. sentido, aunque no puedan prescindir nunca o enteramente de los asuntos cotidianos y pequeños entre los cuales el B. sentido debería hallarse cómodamente.

Buena voluntad, *véase* VOLUNTAD.

Bueno, *véase* BIEN.

C

C. 1. En la lógica medieval, todos los silogismos indicados con palabras mnemotécnicas que comienzan con C son reducibles al segundo modo de la primera figura (*Celarent*) (cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 4.20).

2. En la notación de Lukasiewcz se usa para indicar el condicional o la implicación lógica, por lo común simbolizada mediante "⊃" (A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, n. 91).

Cábala. Una de las fuentes de la filosofía judaica medieval. *Kabalah* (= tradición) es una doctrina secreta trasmitida al principio oralmente, y expuesta después por algunos rabinos en cierto número de tratados, de los cuales dos nos han llegado íntegra o casi íntegramente: *El libro de la Creación* (*Yezirah*) *y el Libro del Esplendor* (*Zohar*). Estos libros (cuya fecha de composición se desconoce) exponen una doctrina parecida a la de los neoplatónicos y a la de los neopitagóricos de los primeros siglos de nuestra era. Dios es, en sí, inaccesible, huye a todo conocimiento y rechaza toda determinación: es la negación de toda cosa determinada, el *nada* de toda cosa. La luz divina se concentra y se proyecta en rayos que constituyen las sustancias emanadas o *Números* (*Sephirot*) que forman los seres intermedios y el mundo. Las primeras dos sustancias son la Sabiduría (*Sephir*) y la Inteligencia (*Logos*) que con Dios forman las primeras tres hipóstasis, como también el mundo invisible que es modelo del mundo visible. Los dos mundos se hallan ligados por el amor: el mundo inferior tiende al superior y, en respuesta a este impulso, el mundo superior desea y ama al inferior. La C. tuvo mucho éxito también en el periodo del Renacimiento, sobre todo entre los platónicos, en particular, en Pico della Mirandola, que intentó unificar y organizar, con un nuevo espíritu, la totalidad del saber tradicional, viendo en la C. el instrumento adecuado para penetrar en los misterios divinos y, en consecuencia, la guía para la interpretación de las Sagradas Escrituras. Por lo tanto, consideraba las doctrinas de la C. en acuerdo, no solamente con el cristianismo, sino también con las doctrinas de Pitágoras y de Platón, cuyo precedente más antiguo sería (*De hominis dignitate*, fol., 138 r). Acerca de la C. cf. H. Sérouya, *La Kabbale*, 1947; 2ª ed., 1957).

Cada (lat. *omnis*; ingl. *any*; franc. *chaque*; alem. *jeder*; ital. *ogni*). En la lógica contemporánea, "C." es un operador de campo, del cual el símbolo más usado es '(x)'·, por ejemplo, en fórmulas como '$(x)\cdot f(x)$', que se lee "para cada x, $f(x)$ es verdadero". Corresponde a un producto lógico (o conjunción lógica) operado en el campo de validez de la (x), o sea a la conjunción '$f(a)$ y $f(b)$ y $f(c)$ y. . .'. En donde $f(x)$ es un predicado, ésta equivale a la fórmula usual 'C. x es f' o también 'todos los x son f' de la lógica tradicional. En el latín medieval, entrando como forma normal de proposición la fórmula *'homo currit'*, el πᾶς griego (que ya en Aristóteles se refería siempre al sujeto lógico de la proposición) es traducido mediante el adjetivo *omnis* y se le hace concordar gramaticalmente con el sujeto (así *"omnis homo currit"*), de donde resulta nuestro "C." Sin embargo, fue la lógica medieval la que reconoció claramente la función de operador, esto es, la de signo significante que tiene solamente la misión de modificar la denotación del término que tiene la función de sujeto.

La lógica terminista aclaró particularmente el significado de C. como signo *distributivo*, distinguiéndolo del significado *colectivo*, por el cual *omnis* se adopta en plural, y entendió por significado distributivo el significado por el cual se indica una *disposición de la cosa* que puede obrar como sujeto o predicado (Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 12.06).

En la lógica moderna Frege (*Grundgesetz der Arithmetik*, 1893, I, § 17) y Russel han hecho valer la distinción entre *C.* y *todo*. Russell considera que tal distinción consiste en el hecho de que una aserción que contenga una variable x, por ejemplo, '$x = x$', puede hacerse valer para *todos* los ejemplos o para uno *cualquiera* de los ejemplos,

sin decidir a cuál ejemplo se hace referencia. En este segundo caso, se hace uso del operador *cada*. Así, en las demostraciones de Euclides se considera, para razonar, un triángulo cualquiera *ABC*, sin determinar la especie del triángulo. En tal caso, el triángulo *ABC* vale como una variable *real*: es *cualquier* triángulo, aun cuando siga siendo el mismo a través de la demostración. El operador *todos* en cambio se basa en variables *aparentes* que son aquellas que no cambian el valor de la función, de cualquier manera que sean determinadas. Russell considera que la distinción entre *todos* y *C.* es necesaria para el razonamiento deductivo (*Mathematical Logic as Based on the Theory of Types*, 1908, en *Logic and Knowledge*, pp. 64 *ss.*; cf. *Principles of Mathematics*, §§ 60-61; *Principia Mathematica*). G. P.-N. A.

Caída (gr. ἔκπωσις; lat. *casus*; ingl. *fall*; franc. *chute*; alem. *Fall*; ital. *caduta*). El mito de la C. del alma humana de un estado originario de perfección, en el cual contemplaba beatamente la verdad, cara a cara, fue expuesto en el *Fedro* (248 a *ss.*) de Platón y repetido por Plotino (*Enn.*, VI, 9, 9) y por otros neoplatónicos, como también por el *gnosticismo* (*véase*) y por los Padres de la Iglesia oriental. Orígenes explicó la formación del mundo sensible por la caída de las sustancias intelectuales que habitaban en el mundo inteligible; C. debida a su pereza y a su repugnancia al esfuerzo que la práctica del bien exige. Dios estableció que el bien dependiera de su voluntad y, por lo tanto, la dejó libre. Su C. (por lo tanto, la formación del mundo sensible) depende exclusivamente del mal uso de esta libertad (*De princ.*, II, 9, 2; *Fr.* 23 A). Los gnósticos, en cambio, negaron tal libertad. En el mundo moderno, la teoría de la C. ha sido readoptada por Renouvier (*Nueva monadología*, 1899). El hombre, salido de las manos de Dios como criatura libre, ha provocado, por el uso de su libertad, su propia caída y al mismo tiempo la ruina del mundo armonioso creado por Dios. De la C. podrá aliviarse mediante la libertad misma y mediante un sucederse de pruebas dolorosas que lo volverán a llevar a la armonía originaria del universo. *Véase* APOCATÁSTASIS.

Caído, estado de (alem. *Verfallenheit*). Con este término designa Heidegger la caída del 'ser ahí' "de sí mismo en sí mismo, en la falta de base y el 'no ser' de la cotidianidad impropia" [el 'estado de movimiento' del 'ser ahí' en su ser peculiar]... "La caída no se limita a ser una determinación existenciaria del 'ser en el mundo'... hace patente al par el carácter de 'estado de movimiento' y 'yección' del 'estado de yecto', que en el encontrarse del 'ser ahí' puede imponérsele a este mismo." El estado de C. es aquel en que "vuela el 'ser ahí' a un extrañamiento en que se le oculta el más peculiar 'poder ser'" [que es la muerte] y se abandona al 'estado de abierto', la cotidiana forma de ser "caracterizada por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad" (*Sein und Zeit*, § 38; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.).

Cálculo (ingl. *calculus*; franc. *calcul*; alem. *Berechnung*; ital. *calcolo*). Actualmente este término señala todo método o procedimiento *deductivo*, o sea el adecuado para efectuar inferencias sin recurrir a datos de hecho. C., por ejemplo, son los procedimientos de la matemática y de la lógica. Este significado generalizado del término ya había sido adelantado por Hobbes, que definía la razón misma como un cálculo. "Porque razón —decía— no es más que un *cómputo* [C.] (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos" (*Leviath.*, I, 5). Leibniz denominó "C. filosófico" a la ciencia universal o *característica* universal (*véase*), en la que veía el instrumento de la invención conceptual (*Op.*, ed. Erdmann, pp. 82 *ss.*). Carnap distingue entre el C. y el sistema semántico, en el sentido de que "en tanto los enunciados de un sistema semántico son interpretados, afirman alguna cosa y en consecuencia son verdaderos o falsos; en cambio, en un cálculo los enunciados son considerados desde un punto de vista puramente formal". Para subrayar tales distinciones, a veces se llama *fórmulas* a los elementos de un

C. y *proposiciones* a los elementos de un sistema semántico (*Foundations of Logic and Mathematics*, § 9).

El mismo Carnap ha observado que los cálculos pueden tomar el nombre de los signos o expresiones que en ellos recurren, y en tal sentido se denomina cálculo de los enunciados o de los predicados, o bien, como es más frecuente, de sus designaciones, o sea de los objetos a los cuales se refieren (*Introduction to Semantics*, 2ª ed., 1959, p. 230). En este segundo sentido, el *C. proposicional* es el estudio formalizado de los conectivos lógicos (*véase* CONECTIVOS), y sus teoremas están constituidos por fórmulas que pueden ser derivadas de las fórmulas primitivas, mediante la aplicación sucesiva de las reglas primitivas de inferencia. El *C. funcional*, en cambio, tiene por objeto las funciones proposicionales (*véase* FUNCIÓN) y adopta, además de las conexiones, el cuantificador universal (*véase* OPERADOR). El *C. de las clases o álgebra de las clases*, se ocupa de clases o conjuntos determinados por medio de funciones proposicionales o predicados y, de preferencia, de fórmulas que son expresiones en las que acude el símbolo = o ≠ (desigual). El álgebra de las clases es isomorfa con el C. funcional, al coincidir con él en su significado (*véase* ÁLGEBRA DE LA LÓGICA). En fin, el *álgebra de las relaciones* es el estudio formalizado de las *relaciones* (*véase*).

Cálculo combinatorio, *véase* COMBINATORIA, ARTE.

Cálculo hedonístico (ingl. *hedonic calculus*). Así denominó Bentham a la tabla completa de los *impulsos* de la acción humana, con el fin de servir de guía a toda futura legislación. La tabla comprende la determinación de la *medida* del dolor y del placer en general; en segundo lugar, una clasificación de las diferentes *especies* de placer y de dolor; en tercer lugar, una clasificación de las *sensibilidades* al placer y al dolor, que poseen los individuos. En el primer aspecto, el placer y el dolor son considerados como entidades susceptibles de ser pesadas y medidas y, por lo tanto, sujetas a un C. riguroso. Este C. versará acerca de la intensidad, duración, certeza y proximidad, la fecundidad y la pureza del placer (*Principles of Moral and Legislation*, 1789). *Véase* DEONTOLOGÍA.

Calendes. Palabra mnemotécnica usada por la *Lógica de Port-Royal* para indicar el sexto modo del silogismo de primera figura (o sea el *Celantes*), con la modificación de tener por premisa mayor la proposición en la que entra el predicado de la conclusión. El ejemplo es el siguiente: "Todos los males de la vida son males pasajeros; Todos los males pasajeros no son de temer; Luego ninguno de los males que son de temer es un mal de esta vida" (Arnauld, *Logique*, III, 8).

Calor y frío (gr. θερμόν καὶ ψυχρόν; lat. *calor frigusque*). Esta oposición, correspondiente a la oposición entre luz y tinieblas, fue introducida por Parménides como principio de explicación de la apariencia sensible (*Fr.* 8-9, Diels). Dice Aristóteles: "Parménides toma por principios al C. y al frío, aunque él los denomina fuego y tierra" (*Fís.*, I, 5, 188 a 20). En el Renacimiento, Bernardo Telesio adoptó la teoría, considerando al C. y al frío como dos fuerzas o "naturalezas activas" que determinan el Universo, una de las cuales reside en el sol y la otra en la tierra (*De Rer. Nat.*, I, 3).

Calvo, argumento del, *véase* SORITES.

Cambio, *véase* MUTACIÓN.

Camestres. Palabra mnemotécnica usada por los escolásticos para indicar el segundo de los cuatro modos del silogismo de segunda figura; esto es, el que consta de una premisa universal afirmativa, de una premisa universal negativa y de una conclusión universal negativa, como en el ejemplo: "Todo hombre es animal; Ninguna piedra es animal; Luego ninguna piedra es hombre" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4, 11).

Campo (ingl. *field*; franc. *champ*; alem. *Feld*). Conjunto de condiciones que hacen posible un acontecimiento o límite de validez o de aplicabilidad de un instrumento. El concepto de C., que ha llegado a tener una importancia cada vez mayor en la física, se usa

actualmente con frecuencia en numerosas disciplinas. En física, significa "la distribución continua de cualquier *condición* preponderante a través de un *continuo*", en donde la palabra "condición" indica una magnitud cualquiera, que puede variar según el problema de que se trate. Cuando la condición es descrita adecuadamente a cada punto del espacio por un número simple (o sea, por un *gradiente*), se tiene lo que se conoce como *gradiente de campo.* Por ejemplo, la temperatura es la condición de un C. y, por lo tanto, la distribución de la temperatura a través del volumen es un ejemplo físico de gradiente de C. (D'Abro, *New Physics*, cap. X). De análoga manera en la psicología, por ejemplo, en la psicología de la forma, se ejemplifica así: "Lo que determina la impresión de color que sentimos en un punto circunscrito del C. visual es el estado excitante global del C. visual; lo que determina la impresión de un peso que alzamos no es solamente la tensión del grupo muscular inmediatamente ligado al levantamiento del peso, sino también el tono de todo el resto de la musculatura" (Katz, *Gestaltpsychologie* ["Psicología de la forma"], 3; trad. ital., pp. 29-30). Con mayor precisión K. Lewin ha definido el C. entendido como el "espacio vital" de un organismo, como "la totalidad de los acaecimientos posibles", definición general de la cual derivaría el comportamiento del organismo mismo (*Principles of Topological Psychology*, 7ª ed., 1936, p. 14). Dewey adopta la palabra en sentido genérico: "Siempre existe un C. en el que tiene lugar la observación de éste o aquel objeto o acaecer. Se hace la observación de estos últimos a los fines de encontrar qué sea este C. por referencia a alguna respuesta activa de adaptación, que habrá de darse al llevar adelante un curso de comportamiento" (*Logic*, Intr., cap. IV; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F. C. E., p. 83).

Con mayor precisión es usada la noción en lógica, donde por *C. de una relación* se entiende el conjunto del dominante y del dominante inverso de la relación; esto es, de los términos que están en una determinada relación con este o con aquel término (*dominanti*) y de los términos con los cuales este o aquel término está en determinada relación (*dominanti inversi*) (*véase* RELACIÓN). El concepto ha sido también usado para la teoría del significado (cf. A. P. Ushenkon, *The Field Theory of Meaning*, 1958).

Canon (gr. κάνων; ingl. *canon*; franc. *canon*; alem. *Kanon*; ital. *canone*). Criterio o regla de elección para un campo cualquiera de conocimiento o de acción. Epicuro denominó canónica a la ciencia del criterio, que para él es la sensación en el dominio del conocimiento, y el placer en el dominio práctico (Diόg. L., X, 30). El término fue adoptado por los matemáticos del siglo XVIII y Leibniz lo aplicó a "las fórmulas generales que dan lo que se demanda" (*Math. Schriften* ["Escritos matemáticos"], VIII, 217), por ejemplo, la que da dos números cuya suma y la diferencia se conocen o la que da las raíces de una ecuación. Stuart Mill denominó C. a las reglas que expresan los cuatro métodos de la investigación experimental, o sea los de concordancia, diferencia, residuos y variaciones concomitantes (*Logic.*, II, 8, 1 *ss.*). Kant entiende por C. el recto uso de una facultad humana en general; por lo tanto, considera a la lógica general como un C. para el entendimiento y para la razón con referencia a la forma (ya que prescinde de todo contenido); considera a la analítica trascendental como "el C. del entendimiento puro" y denomina "C. de la razón pura" al conjunto de los principios *a priori* del recto uso de determinadas facultades cognoscitivas en general. Donde no es posible el recto uso de una facultad no hay C. y, por lo tanto, la dialéctica trascendental, o sea el uso especulativo de la razón, no tiene un C. o por lo menos no tiene un C. teórico, sino que sólo puede tener uno para el uso práctico (*Crít. R. Pura*, Doctr. del método, cap. II). Por otra parte, habla de un C. del juicio moral que se expresa diciendo: "Obra en tal forma que la máxima de tu acción pueda eregirse en ley universal" (*Grundlegung zur Met. der Sitten* ["Fundamentación de la metafísica de las costumbres"], II). En la filosofía moderna y en la filosofía contemporánea se adopta más frecuentemente el término *criterio* (*véa-*

se). Pero C. es también usado a veces en el sentido tradicional. Dewey denomina C. a los principios lógicos de identidad, de contradicción y de tercero excluido (*Logic*, cap. XVII; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F. C. E., p. 382).

Cantidad (gr. ποσόν; lat. *quantitas*; ingl. *quantity*; franc. *quantité*; alem. *Quantität*; ital. *quantità*). En general, la posibilidad de la medida. Éste es el concepto que de ella tuvieron Platón y Aristóteles. Platón afirmó que la C. está entre lo ilimitado y la unidad y que solamente ella es el objeto del saber; es, por ejemplo, experto en sonidos no quien admite que los sonidos son infinitos ni tampoco quien trata de reducirlos a un único sonido, sino aquel que conoce la C., esto es, su número (*Fil.*, 17 a, 18 b). A su vez Aristóteles definió la C. como lo divisible en partes determinadas o determinables. Una C. *numerable* es una pluralidad, divisible en partes discretas. Una C. *mensurable* es una magnitud divisible en partes continuas en una, dos o tres dimensiones. Una pluralidad finita es un *número*, una longitud finita una *línea*, una extensión finita un *plano* y una profundidad finita un *cuerpo* (*Met.*, V, 13, 1027 a 7).

Estas notas aristotélicas fueron repetidas en la escolástica y entraron a formar parte también de las nociones comúnmente aceptadas a principios de la Edad Moderna. Hasta que el desarrollo de la matemática misma no demostró lo restringido e impropio de la definición aristotélica, no había duda de que la matemática se podía definir, como lo había hecho Aristóteles, como "ciencia de la C." (*véase* MATEMÁTICA). Con intención matemática Wolff definió en el siglo XVIII la C. como "aquello por lo que las cosas similares, dejando a salvo su semejanza, pueden diferir intrínsecamente" (*Cosm.*, § 348), definición que se podría invertir fácilmente, diciendo que la C. es aquello por lo que las cosas disímiles, dejando a salvo su desemejanza, pueden ser similares. Pero en esta forma, que respondería mejor a los conceptos matemáticos modernos, se definiría no la C. sino la *magnitud*. En la matemática, en efecto, el término C. ha resultado sinónimo del de *magnitud*, que es específico de un determinado campo de investigación y que depende de la oportuna elección de la unidad de medida. Por lo tanto, la C. como categoría o concepto muy general, cae actualmente fuera del ámbito de la ciencia y a lo más se puede decir que constituye el rasgo general en el que coinciden los objetos diferentes de las ciencias positivas: es decir, su posibilidad de ser sometidos a medida.

La tendencia general del pensamiento científico hacia la reducción de la cualidad a C. fue interpretada de manera singular por Hegel, que habló de una "línea modal de las relaciones de medida". El cambio gradual de la C. llevaría a un punto determinado ("punto" o "línea nodal"), a un cambio de la cualidad y el cambio gradual de esta nueva cualidad llevaría hacia otro punto nodal y así sucesivamente. Hegel observó que desde el punto de vista cualitativo, el paso hacia una nueva cualidad "es un salto: las dos cualidades son extrínsecas una con referencia a la otra". Y, por lo tanto, la graduación del cambio cuantitativo no permite comprender al devenir (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], I, sec. 3ª, cap. 2, B; trad. ital., I, pp. 446-447). Con lo expresado negó que el paso de la C. a cualidad o viceversa sirviera para cosa alguna. Esto no impidió, sin embargo, a F. Engels considerar como ley fundamental de la dialéctica "la conversión de la cualidad en C." y ver en Hegel al descubridor de esta ley (*Dialektik der Natur* ["Dialéctica de la naturaleza"], trad. ital., pp. 57 *ss.*). *Véase* DIALÉCTICA; NODAL, LÍNEA; SALTO.

Cantidad de las proposiciones. El neoplatónico Apuleyo (*véase* CUALIDAD DE LAS PROPOSICIONES) fue quien llamó por vez primera C. a la división de las proposiciones en universales y particulares, individuales e indefinidas (Arist., *De Int.*, 7; *An. Pr.*, I, 1). Kant redujo a tres las clases de los juicios según la C. y precisamente a las proposiciones universales, particulares e individuales (*Crít. R. Pura*, § 9). Hamilton habló asimismo de la C. de los conceptos, distinguiendo entre la C. intensiva, que es la intención o comprensión, y la C. extensiva que es la extensión o denotación (*Lectures on Logic*, I, pp. 140 *ss.*).

Caos (gr. χάως). La palabra significa abismo abierto. El estado de completo desorden anterior a la formación del mundo a partir del cual, según los mitólogos, se inicia tal formación. Hesíodo dice: "Antes de todos los seres estaba el C., luego la tierra de ancho seno" (*Teog.*, V, 116). Aristóteles combatió esta noción (*Fís.*, IV, 208 b 31 *ss.*), ya que admitía la eternidad del mundo. Kant se sirvió de ella para indicar el estado originario de la materia, del que más tarde se originaron los mundos (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* ["Historia general de la naturaleza y teoría del cielo"], 1755, Pref.).

Carácter (gr. χαράκτηρ ἦθος; lat. *character*; ingl. *character*; franc. *caractère*; alem. *Charakter*; ital. *carattere*). El signo o el conjunto de signos que distingue a un objeto y que permite reconocerlo fácilmente entre los demás. En particular, el modo de ser o de comportarse habitual y constante de una persona, en cuanto individualiza y distingue a la persona misma. En este sentido decimos que "Una persona tiene un C. bien marcado" o "bien decidido", o simplemente "Es un C." en el sentido de que su modo de obrar revela orientaciones habituales y constantes. Por oposición, describimos como "falta de C." o "C. débil", "incierto" o "inconstante" un comportamiento debido habitualmente más bien a elecciones casuales o caprichosas que a una orientación determinada y constante.

Los antiguos poseían esta noción. Heráclito dice que el C. (ἦθος) de un hombre es su destino (*Fr.* 119, Diels). Y el aristotélico Teofrasto nos ha dejado en el escrito intitulado *Los C.* la descripción de treinta tipos de C. morales (el importuno, el vanidoso, el descontento, el fanfarrón, etc.) descritos precisamente por sus manifestaciones habituales. Olvidada durante la Edad Media, cuando la palabra sirvió preferentemente para designar la indestructibilidad de la ordenación sacerdotal (Santo Tomás, *S. Th.*, III, q. 65, a. 1 *ss.*), la noción reapareció en el siglo XVII y fue puesta en circulación por La Bruyère (*Les caractères*, 1687). Kant la utilizó en la tentativa de conciliar la causalidad natural y la causalidad libre. Cada causa eficiente debe tener un carácter, esto es, "una ley de su causalidad, sin la cual no sería causa". Un objeto del mundo sensible tiene en primer lugar un *C. empírico* por el cual sus actos, como fenómenos, se relacionan causalmente con los otros fenómenos, conforme a leyes naturales. Pero el mismo objeto puede también tener un *C. inteligible* "por el cual es la causa de dichos actos como fenómenos, pero por sí mismo no está sujeto a condición sensible alguna y no es fenómeno". Del C. inteligible se puede decir "que por sí mismo comienza sus efectos en el mundo, sin que la acción comience en él mismo"; y mediante esta distinción Kant cree haber puesto de acuerdo a la libertad y a la naturaleza (*Crít. R. Pura*, Antinomias de la razón pura, § 3). Menos metafísicamente (y con más claridad), distinguió en la *Antropología* un *C. físico* que es el signo distintivo del hombre como ser natural y un *C. moral* que es el signo del hombre como ser racional, provisto de libertad. El C. físico dice "lo que se puede hacer del hombre, el C. moral dice lo que el hombre es capaz de hacer por sí mismo" (*Antr.*, II, a). Schopenhauer ha utilizado la distinción kantiana entre C. empírico y C. inteligible para negar la libertad: todo lo que el hombre hace sería la manifestación de un C. inteligible innato e inmutable (*Die Welt*, I, § 55; *Neue Paralipomena*, § 220).

La distinción kantiana de un doble C., uno natural e inmutable, otro moral y libre, ha sido abandonada por la antropología contemporánea que, sin embargo, otorga gran importancia a la noción de carácter. Pero en la interpretación de esta noción, puede decirse que la antropología contemporánea adopta uno u otro de los dos conceptos en que Kant había distinguido a la noción misma y, por ello, entiende el C. como formación natural inevitable que el hombre lleva consigo y no puede modificar, o como una formación consecuencia de las elecciones del hombre y, por lo tanto, libre y modificable. Anotaremos sólo algunas de las principales tomas de posición en uno u otro sentido. La teoría de los tipos psicológicos de Jung pertenece a la primera dirección, porque considera al C. como una orientación predominantemente inconsciente, debida a dis-

posiciones orgánicas o de fundamento instintivo. El C. de un hombre es la dirección en la cual adviene el encuentro entre este hombre y el mundo, o entre este hombre y la sociedad, y, por lo tanto, el conjunto de actitudes o disposiciones para elegir o reaccionar en una determinada dirección. Ahora bien, en el encuentro entre el hombre y el mundo, son posibles dos posiciones fundamentales: el hombre intenta dominar al mundo, o sea a los objetos externos, y adquiere una actitud activa, positiva, creadora, o bien busca simplemente defenderse de él, retirándose a sí mismo en cuanto es posible. La primera actitud es la *extrovertida* que produce apertura, sociabilidad, o sea frecuencia de relaciones con los demás; la segunda es la *introvertida,* que indica clausura, timidez y en todo caso repugnancia a las relaciones con los otros y con las cosas (*Psychologischen Typen,* 1921; entre las trad. esp.: *Tipos psicológicos,* Buenos Aires, 1943, Sudamericana). Esta clasificación de Jung ha adquirido celebridad y es adoptada por lo común aun sin referirla a sus bases teóricas. La misma noción de C. como un dato irreducible, estructura originaria y congénita, no modificable por las elecciones de los individuos, ha sido aceptada por Le Senne, para quien el C. es "el sistema invariable de las necesidades que se encuentran, por así decirlo, en el confín de lo orgánico de lo mental" (*Traité de caractérologie,* p. 1). Sólo que para Le Senne el carácter no constituye la totalidad del hombre; es solamente uno de los elementos de su personalidad, la cual comprende, además del C., también elementos libremente adquiridos que pueden contribuir a la especificación del C. mismo en un sentido o en el otro. El C. es, por lo tanto, un límite objetivo intrínseco a la misma personalidad, de la elección que la personalidad puede hacer libremente de sí misma; pero como límite tiene algo de congénito y, en sí mismo, de inmutable. La determinación debida al C. no es para Le Senne, por lo tanto, una determinación necesaria, no obstante su originalidad y su inmutabilidad relativa. Aun cuando acerca de este punto Le Senne se adhiere a un fundamento establecido por Adler (del cual hablaremos en seguida), la noción de C. es en él la de una determinación o conjunto de determinaciones originarias e inmodificables, esto es, permanece fijada al significado que la hace afín a *temperamento* (*véase*). Este concepto del C. hace de la libertad y del determinismo en la personalidad humana dos fuerzas diferentes y recíprocamente autónomas, una de las cuales reside en el yo y la otra en el C. (o en el temperamento), reproduciendo, en lenguaje diferente, el dualismo kantiano de C. inteligible y empírico.

La doctrina de Adler había escapado, en cambio, a este dualismo. Para Adler el C. es la manifestación objetiva, revelable a través de la experiencia social, de la personalidad humana misma. No solamente el C. es un "concepto social" en el sentido de que se puede hablar de C. refiriéndose a la conexión de un hombre con su ambiente, sino que también los rasgos o las disposiciones inherentes al C. resultan relevantes sólo socialmente. Las manifestaciones del C. "son similares a una línea directiva a la que se adhiere el hombre como a un esquema y que le permite, sin reflexionar mucho, expresar su original personalidad en cada situación" (*Menschenkenntnis,* 1926, II, 1; trad. esp.: *Conocimiento del hombre,* Madrid, 1931). No expresan ninguna fuerza o sustrato innato, pero son adquiridas temporalmente. El C. es sustancialmente el modo en que el hombre toma posición frente al mundo natural y social; y Adler funda la valoración de ese modo en dos puntos de referencia: la voluntad de dominio y el sentimiento social, que con su acción recíproca constituirían los aspectos fundamentales del carácter. "Se trata —dice— de un juego de fuerzas cuya forma de manifestación exterior caracteriza lo que nosotros denominamos C." (*Ibid.,* 1926, II, 1). Scheler, en cambio, formula una distinción radical entre persona y C. La persona es el sujeto de los actos intencionales y es, por lo tanto, el correlato de un mundo, más precisamente del mundo en el que vive. El C., en cambio, es la constante hipotética x que se adopta para explicar las acciones particulares de una persona. Por lo tanto, si un hombre obra de manera que no corresponde a las deducciones que hemos obtenido de la imagen

hipotéticamente adquirida de su carácter, estamos dispuestos, en buen derecho, a cambiar esta imagen. Pero la persona no puede cambiar; por lo tanto, no pueden tocarla los cambios de C., como tampoco la afecta la enfermedad psíquica que sólo la encubre (*Formalismus in der Ethik*, pp. 501 *ss.*). Esta precisa separación entre C. y persona, que en Scheler surge de la primacía metafísica que atribuye a la persona, no encuentra resonancias en la antropología contemporánea. Los rasgos más comunes e importantes de esta antropología en lo que se refiere a la doctrina del C., se pueden recapitular en la siguiente forma: *1)* el C. es la manifestación objetiva de la personalidad humana o es esta misma personalidad en su aspecto objetivo, tal como se deja ver a través de la común experiencia humana o de las técnicas de investigación de la personalidad misma (*véase* PERSONALIDAD); *2)* el C. se diferencia del *temperamento* (*véase*) porque no es un dato puramente orgánico como este último y porque no es un elemento inmutable y necesario, sino el resultado de las elecciones efectuadas por un individuo y consiste en las constantes observables de sus elecciones; *3)* tales elecciones no son absolutamente libres y necesarias, sino que están condicionadas por elementos orgánicos, ambientales, sociales, etc., y en sus constantes observables delinean un *programa de comportamiento* en el cual coinciden el C. y la personalidad del hombre.

Carácter poético. Según Vico, los primeros hombres concibieron, al principio, las cosas mediante "C. fantásticos de sustancias animadas y mudas", esto es, mediante actos o cuerpos que tuvieran alguna relación con las ideas y luego con "C. divinos y heroicos, después explicados con palabras vulgares" (*Scienza nuova,* 1744, *passim*; trad. esp. [en compendio]: *Ciencia nueva,* México, 1941, F. C. E.). Es obvio que en tales pasajes se utiliza la palabra "carácter" en el sentido de signo o símbolo.

Caracteres (alem. *Charakters*). Avenarius (*Kritik der reinen Erfahrung* ["Crítica de la experiencia pura"], 1888-90) dio este nombre a uno de los dos factores que componen el mundo de la experiencia y, precisamente, a aquel que se halla en las determinaciones emotivas, existenciales, prácticas y en general valorativas de los *elementos* que constituyen el otro factor de la experiencia misma. De tal manera son C. el placer, el dolor, el ser, la apariencia, lo seguro, lo inseguro, etc., en tanto que son *elementos* las sensaciones (sonidos, colores, etc.).

Caracterismos (alem. *Charakterismen*). Según Kant, "designaciones de los conceptos por medio de signos sensibles concomitantes" como las palabras, los gestos, los signos algebraicos, etc. (*Crít. del Juicio,* § 59).

Característica (lat. *characteristica*). Leibniz denominó C. o C. universal a la que en un primer momento (1666) había llamado "arte combinatoria", o sea "el arte de formar y de ordenar los caracteres de manera que se refieran a los pensamientos, esto es, de manera que tengan entre sí la misma relación que existe entre los pensamientos mismos". Los caracteres no son otra cosa que los signos escritos, dibujados o esculpidos. Los fundamentos del arte C. han sido expresados por el mismo Leibniz en su escrito *Fundamenta calculi ratiocinatoris* (*Op.*, ed. Erdmann, pp. 92 *ss.*) de la manera que a continuación se detalla. Todos los pensamientos humanos se pueden reducir a pocas nociones primitivas; si tales nociones se expresan con caracteres, o sea con símbolos, se pueden formar más tarde los símbolos de las nociones derivadas y de tal manera se procede a deducir todo lo implícito en las nociones primitivas y en las definiciones. De esta manera, será posible proceder con certeza matemática, ya sea en la adquisición de nuevos conocimientos, ya sea en control de los conocimientos ya adquiridos, y será posible también determinar anticipadamente las experiencias o nuevas nociones necesarias para los ulteriores desarrollos del conocimiento. La C., por lo tanto, debería formar un cálculo lógico, provisto de símbolos y reglas propias. Kant comparaba la característica universal de Leibniz con el tesoro escondido de que habla una fábula de Fedro: los hijos, a los que el padre, en su lecho de muerte, había confiado la existencia del tesoro, removieron la tierra y la hicieron fértil y

éste fue el único tesoro que encontraron (*Nova Dilucidatio Principiorum Metaphysicae,* 1755, prop. II). Sin embargo, la idea de Leibniz y las diferentes tentativas de realizarla son el precedente histórico inmediato de la moderna lógica simbólica.

Caracterología (franc. *caractérologie*; alem. *Charakterologie* o *Charakterkunde*). Nombre incorporado al uso, en la segunda mitad del siglo pasado, para indicar la ciencia del temperamento o del carácter. *Véase* CARÁCTER; ETOLOGÍA.

Cardinales, virtudes (lat. *cardinales virtudes*; ingl. *cardinal virtues*; franc. *vertues cardinales*; alem. *Kardinaltugenden*). Así llamó San Ambrosio (*De off. ministr.*, I, 34; *De Par.*, III, 18; *De sacr.*, III, 2) a las cuatro virtudes de que habla Platón en la *República*, que son algunas de las que Aristóteles denominaba virtudes morales o éticas, o sea la prudencia, la justicia, la templanza y la fortaleza. Santo Tomás trató de mostrar lo adecuado de este nombre, demostrando que todas las virtudes morales pueden denominarse C. o principales, porque sólo ellas exigen la disciplina de los deseos (*rectitudo appetitus*) en la cual reside la virtud perfecta; así, pues, debe darse este nombre a aquellas virtudes morales a las que se reducen todas las demás, o sea las cuatro mencionadas (*S. Th.*, II, 1, q. 51). *Véase* VIRTUD.

Caridad (gr. ἀγάπη; lat. *caritas*; ingl. *charity*; alem. *Nächstenliebe*; franc. *charité*; ital. *carità*). La virtud cristiana fundamental, ya que consiste en la realización del precepto cristiano fundamental "Ama a tu prójimo como a ti mismo". San Pablo, en especial, insiste en la superioridad de la C. sobre las otras virtudes cristianas, la fe y la esperanza. "[La C.] todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera... Permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la C.; pero la más excelente de ellas es la C." (I *Cor.* XIII, 7 y 13). La C. es sustancialmente, para San Pablo, el lazo que mantiene unidos a los miembros de la comunidad cristiana y hace que esta comunidad sea el propio "cuerpo de Cristo". Por ello, la filosofía cristiana ha visto en la C., sobre todo, al lazo que existe entre el hombre y Dios. Santo Tomás define la C. como "la amistad con Dios" y dice: "Esta sociedad del hombre con Dios, que es casi una conversación familiar con Él, comienza en la vida presente mediante la gracia y se perfecciona en el futuro mediante la gloria; y una y otra cosa son sostenidas por la fe y por la esperanza" (*S. Th.*, II, 1, q. 65, a. 5). Acerca del concepto del amor cristiano, *véase* AMOR. En el lenguaje común la palabra es adoptada, a veces, en lugar de beneficencia, esto es, se aplica a la actitud del que quiere el bien de los demás y se comporta generosamente en relación a ellos. Pero también el lenguaje común conoce y adopta el correcto significado del término, como cuando se dice que es "Necesario un poco de C.", con referencia al que juzga a su prójimo con mucha severidad; aquí es obvio que C. significa amor o comprensión.

Carne (gr. σάρξ; lat. *caro*; ingl. *flesh*; franc. *chair*; alem. *Fleisch*). En la terminología del *Nuevo Testamento,* y especialmente en San Pablo, algo diferente al cuerpo. La C. o carnalidad es, en efecto, la aversión o la resistencia a la ley de Dios, y por lo tanto, el pecado o la inclinación al pecado (por ejemplo, San Pablo, *Ad. Rom.* VII, 14; VIII, 3, 8, etc. Cf. Bultmann, *Theologie des N. T.*, 1948, p. 223). El término ha conservado el mismo sentido en el lenguaje común y en la prédica moralista.

Cartesianismo. El conjunto de fundamentos que se consideran tradicionalmente como típicos de la doctrina de Descartes, y a los que a menudo se hace referencia, ya sea para aceptarla o para refutarla. Pueden ser resumidos de la manera siguiente: *1)* el carácter originario del *cogito* como autoevidencia del sujeto pensante y principio de toda otra evidencia; *2)* el carácter universal y absoluto de la razón, que con sus propias fuerzas, a partir del *cogito,* puede llegar al descubrimiento de toda verdad posible; *3)* la función subordinada de la experiencia con respecto a la razón. La experiencia (o sea la observación y el experimento) es útil sólo para decidir en los casos en los que la razón proyecta alternativas equivalentes; *4)* el dualismo de sustancia

pensante y de sustancia extensa, dualismo por medio del cual cada una de ellas se comporta según sus leyes propias: la ley de la sustancia espiritual, que es la libertad, y la ley de la sustancia extensa, el mecanismo.

En sentido estricto, el C. encontró sus representantes en Holanda (Enrique Reggio, 1598-1679; Pierre Daniel Huët, 1630-1721; Gilbert Voëtius, 1598-1676). Más tarde, a través de los Padres del Oratorio y los jansenistas (Antoine Arnauld, 1612-94; Pierre Nicol, 1625-95), nació la *Lógica de Port-Royal*; y, en fin, tuvo acogida entre los ocasionalistas (Arnold Geulingx, 1624-69; Nicolas Malebranche, 1638-1715) (*véase* OCASIONALISMO; ESCOLÁSTICA). En un sentido más amplio, se pueden considerar como desarrollos del C. las doctrinas de Spinoza, Leibniz y también de Locke, que dedujeron del C. uno o varios de sus fundamentos. En la filosofía moderna el C. se caracteriza mediante los *1)* y *4)* fundamentos, principalmente.

Casas de los planetas (lat. *domus planetarum*). Los astrólogos han denominado C. de los planetas (cf. Pico della Mirandola, *Adv. Astrol. Divin.*, VI, III) a los doce lugares en que se encuentran los planetas y conforme a los cuales, al decir de los astrólogos, ejercen su influencia sobre los acontecimientos humanos.

Casualismo (ingl. *casualism*; franc. *casualisme*; ital. *casualismo*). La doctrina según la cual el acaso o casualidad no es solamente la expresión de la ignorancia humana con referencia a las causas de ciertos acontecimientos, sino una condición o situación objetiva de indeterminación en las cosas mismas. Peirce denominó *tiquismo* a esta doctrina (*Chance, Love and Logic.*, II, 3; trad. ital., p. 144), de τύχη, que en realidad significa fortuna. Wittgenstein sostiene un C. radical: "Fuera de la lógica todo es azar", dice (*Tract. Logico-Philos.*, 6.3). Y se debe recordar que la lógica tiene que ver solamente con *tautologías* (*véase*), que no significan nada.

Casuística (ingl. *casuistry*; franc. *casuistique*; alem. *Kasuistik*; ital. *casistica*). El análisis y la clasificación de los "casos de conciencia" esto es, de los problemas que nacen en el curso de la aplicación de las normas morales y religiosas a las vicisitudes de la vida. En la antigüedad tuvieron una C. los cínicos y los estoicos. Ha habido y hay una casuística cristiana, contra la cual, a partir de Pascal (*Cartas provinciales*, 1657) se ha formulado la acusación de moralidad relajada y acomodaticia. Kant se enfrentó a la exigencia de una C. moral, y esclareció su concepto de la manera siguiente: "La ética, debido al amplio margen que concede a los deberes imperfectos, conduce inevitablemente al juicio hacia cuestiones que la impelen a decidir la forma en que la máxima debe ser aplicada en casos particulares o qué máxima particular (subordinada) puede a su vez suministrar (de esta manera, podemos en todo momento preguntar por el principio de aplicación de estas máximas, según los casos que se presenten); de tal manera, la ética desemboca en una C." La C. no es ni una ciencia ni parte de una ciencia, porque en tal caso sería dogmática. Es más bien "un ejercicio que enseña la manera en que debe *buscarse* la verdad" (*Met. der Sitten*, II, Intr., 18, nota).

Cataléptica, representación (gr. φαντασία καταληπτική; lat. *fantasia comprehensiva*; alem. *kataleptische Vorstellung*; ital. *rappresentazione catalettica*). El criterio de la verdad, según los estoicos, quienes denominaron C. o sea comprensiva a la representación evidente o que hace evidente al objeto que la produce. Según un testimonio de Cicerón (*Acad.*, II, 144), Zenón fijaba el significado de la representación C. en su capacidad de aprehender o comprender al objeto; por lo tanto, comparaba la mano abierta a la representación pura y simple, la mano en actitud de asir al asentimiento, la mano cerrada en puño a la comprensión C. y las dos manos estrechadas una sobre otra, a la ciencia. Según Diógenes Laercio (VII, 46) y Sexto Empírico (*Adv. Math.*, VII, 248), la representación C. es la que nos llega de una realidad subsistente y está impresa y marcada por ella de tal manera que se conforma a ella. En otros términos, la representación C. es el acto del entendimiento que aprehende al objeto o también el acto del objeto impreso en el entendimiento; y

tanto en uno como en otro caso garantiza la presencia del objeto y la conformidad de la representación con el objeto. Los escépticos, de Arcesilao en adelante, pusieron en duda el criterio de la representación C., negando que pudiera tenerse la seguridad de la verdad de una representación cualquiera (Sexto E., *Adv. Math., VII*, 162-64).

Catarsis (gr. καθάρσις). La liberación de lo extraño a la esencia o naturaleza de una cosa y que, por lo tanto, la perturba o corrompe. El término es de origen médico y significa "purga". Platón define la C. como "la elección que conserva lo mejor y expulsa lo peor" (*Sof.*, 226 d). Por lo demás, recuerda la existencia de los libros de Museo y Orfeo según los cuales "los adeptos celebran sacrificios y persuaden no sólo a los individuos en particular sino también a las ciudades, de que existen absoluciones y purificaciones de los actos injustos por el camino de sacrificios y de juegos placenteros, tanto para los vivos como para los muertos". Empédocles llamó *Purificaciones* (κάθαρμοι) a uno de sus poemas, inspirado precisamente en el orfismo. En Platón el término tiene una significación moral y metafísica. El término designa en primer lugar la liberación de los placeres (*Fed.*, 67 a, 69 c); en segundo lugar la liberación del alma del cuerpo como un separarse y retirarse del alma de las operaciones corpóreas y la realización, ya en vida, de la separación total que es la muerte (*Ibid.*, 67 c). Sobre esto último insistiría Plotino, según el cual la virtud purifica al alma de los deseos y de todas las demás emociones, en el sentido de que separa el alma del cuerpo y obra de manera que el alma se recoja en sí misma y resulte impasible (*Enn.*, I, 2, 5).

En sus escritos de historia natural, Aristóteles usó mucho el término en su significado médico de purificación o purga. Pero lo amplió también por vez primera y lo aplicó a un fenómeno estético, esto es, a esa especie de liberación o de sosiego que el hombre siente por obra de la poesía y particularmente por obra del drama y de la música. "La tragedia —dice— es imitación de una acción de carácter elevado y completo, de una determinada extensión, en lenguaje embellecido y que tiene diferentes especies de adornos distribuidos en sus varias partes, imitación cumplida por actores y no en forma narrativa y que, suscitando el terror y la piedad, logra la purificación de tales afecciones" (*Poét.*, 1449 b 24 *ss.*). Es curioso que Aristóteles, no obstante examinar uno a uno todos los elementos de la tragedia, no se detenga, en cambio, a explicar el significado de la C., lo que quiere decir que adopta aquí la palabra en el sentido general corriente de serenamiento y de calma, aun sin una total ausencia de emociones; sentido que se encauza en lo que dice en la *Política* a propósito de la música. Aquí observa que cuando algunos son fuertemente sacudidos por emociones tales como la piedad, el miedo, el entusiasmo y oyen cantos sagrados que impresionan al alma "se encuentran en las condiciones del que ha sido curado o purificado". Asimismo todas las demás emociones pueden sufrir una "purificación y un alivio placentero". Y "las músicas adecuadas particularmente para producir purificaciones otorgan a los hombres una inocente alegría" (*Pol.*, VIII, 7, 1342 a 17). Entre las muchas interpretaciones que de la C. estética se han dado, prevalece la de Goethe (*Nachlese zu Aristot. Poetik* ["Releyendo a Aristóteles. Poética"], 1826), según la cual consistiría en el equilibrio de las emociones que el arte trágico induce en el espectador después de haber despertado en él las emociones mismas y, por lo tanto, en el sentido de la serenidad y el apaciguamiento que procura. Si bien algo parecido se encuentra en Aristóteles, es necesario observar que para él la significación de la C. estética no es diferente de la de la C. médica o moral: una especie de cura de las afecciones (corpóreas o espirituales) que no llega a abolirlas, sino que las lleva a la mesura en que son compatibles con la razón.

En la cultura moderna el término C. ha sido adoptado casi exclusivamente en relación con la función liberadora del arte. Freud ha denominado en algunas ocasiones C. al proceso de sublimación de la *libido* (*véase* AMOR), por el cual ésta se separa de su primitivo contenido, o sea de la sensación voluptuosa y de los objetos que con ella se

relacionan, para concentrarse en otros objetos que serán amados por sí mismos. A este proceso de C. (de "sublimación") se deben, según Freud, todos los progresos de la vida social, del arte, de la ciencia y de la civilización en general, por lo menos en la medida en que dependen de factores psíquicos. *Véase* PSICOANÁLISIS.

Catasilogismo (lat. *catasyllogismus*; ital. *catasillogismo*). Contrademostración. El término fue usado por Juan de Salisbury (*Metalogicus*, IV, 5) con referencia al verbo contrademostrar adoptado por Aristóteles (*An. Pr.*, II, 19, 66 a 25).

Catástrofe (ingl. *catastrophe*; franc. *catastrophe*; alem. *Katastrophe*; ital. *catastrofe*). Esta noción es recogida por toda teoría que trate de explicar el desarrollo de una realidad cualquiera mediante trastornos radicales y totales que se sucederían periódicamente. Cuvier (*Discours sur les révolutions du globe*, 1812) explicó la extinción de las especies animales fósiles mediante *C. generales* que habrían destruido periódicamente las especies vivientes de cada especie geológica, dando ocasión a Dios de crear nuevas. En 1833 el geólogo inglés Lyell en sus *Principles of Geology*, propuso la tesis, más tarde universalmente aceptada, de que el estado actual de la tierra se debe, no a una serie de C., sino a la acción lenta, gradual e insensible de las causas que de continuo obran ante nuestros ojos. En el dominio político la teoría de la C. fue aceptada por Sorel (*Réflexions sur la violence*, 1906) que concibió el paso del capitalismo al socialismo como una "C." cuyo trastorno rehuye cualquier descripción. Es cierto que Sorel agrega que no es indispensable que tal C. se realice (no se ha realizado ni siquiera en la espera de los primeros cristianos), pero basta que actúe como un "mito". *Véase* ACTIVISMO; MITO.

Catecismo (ingl. *catechism*; franc. *catéchisme*; alem. *Katechismus*; ital. *catechismo*). Kant dividió el método del interrogatorio (o *erotemático*) en método *catequístico*, que se dirige solamente a la memoria del interrogado, y método *dialógico* o *socrático*, que se dirige al contenido de la razón del interrogado y, por lo tanto, es susceptible de hacerse explícito o de desarrollarse (*Met. der Sitten*, II, Intr., § 18, nota). Sostiene, asimismo, que es indispensable un C. moral que debió preceder al C. religioso y es independiente de él (*Ibid.*, § 51). El positivismo del siglo XIX demostró cierta predilección por los C. filosófico-políticos. Saint-Simon compiló uno (*C. de los industriales*, 1823-24) y también uno, que fue famoso, Auguste Comte (*C. positivista*, 1852). La causa de ello fue que el positivismo se presentó a menudo como una religión "científica", que debería sustituir a la religión tradicional.

Categoremático (lat. *categoremata*; ingl. *categorematic*; franc. *catégorématique*; alem. *kategorematisch*; ital. *categorematico*). En la gramática y en la lógica medievales se dio este nombre a las partes del discurso significantes por sí mismas, como el sujeto o el predicado, en tanto que se denominaron *sincategoremáticas* (*véase*) las otras. Es probable que la expresión se derive de la distinción que los estoicos hacían (Diög. L., VII, 63) entre "discurso perfecto", que es el sentido concluido (por ejemplo, "Sócrates escribe"), y discurso imperfecto, al que le falta algo (por ejemplo, "Escribe", que hace nacer la pregunta "¿Quién?"). En la forma en que se generalizó en la lógica medieval, la distinción aparece por vez primera en el tratado anónimo, del siglo XII, *De generibus et speciebus*, editado por Cousin (*Œuvres inédites d'Abélard*, p. 531). Tal forma fue después constante en la lógica (cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 1.05).

Categoría (gr. κατεγορία; lat. *praedicamentum*; ingl. *category*; franc. *catégorie*; alem. *Kategorie*; ital. *categoria*). En general, cualquier noción que sirva como regla para la investigación o para su expresión lingüística en un campo cualquiera. Históricamente el primer significado atribuido a las C. es realista; son consideradas como determinaciones de la realidad y, en segundo lugar, como nociones que sirven para investigar y comprender la realidad misma. Así las entendió Platón, quien las denominó "géneros sumos" y enumeró cinco de ellos: el ser, el movimiento, la quietud, la identidad y la alteridad (*Sof.*, 254 *ss.*). Como algunos

de estos géneros están mutuamente ligados en su conjunto y otros no, de la misma manera las partes del discurso, o sea las palabras, se ligan en su conjunto, y cuando tal mezcla corresponde a la realidad el discurso es verdadero, de otra manera resulta falso (*Ibid.*, 263 *ss.*). Esta concordancia entre la realidad y el discurso, por el trámite de las determinaciones categoriales, constituye también la base de la teoría de Aristóteles, quien, sin embargo, parte de un punto de vista lingüístico y de tal manera las C. son los modos por los que el ser *se predica* de las cosas en las proposiciones y, por lo tanto, los predicados fundamentales de las cosas. Aristóteles enumera diez que ejemplifica de la manera siguiente: 1) *Sustancia*, ejemplo: hombre y caballo; 2) *Cantidad*, ejemplo: dos codos; 3) *Cualidad*, ejemplo: blanco; *4) Relación*, ejemplo: mayor; 5) *Lugar*, ejemplo: en el liceo; 6) *Tiempo*, ejemplo: ayer; 7) *Encontrarse*, ejemplo: sentar; 8) *Tener*, ejemplo: lleva los zapatos; *9) Accionar*, ejemplo: cortar; *10) Sufrir*, ejemplo: ser cortado (*Tóp.*, I, 9, 103 b 20 *ss.*; *Cat.*, 1 b 25 *ss.*). La relación entre la C. y el ser es explicada de la siguiente manera: "Desde el momento en que el predicado afirma una vez lo que una cosa es, otra vez su cualidad, su cantidad, su relación, lo que hace o lo que sufre y el lugar donde está o el tiempo, resulta que todos éstos son modos del ser" (*Met.*, V, 7, 1017 a 23 *ss.*). Este concepto de C. como determinación perteneciente al ser mismo, de la cual debe servirse el pensamiento para conocerlo y expresarlo en palabras, ha perdurado por mucho tiempo y por un largo periodo las escuelas filosóficas o los filósofos sólo estuvieron en desacuerdo con respecto al número y a la distinción de las categorías. Así, los estoicos las redujeron a cuatro· sustancia, cualidad, modo de ser y relación (Simpl., *In cat.*, f. 16 d). Plotino volvió a los cinco géneros sumos de Platón (*Enn.*, VI, 1, 25). En la Edad Media la única alternativa en la doctrina del fundamento real de las C. era el carácter puramente verbal de ellas, sostenido por el nominalismo. Occam afirmó resueltamente que las categorías no son más que signos de las cosas, signos simples a partir de los cuales pueden constituirse "complejos" verdaderos o falsos (*De corpore Christi*, 35; *In Sent.*, I, d. 30, q. 2, I). Por lo tanto, su distinción no implica una distinción igual entre los objetos reales, ya que no siempre cosas distintas corresponden a conceptos o palabras distintas. Las C. de sustancia, cualidad y cantidad, aun cuando sean distintas como conceptos, significan la misma cosa (*Quodl.*, V, q. 23). Esta relación radical de la realidad de las C. se basa en la negación total que el nominalismo medieval hacía de toda realidad universal. Este punto de vista significa considerar las C. como simples *nombres* que se refieren a grupos de objetos.

La doctrina de Kant nada tiene en común con este nominalismo, aun cuando se sustraiga igualmente al realismo de la concepción clásica. Para Kant las C. son los modos por medio de los cuales se manifiesta la actividad del entendimiento, que consiste esencialmente "en ordenar diversas representaciones bajo una representación común", esto es, en juzgar. Por lo tanto, son las formas del juicio, o sea las formas en las que el juicio se explica independientemente de su contenido empírico. Por esta razón, las C. pueden ser sacadas de las clases del juicio enumeradas por la lógica formal. "De tal modo —dice Kant— surgen precisamente tantos conceptos puros del entendimiento que se aplican *a priori* a los objetos de la intuición en general, cuantas funciones lógicas hubiera en todos los juicios posibles de la tabla precedente [o sea, en la clasificación de los juicios] porque dichas funciones agotan completamente al entendimiento y miden todo su poder" (*Crít. R. Pura*, Anal. de los conceptos, § 10). Las C. son los conceptos primitivos del entendimiento puro y condicionan la totalidad del conocimiento intelectual y la misma experiencia; pero no se aplican a las cosas en sí y el conocimiento que se vale de ellas (esto es, la totalidad del conocimiento humano) no puede extenderse, por lo tanto, a tales "cosas en sí" o "nóumenos". Sin embargo, las categorías son condiciones de la *validez objetiva* del conocimiento y, por lo tanto, del juicio en el cual se concreta el conocimiento. En efecto, un juicio es una conexión entre representaciones, pero tal conexión no es subjetiva, por lo tanto, no vale

sólo para el sujeto particular que la efectúa tan sólo por el hecho de que se haga de conformidad con una categoría, esto es, según un modo, una regla que es igual para todos los sujetos y que, por lo tanto, da necesidad y objetividad a todo lo que se reúne en la percepción (*Prol.*, § 22). La doctrina de Kant sobre las categorías puede reducirse a dos puntos fundamentales: *1)* las C. se refieren a la relación sujeto-objeto y, por lo tanto, no se aplican a una eventual "cosa en sí" que caiga fuera de estas relaciones; *2)* las C. constituyen las determinaciones objetivas de esta relación y, por lo tanto, son válidas para todo ser pensante finito. Kant enumeraba doce C., en cuatro grupos, que correspondían a las doce clases de juicios, a saber: 1) *C. de cantidad*: unidad, multiplicidad, totalidad; 2) *C. de cualidad*: realidad, negación, limitación; 3) *C. de relación*: inherencia y subsistencia (sustancia y accidente), causalidad y dependencia (causa y efecto), comunidad (acción recíproca); 4) *C. de modalidad*: posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia, necesidad-contingencia.

El concepto kantiano de las C. domina aún la filosofía moderna y contemporánea si bien los filósofos que más estrechamente observan las normas kantianas no se han puesto de acuerdo acerca de la "tabla" de las categorías. En general los neocriticistas han intentado simplificar y unificar esta tabla. Renouvier, por ejemplo, ha considerado la *relación* como C. fundamental (ya que la conciencia es relación) y ve las otras C. (número, extensión, duración, cualidad, devenir, fuerza, finalidad, personalidad) como determinaciones y especificaciones de la primera (*Essai de critique génerale,* I, 1854, pp. 86 *ss.*). H. Cohen considera como C. fundamental la de *sistema,* porque la unidad del objeto sobre la cual se funda la unidad de la materia, es una unidad sistemática (*Logik*, p. 339). Aun cuando no hay filósofo de inspiración kantiana que no haya querido dar su tabla de las C., el concepto kantiano de las C. ha permanecido inmutable dentro de la filosofía moderna inspirada en Kant. Pero tal concepto no es único en la filosofía moderna y contemporánea. El concepto tradicional de C. como "determinación del ser" fue readoptado por el idealismo romántico y, particularmente, por Hegel, quien consideró las categorías como "determinaciones del pensamiento" y alabó a Fichte por haber afirmado la exigencia de sus "deducciones", esto es, de la demostración de sus necesidades (*Enc.*, § 43). Pero, en realidad, para Hegel las determinaciones del pensamiento son, al mismo tiempo, las determinaciones de la realidad (debido a la identidad de realidad y razón que sostiene) y habitualmente denomina "momentos" más bien que C. a estas determinaciones. La única C. que reconoce en verdad como tal es la realidad-pensamiento, o sea la autoconciencia, el Yo o la Razón. En la *Fenomenología* (I, cap. V, § 2) dice: "El Yo es la única pura esencialidad del ente o la *C. simple.* La C. que de otro modo tenía el significado de ser esencialidad del ente, esencialidad indeterminada del ente en general o del ente frente a la conciencia, es ahora esencialidad o simple unidad del ente en cuanto éste es solamente realidad pensante; o sea que la C. consiste en el hecho de que autoconciencia y ser tienen la misma esencia." Lo que quiere decir que la C. debe ser considerada como la conciencia y, por lo tanto, como la realidad misma y no como una determinación del ser en general. Esta teoría del Yo, de la Conciencia o del Espíritu como única C. se ha convertido en lugar común de todas las formas del idealismo romántico. Simétrica y opuesta a la de Hegel es la doctrina de Heidegger, para quien la C. es la determinación del *ser de las cosas* y no de la autoconciencia o del Yo. Heidegger distingue, en efecto, a los caracteres *existenciarios* (*Existentialen*) que son las determinaciones del ser y de la realidad humana, del 'ser-ahí' (*Dasein*), de las C. que son "determinaciones del ser del ente que no tiene la forma del 'ser-ahí': eso es, determinaciones del 'ser ante los ojos' (*Sein und Zeit*, § 9; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* México, 1962, F. C. E.).

La filosofía contemporánea nos ofrece, pues, tanto una vuelta a la concepción clásica y a la concepción kantiana de la C., como alguna nueva generalización de su significado: *1)* La concepción clásica de la C. como "determinaciones del ser" ha sido adoptada por N. Hart-

mann, que considera las C. como estructuras necesarias del ser en sí. Tales estructuras producen la estratificación del mundo en una serie de *estratos*. Existen las C. fundamentales, que pertenecen a todos los estratos del ser y son las C. modales; existen también las C. opuestas (cualidad-cantidad, continuo-discreto, forma-materia, etc.), y en tercer lugar existen las C. de la esfera real que determinan los caracteres de la efectividad y que se dividen en cuatro grupos, correspondientes al principio del valor, al principio de la creencia, al principio de la predeterminación y al principio de la dependencia (*Aufbau der realen Welt*, 1940; trad. esp.: *La fábrica del mundo real, Ontología*, III, México, 1959, F. C. E.). *2)* La concepción kantiana de la C. como condición del objeto y además el encauzamiento a la concepción instrumental de la C. misma, aparecen unidas en la doctrina de Husserl. Para Husserl la noción de C. se relaciona con la de *región ontológica* y designa, en general, el concepto que sirve para definir una región en general o el que entra a definir una región particular (por ejemplo, "la naturaleza física"). Los conceptos que entran a definir una región en general (adoptados, por lo tanto, en los axiomas lógicos) son llamados por Husserl "C. lógicas" o "C. de la región" Tales son los conceptos de propiedad, cualidad, relación de cosas, relaciones, conjunto, número, etc. Afines a estas C. son las denominadas "C. del significado" inherentes a la esencia de la proposición. Las C. lógicas y las C. del significado son *analíticas*. En cambio, los conceptos que entran en la construcción de los axiomas regionales son denominados C. sintéticas por Husserl. "Los conceptos sintéticos fundamentales o C. —dice Husserl— serían los conceptos regionales fundamentales (referidos esencialmente a la determinada región y a sus proposiciones sintéticas fundamentales), y tendríamos tantos distintos grupos de C. como regiones haya que distinguir" (*Ideen*, I, § 16). Las C. tienen para Husserl un carácter siempre objetivo, ya que las regiones ontológicas, que sirven para expresar los axiomas son luego las formas de la objetividad, de la objetividad en general o de una objetividad específica. También existen, por lo tanto, "C. del sustrato" (*Ibid.*, § 14) que se diferencian en las precedentes C. "sintácticas" (o sea derivadas) en virtud de referirse a sustratos no derivables, o sea de naturaleza concreta e individual: la esencia *última dotada de contenido* material y el *esto que está aquí*, que es el puro caso individual sin forma sintáctica (*Ibid.*, § 16). En esta concepción husserliana de la C., prevalecen los rasgos realistas, aun cuando el objeto o las regiones ontológicas de que habla Husserl sean siempre objetos de la intencionalidad de la conciencia. *3)* En alguna otra corriente de la filosofía contemporánea, en el empirismo lógico por ejemplo, las C., en cambio, son consideradas como las reglas convencionales que presiden el uso de los conceptos. Así lo hace Ryle, por ejemplo, que denomina "tipo o categoría lógica de un concepto al conjunto de los modos en que, por convención, es lícito servirse del respectivo término" (*Concept of Mind*, Intr.,; trad. ital., p. 4). En verdad, ésta es la noción menos dogmática y más general de C. que la filosofía haya formulado hasta ahora; pero contiene aún cierto dogmatismo, porque limita las C. a las ya establecidas por el uso lingüístico común, negando implícitamente la validez de toda nueva propuesta. Y, sin embargo, los hombres de ciencia y los filósofos y, en general, los investigadores han ejercido siempre el derecho a proponer nuevas C., esto es, nuevos instrumentos conceptuales de investigación y de expresión lingüística. De aquí la necesidad de formular la noción de categoría precisamente como la de tal instrumento, noción que presenta sobre todo la ventaja de caracterizar igualmente bien las funciones efectivas de todos los conceptos de C. históricamente propuestos.

Categorial (ingl. *categorial*; franc. *catégorial*; alem. *kategorial*; ital. *categoriale*). Que concierne a las categorías o se refiere a ellas; por lo tanto, es diferente de *categórico* (*véase infra*) que significa una determinada especie de justicia. Así N. Hartmann ha denominado "análisis C." al análisis de los estratos del ser determinados por las categorías (*Der Aufbau der realen Welt*,

1940; trad. esp.: *La fábrica del mundo real, Ontología,* III, México, 1959, F. C. E.). Y se habla de "error C." para indicar el cambio de una categoría por otra (por ejemplo, Ryle, *Concept of Mind,* I, § 2).

Categórico (gr. κατηγορική; ingl. *categorical*; franc. *catégorique*; alem. *kategorisch*; ital. *categorico*). En general, una proposición o un razonamiento no limitado por condiciones. Se empezó a llamar C. al silogismo aristotélico (Sexto E., *Hip. Pirr.*, II, 163), después de que los estoicos elaboraron la teoría del razonamiento hipotético (*véase* ANAPODÍCTICO). Es muy probable que los estoicos hayan considerado que la teoría aristotélica del silogismo quedaba absorbida por la teoría de los razonamientos hipotéticos elaborada por ellos, de la misma manera que consideraban absorbida en su teoría de los axiomas o proposiciones la teoría aristotélica de la *interpretación* (*véase*). Pero la lógica posterior (especialmente los aristotélicos) agregó simplemente las determinaciones estoicas a las aristotélicas, hablando así de una proposición C. o de una proposición hipotética, de un silogismo C. y de un silogismo hipotético. Esta terminología fue introducida por Marciano Capella (*De nuptiis*, §§ 404 *ss.*) y por Boecio en la tradición latina. Dice Boecio: "Los griegos denominaron proposiciones C. a las que se pronuncian sin ninguna condición, en cambio son condicionales las del tipo 'si es de día hay luz', que los griegos denominaron hipotéticas". De la misma manera el silogismo C. o "predicativo" es el formado por proposiciones C., en tanto que el que consta de proposiciones hipotéticas es hipotético, esto es, condicional (*De syll. hypot.*, I, en P. L. 64, col. 833).

Esta terminología se ha conservado a lo largo de toda la tradición lógica de Occidente y fue aceptada por Kant (*Crít. R. Pura,* Analítica de los conceptos, § 9), quien a su vez extendió la distinción misma aplicándola a los imperativos, o sea a las máximas de la voluntad. Denominó C. al imperativo de la moralidad, que no está sometida a condición alguna y tiene, por lo tanto, una "necesidad incondicionada verdaderamente objetiva", en consecuencia vale para todos los seres razonables, sean cuales fueren sus deseos (*Grundlegung zur Met. der Sitten,* II). *Véase* IMPERATIVO.

Catenoteísmo (ingl. *kathenotheism*; ital. *catenoteismo*). Término inventado por el historiador de las religiones Max Müller para indicar la doctrina de que existe un solo dios por turno, o sea el monoteísmo de los *Vedas*, según los cuales un solo dios gobierna el mundo por vez, en tanto las otras divinidades esperan su turno.

Causa ejemplar. La idea en Dios de las causas que se propone crear. *Véase* IDEA.

Causa instrumental (lat. *causa strumentalis*; ital. *causa strumentale*). Esta causa fue agregada a las cuatro causas de Aristóteles (*véase* CAUSALIDAD) por el médico Galeno, quien admitía, sin embargo, la superioridad de la C. final sobre todas las otras. Designa lo que es C. en virtud de cualquier otra cosa, como el aire, que puede ser C. del calor, al ser a su vez calentado por el fuego (cf. Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 45, a. 5).

Causa sui. 1. La libertad como autodeterminación. En este sentido, la noción proviene de Aristóteles (*Ét. Nic.*, III, I, 110 a) y ha sido constantemente adoptada para definir la libertad absoluta o incondicionada. *Véase* LIBERTAD.

2. Plotino definió la Inteligencia como "la obra de su misma actividad" (ἑαυτοῦ ἐνέργημα) en cuanto "tiene el ser de sí y para sí misma" (*Enn.*, VI, 8, 16). A través del neoplatonismo árabe, especialmente de Avicena, y también de la tradición filosófica judaica, este concepto llega a Spinoza, que da comienzo a su *Ética*, definiéndolo: "Por C. de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente" (*Eth.*, I, def. 1). Se trata de una de las muchas expresiones de la necesidad de la naturaleza divina, según el concepto que precisamente el neoplatonismo árabe formó de *Dios* (*véase*). Hegel adoptó la expresión spinoziana y le agregó que toda C. es "en sí y por sí C. *sui*", en cuanto se reduce a la C. infinita, que es la sus-

tancia racional del mundo (*Enc.*, § 153). Esto es lo que quería decir Spinoza. El uso de esta noción para designar a la divinidad es, por lo tanto, moderno y está relacionado con la orientación panteísta, como resulta evidente de la observación de Hegel (*l. c.*) de que C. *sui* es equivalente a *effectus sui*.

Causalidad (gr. αἰτία, αἴτιον; lat. *causa*; ingl. *causality*; franc. *causalité*; alem. *Causalität*; ital. *causalità*). En su significado más general, la relación entre dos cosas, en virtud de la cual la segunda es unívocamente previsible a partir de la primera. Históricamente esta noción ha adquirido dos formas fundamentales: *1)* la forma de una relación *racional*, por la cual la causa es la *razón* de su efecto que, por lo tanto, es *deducible* de ella. Esta concepción describe a menudo la acción de la causa como la de una *fuerza* que genera o produce necesariamente el efecto; *2)* la forma de una relación *empírica* o temporal, por la cual el efecto no es deducible de la causa, pero es previsible a partir de ella, por la constancia y uniformidad de la relación de sucesión. Esta concepción elimina de la relación causal la idea de fuerza. A ambas formas les es común la noción de la previsibilidad unívoca, esto es, infalible, del efecto, a partir de la causa y por lo tanto de la *necesidad* de la relación causal.

1) La primera forma de la noción de causa puede decirse que comienza con Platón, quien considera la causa como el principio por el cual una cosa es, o resulta, lo que es. En tal sentido afirma que la verdadera causa de una cosa es lo que para la cosa es "lo mejor", es decir, la idea o el estado perfecto de la cosa misma, por ejemplo, la causa del dos es la dualidad, de lo grande la grandeza, de lo bello la belleza; y en general el bien es causa de lo que hay de bueno en las cosas y de las cosas mismas (*Fed.*, 97 c *ss.*, esp. 101 c). Platón admitió posteriormente, al lado de estas causas "primeras" o "divinas" las *concausas*, que son las limitaciones que la obra creadora del demiurgo encuentra y que constituyen los elementos de necesidad del mundo mismo (*Tim.*, 69 a). Pero el primero y verdadero análisis de la noción de causa se encuentra en Aristóteles, quien fue el primero en afirmar (*Fís.*, I, 1, 184 a 10) que conocimiento y ciencia consisten en darse cuenta de las causas y que fuera de esto no son nada. Pero al mismo tiempo anota que si requerir la causa significa requerir el *porqué* de una cosa, tal porqué puede ser diferente y, por lo tanto, existen varias especies de causas. En un primer sentido es causa todo aquello de que está hecha una cosa y que permanece en la cosa, por ejemplo, el bronce es causa de la estatua y la plata de la copa. En un segundo sentido, la causa es la forma o el modelo, esto es, la *esencia* necesaria o *sustancia* (*véase*) de una cosa. En este sentido, es causa del hombre la naturaleza racional que lo define. En un tercer sentido, es causa lo que da comienzo al cambio o a la quietud, por ejemplo, el autor de una decisión es la causa de ella, el padre es causa del hijo y, en general, lo que produce el cambio es causa de éste. En un cuarto sentido, la causa es el fin, por ejemplo, la salud es la causa para la persona que pasea (*Ibid.*, II, 3, 194 b 16; *Met.*, V, 2, 1013 a-b). Causa material, causa formal, causa eficiente y causa final son, por lo tanto, todas las causas posibles según Aristóteles. Tres teoremas fundamentales aclaran esta teoría aristotélica de la causa: *1)* la contemporaneidad de la causa actual con su efecto, por ejemplo, de la acción constructora del arquitecto y de la casa: contemporaneidad que no se encuentra en las causas potenciales; *2)* la jerarquía de las causas, por lo cual es necesario buscar siempre la causa superior: por ejemplo, el hombre construye porque es constructor, pero es constructor por el arte de construir; este arte es, por lo tanto, la causa superior; *3)* la homogeneidad de la causa y del efecto, por lo cual los géneros son causas de los géneros, las cosas particulares de las cosas particulares, el escultor de la estatua, las cosas actuales de cosas actuales, las cosas posibles de cosas posibles (*Fís.*, II, 3, 195 b 16 *ss.*).

Pero la nota fundamental es que las cuatro causas no están en el mismo plano; hay una causa primera o fundamental, un porqué privilegiado que es el dado por la esencia racional de la

cosa, de la sustancia (*De part. an.*, I, 1, 639 b 14). La sustancia es la esencia necesaria, eternamente actual, principio de realidad y también del devenir en cuanto éste es el paso de la potencia al acto. La necesidad causal depende de la sustancia. "En las cosas artificiales —dice Aristóteles—, siendo la causa una cosa determinada, es necesario necesariamente que las otras cosas determinadas hayan sido hechas o existan. Así también en la naturaleza, si el hombre es esto hará estas cosas y si hace estas cosas sucederán estas otras" (*Fís.*, II, 9, 200 a 35). En otros términos, la necesidad por la cual obra una cosa cualquiera (de las que Aristóteles distingue) es la necesidad misma por la cual una sustancia (por ejemplo, el hombre como animal racional) es lo que es. La necesidad causal es, por lo tanto, la del ser sustancial, la necesidad por la cual lo que es no puede ser diferente a como es. A esta necesidad escapa solamente lo accidental o causal. *Véase* AZAR.

La doctrina de Aristóteles demuestra la estrecha relación entre la noción de causa y la de sustancia. La causa es el principio de inteligibilidad, porque comprender la causa significa comprender la articulación interna de una sustancia, y ésta es la razón por la que una sustancia cualquiera, por ejemplo, el hombre, Dios o la piedra, es la que es y no puede ser u obrar en forma diferente. Por ejemplo, si el hombre es "animal racional" lo que él es o hace depende de su sustancia así definida, que obra como fuerza irresistible para producir las determinaciones de su ser y de su obrar.

Para los estoicos, la causa es una fuerza productiva, esto es, "aquello por obra de lo cual nace un efecto". Según Sexto Empírico (*Hip. Pirr.*, III, 14-15), los estoicos distinguieron entre las causas, las sinécdoques, las concausales y los cooperantes. Las sinécdoques son las causas verdaderas y propias, "presentes las cuales está presente el efecto, eliminadas o disminuidas las cuales queda eliminado o disminuido también el efecto". Las *concausales* son las causas que se refuerzan recíprocamente en la producción de un efecto, como en el caso de dos bueyes que tiran del arado. La *cooperante* es, en fin, la causa que ocasiona una pequeña fuerza en virtud de la cual el efecto se produce con facilidad, como cuando se agrega un tercero para ayudar a sostener un peso que dos personas llevan fatigosamente. Para los estoicos la causa por excelencia es la sinéctica y, en este sentido, Dios es causa y constituye el principio activo del mundo (Diόg. L., VII, 134; Séneca, *Ep.*, 65, 2). La filosofía medieval innovó poco o nada en lo que se refiere al concepto de la estructura causal (por ser sustancial) del mundo. Su contribución mayor fue la elaboración del concepto de causa primera en un sentido diferente al aristotélico, esto es, no como tipo de causa fundamental, sino como primer anillo de la cadena causal. La elaboración de este concepto fue obra de la escolástica árabe y en particular de Avicena. Sustituyó la estructura sustancial del mundo, cuya necesidad intrínseca constituiría la C., por el ordenamiento jerárquico de las causas que tienen su centro en la Causa primera. Dice, en efecto, Santo Tomás (*S. Th.*, II, 1, q. 19, a. 4): "En todas las causas ordenadas, el efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, porque la causa segunda no obra sino en virtud de la causa primera." El teorema fundamental que rige esta universal concatenación causal y su carácter jerárquico es el que Santo Tomás expresa diciendo: "Cuanto más alta sea una causa, tanto más se extiende su poder causal" (*Ibid.*, I, q. 65, a. 3), teorema de franco origen neoplatónico, ya que los neoplatónicos habían reconocido precisamente junto con el carácter universal de la necesidad causal la jerarquía de las causas mismas a partir de la causa primera (Proclo, *Ist. teol.*, 11). Un fruto de esta doctrina es el *ocasionalismo* (*véase*), según el cual la única causa verdadera es Dios y las denominadas causas segundas o finitas son solamente ocasiones de que se sirve Dios para hacer efectivos sus decretos (Malebranche, *Recherche de la vérité*, VI, 2, 3).

El concepto aristotélico-árabe de un orden necesario en el mundo, en el cual todos los acontecimientos encuentren su puesto y su concatenación causal, es defendido, en el Renacimiento, por los aristotélicos como presupuesto esencial de su naturalismo. Así Pom-

ponazzi quiere llevar al orden necesario de la naturaleza aun los acontecimientos más extraordinarios y milagrosos, y se vale, para hacerlo, del determinismo astrológico de los árabes (*De incantationibus*, 10). La noción de un orden causal del mundo (alguna vez referido a Dios como causa primera), según el concepto neoplatónico y medieval es también presupuesto y trasfondo de la primera organización de la ciencia por Copérnico, Kepler y Galileo. Este trasfondo fue expresado en términos mecanicistas por Hobbes y en términos teológicos por Spinoza, pero, no obstante, quedó inalterable. Hobbes cree que la relación causal se reduce a la acción de un cuerpo sobre otro y que, por lo tanto, la causa es lo que genera o destruye un determinado número de cosas en un cuerpo (*De corp.*, IX, 1). La causa perfecta, o sea la causa de la cual sigue infaliblemente el efecto, es el agregado de todos "los accidentes activos" en su totalidad y con ella el efecto está ya dado (*Ibid.*, IX, 3). La concatenación de los movimientos constituye el ordenamiento causal del mundo. Por su parte Spinoza, al ver la única sustancia en Dios, ve también en él la única causa, de la cual resultan todas las cosas y los acontecimientos del mundo (los "modos" de la Sustancia) con necesidad geométrica (*Eth.*, I, 29). La necesidad causal, que para Hobbes es una concatenación de los movimientos, es para Spinoza una concatenación de razones, esto es, de verdades que constituyen una cadena ininterrumpida. Por lo demás, el carácter mecánico de la C. no disminuye, en el sentir de Hobbes, su naturaleza racional; más bien, Hobbes considera al mecanicismo como la única explicación racional del mundo; si en el cuerpo y en el movimiento ve los dos únicos principios de explicación y no reconoce otras realidades fuera de ellas, ello ocurre porque tanto en Hobbes como en Spinoza, prevalece la identificación de causa con razón, aceptada por Descartes. La causa es la que da *razón* del efecto y demuestra o justifica la existencia o las determinaciones. De tel manera la concibe Descartes cuando afirma, al definir como *analítico* el método que ha adoptado, que tal método "hace ver la forma en que los efectos dependen de las causas" (*Secondes Réponses*). Lo que quiere decir que la causa es lo que permite *deducir* el efecto. Y que explicar por la causa signifique "dar razón" de lo que existe es, ni más ni menos, la significación del "principio de razón suficiente", formulado por Leibniz como base de las verdades de hecho. "Nada ocurre —dice Leibniz (*Théod.*, § 44)— sin que haya una causa o por lo menos una razón determinante, o sea algo que pueda hacer posible la razón *a priori*, porque lo que existe, existe más bien que no existe, y porque existe así y no de otro modo." Indudablemente este punto de vista no constituía una novedad en la historia de la noción de causa: el predominio que Aristóteles reconoce a la sustancia como esencia racional (*logos*) o forma, significa precisamente la exigencia de que la causa fuera la razón de la cosa o, en otras palabras, hiciera cognoscibles *a priori*, esto es, *deducibles*, la existencia y los caracteres de la cosa misma. Cuando Leibniz dice que la naturaleza de una "sustancia individual" basta "para comprender y hacer *deducir* todos los predicados del sujeto del que es atributo" (*Discours de Métaphysique*, § 8), considera tal naturaleza como la razón o causa de los caracteres y de la existencia de la sustancia individual, que pueden ser reconocidos *a priori*, es decir, deducidos de ella. En esta afirmación de Leibniz se expresa con toda claridad la exigencia que Aristóteles ya había encarado, o sea que la causa y particularmente la "causa primera" (en el sentido aristotélico y no en el sentido medieval) constituyera el principio de la deducción de todos sus efectos posibles. *Véase* FUNDAMENTO.

Este concepto sigue siendo vigente en la filosofía moderna, tanto en las doctrinas idealistas o aprioristas, como en las doctrinas materialistas y mecanicistas. Fichte identifica la C. con la actividad creadora del Yo infinito que se despliega y realiza conforme a una absoluta necesidad racional (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 4, C-D). Hegel considera la causalidad como la sustancia misma "en cuanto se refleja en sí" (*Enc.*, § 153), o sea, internamente articulada en su necesidad. "La causa se pierde en su otro, en el efecto; la actividad de la sustancia causal queda

perdida en su obrar" (*Wissenschaft der Logik*, III, 2, 1 B). Pero la sustancia causal es la razón misma y, por lo tanto, la realidad en su esencia explicada. En estas notas la C. parece ser idéntica a la racionalidad sustancial del mundo o es también considerada como una parte, momento o manifestación de ella. De cuando en cuando sirve para definir la naturaleza de la racionalidad o para ser definida por ella. Hegel, tomando la raíz etimológica de la palabra *Ursache* (causa) ve en la causa la "cosa originaria" (*Enc.*, § 153), o sea la cosa que es origen o principio de las otras, o de la cual las otras derivan; resul tan, se entiende que racionalmente, de tal modo que constituyen con ella el sistema total de la razón. Aquí el sentido asignado a la C. es el de racionalidad pura y el sentido asignado a la racionalidad es el de la deducción necesaria. La relación causal es una relación de deducciones. De la causa debe poderse deducir el efecto y, efectivamente, se deduce.

Más o menos por el mismo periodo, los hombres de ciencia elaboraban, a partir de la explicación mecánica o mecanicista del mundo, un concepto de C. análogo al de Hegel, esto es, coincidente con él en su naturaleza de relación o deducción. El astrónomo Laplace expresó el ideal de la explicación causal en su *Teoría analítica de las probabilidades* (1812), de la siguiente manera: "Debemos considerar el estado presente del universo como el efecto de su estado anterior y causa del estado que seguirá. Una inteligencia que en un estado dado conociera todas las fuerzas de que está animada la naturaleza y la situación respectiva de los seres que la componen, en caso de ser tan vasta como para someter estos datos al cálculo, abrazaría en la misma fórmula los movimientos de los más grandes cuerpos del universo y los del más ligero átomo; de tal manera para ella nada sería incierto y el futuro, tanto como el pasado, estaría presente ante sus ojos." Estas palabras fueron lema de la ciencia del siglo XIX y expresan adecuadamente la estrecha relación, que la interpretación racionalista de la C. ha establecido a partir de Descartes, de la C. misma con la previsión infalible y de ésta con la deducción *a priori*. Expresan, en efecto, el ideal de un saber que puede prever todo advenimiento futuro, por pequeño o grande que sea, deduciéndolo mediante leyes inmutables y necesarias. Algunos decenios más tarde, Claude Bernard, en su *Introducción al estudio de la medicina experimental* (1865), negaba, obedeciendo al mismo ideal, el hecho de que la ciencia, aun en su radical exigencia de crítica, pudiera poner en duda el principio causal, al que denominaba principio del determinismo absoluto. "El principio absoluto de las ciencias experimentales —decía (*Introduction*, I, 2, 7)— es un determinismo necesario y consciente en las condiciones de los fenómenos. Si un fenómeno natural, cualquiera que sea, es dado, nunca un experimentador podrá admitir que haya una variación en la expresión de tal fenómeno, sin que al mismo tiempo hayan sobrevenido nuevas condiciones para su manifestación; a lo más tiene la certeza *a priori* de que estas variaciones están determinadas por relaciones rigurosas y matemáticas. La experiencia nos muestra solamente la forma de los fenómenos, pero la relación de un efecto con una causa determinada es necesaria e independiente de la experiencia y forzosamente matemática y absoluta." Pero no obstante estas afirmaciones tan cortantes de uno de los mayores científicos y metodólogos de la ciencia del siglo XIX, la ciencia misma siguió otro curso con referencia a la elaboración y al uso de la noción de causalidad. Los progresos del cálculo de probabilidades, algunas teorías físicas (especialmente la teoría cinética de los gases), después la mecánica cuántica, abrieron un lugar cada vez mayor a la noción de probabilidad y, por último, precisamente la mecánica cuántica tendió a sustituir por el uso de esta noción la noción de C. que parecía indispensable a los científicos y metodólogos del siglo XIX. Se puede decir que la última manifestación filosófica de la teoría clásica de la C. es la doctrina de Nicolai Hartmann, quien considerando la realidad dividida en planos estratificados, cada uno de los cuales obedece a su propio determinismo, modela todo tipo o forma de determinismo sobre la C. necesaria de la física del siglo XIX, en-

tendida en su forma más rigurosa, como negativa de toda posibilidad o libertad (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938; trad. esp.: *Posibilidad y efectividad, Ontología, II, México,* 1956, F. C. E.).

2) La segunda forma que la noción de C. ha adquirido en la historia de la filosofía es aquella que la reduce sustancialmente a la relación de previsibilidad cierta. Las críticas que con raros intervalos sufrió la noción de C. en la filosofía antigua, tienden a reducir esta noción a la de sucesión o conexión cronológica *constante,* base de la previsión de los acontecimientos. Así el filósofo árabe Algazali (siglo XI) que intentaba reservar sólo a Dios el poder causal, negándolo a las cosas, observó que el único nexo aceptable entre las cosas es una cierta conexión temporal y que, por ejemplo, decimos que la combustión ha sido causada por el fuego, únicamente porque se nos aparece conjuntamente con el fuego (Averroes, *Destructio destructionum,* I, dub. 3). Con otra intención Occam, en el siglo XIV, se anticipó a la crítica de Hume, afirmando que el conocimiento de una cosa no lleva consigo, y bajo ningún título, al conocimiento de una cosa diferente, de manera que "una proposición como 'el calor calienta' de ningún modo se puede demostrar por silogismo, y el conocimiento de ella sólo puede ser obtenido por la experiencia, ya que si no se experimenta que a la presencia del calor sigue el calor en otra cosa, no se puede saber que el calor produce calor aun cuando se sepa que la blancura produce blancura" (*Summa Log.*, III, 2, 38). Aquí se encuentra claramente anticipado el punto fundamental de la crítica de Hume, o sea la no deducibilidad del efecto de la causa. Hume comienza, en efecto, negando que entre causa y efecto exista tal relación.

"Nosotros tenemos la ilusión —dice Hume— de que en caso de ser traídos de improviso a este mundo, podríamos de inmediato *deducir* que una bola de billar puede comunicar el movimiento a otra." Pero, en realidad, "aun suponiendo que me nazca por azar el pensamiento del movimiento de la segunda bola como resultado de su choque, yo podría concebir la posibilidad de otros miles de acontecimientos diferentes, por ejemplo, que ambas bolas quedaran quietas o que la primera volviera hacia atrás o escapara de uno de los lados en una dirección cualquiera. Todas estas suposiciones son coherentes y concebibles y la que la experiencia demuestra como verdadera no es más coherente y concebible que las demás." La conclusión es que "todos nuestros razonamientos *a priori* no prueban derecho alguno a esta preferencia"; y que "en vano pretenderemos predecir cualquier advenimiento en particular o inferir cualquier cosa o efecto, sin la ayuda de la observación y de la experiencia" (*Inq. Conc Underst*, IV, 1). Sin embargo, la observación y la experiencia, con la repetición de determinados acontecimientos semejantes, esto es, con la uniformidad que revelan, hacen nacer el hábito de creer que tales uniformidades se verificarán también en el futuro y hacen posible, por lo tanto, la previsión sobre la cual se funda la vida cotidiana. Pero a esta previsión, según Hume, no la justifica nada. Aun después de haber realizado la experiencia, la relación entre causa y efecto continúa siendo arbitraria (ya que causa y efecto son dos acontecimientos distintos) y, por lo tanto, sigue siendo arbitraria la previsión fundada sobre aquella conexión. "El pan que comía anteriormente me nutría; esto es, un cuerpo con ciertas cualidades sensibles estaba dotado de fuerzas secretas en tal momento, pero, de esto ¿se deduce que otro pan me deba alimentar asimismo en otro momento y que cualidades sensibles similares deban hallarse acompañadas en todo momento de iguales fuerzas secretas? La consecuencia no parece del todo necesaria" (*Ibid.*, IV, 2). La conclusión de Hume es que la relación causal es injustificable y que la creencia en ella se puede explicar sólo por el instinto, o sea por la necesidad de vivir que la exige. Este análisis de Hume planteó el problema de la C. en la forma que aún conserva en la filosofía contemporánea. El criterio adoptado por Hume para demostrar la insuficiencia de la teoría clásica es el de la presunción. La relación causal debe hacer previsible el efecto, pero ninguna deducción *a priori* puede hacer previsible un efecto cualquiera; la deducción es, por lo tanto, incapaz de fundar la relación causal. La repetición

empíricamente observable de una relación entre dos hechos es, pues, el único fundamento para afirmar una relación causal y el modo que hace posible tal afirmación. Tal hecho es el problema que hoy se encuentra en la base de todas nuestras nociones de C., de condicionamiento, de inducción, de probabilidad, etc. Kant creyó haber respondido a la duda de Hume en cuanto al valor de la C., haciendo de la C. misma una *categoría* (*véase*), o sea un concepto *a priori* del entendimiento, aplicable a un contenido empírico y determinante de la conexión y del ordenamiento objetivo de tal contenido. Pero en realidad, esta solución sólo podía ser postulada en forma de un concepto *a priori* y, por lo tanto, de un "principio puro del entendimiento" (la segunda analogía de la experiencia) como solución al problema propuesto por Hume, aunque sin salvar sus dificultades. Al decir Kant que la naturaleza nunca podrá desmentir al principio de causa, ya que por el hecho de ser naturaleza debe ser pensada como naturaleza y la causalidad es una condición del pensamiento (*Crít. R. Pura*, § 26; *Prol.*, § 36), no hace más que decir que la naturaleza, para ser tal, debe estar ordenada por relaciones causales, es decir, que no hace más que dar una definición de la naturaleza que ya incluye esta relación. Por lo tanto, la solución kantiana, aun cuando haya sido sugerida por la exigencia de salvar o garantizar la validez de la ciencia newtoniana fundada en la noción de causa, tiene el carácter de una solución verbal y de un dogmatismo disfrazado. Al debilitamiento de este dogmatismo contribuyeron, en el siglo XIX, el reconocimiento del carácter antropomórfico del concepto de causa y, desde fines de siglo hasta nuestros días, las limitaciones crecientes que el uso de este concepto ha encontrado en el pensamiento científico. Acerca del primer punto nos limitaremos a anotar la opinión de Nietzsche, para quien la noción de causa no es otra cosa que la transcripción simbólica de la voluntad de poder, o sea del sentimiento interno de fuerza o de alegre expansión. "Fisiológicamente —dice Nietzsche— la idea de causa es nuestro sentimiento de poder, en lo que se llama voluntad, y la idea de efecto es el prejuicio de creer que el sentimiento de poder sea la misma potencia motora. La condición que acompaña a un hecho, y que es ya un efecto de este hecho, es proyectada como su 'razón suficiente'." Para Nietzsche la total concepción mecánica del mundo no es en realidad más que un lenguaje simbólico para expresar "la lucha y la victoria de ciertas cantidades de voluntad" (*Wille zur Macht*, ed. 1901, § 296; trad. esp.: *La voluntad de dominio*, Madrid, 1932). Esta relación de la noción de C., como fuerza productiva, con la experiencia interna del hombre y, por ende, como transcripción o conceptualización antropomórfica, fue sostenida por numerosos filósofos en el siglo XIX, aun cuando ya fuera criticada y rechazada por Hume (*Inq. Conc. Underst.*, VII, 1). Se intentó, por lo tanto, "purificar" de sus referencias antropomórficas la noción de C., y la más importante tentativa a este respecto fue realizada por Comte. Comte cree que la idea misma de causa como fuerza productiva o agente es propia de un estado superado por la ciencia, o sea del estado metafísico; y, en cambio, considera propia del estado positivo la noción de causa como "relación invariable de sucesiones y de semejanza entre los hechos". Tal noción era suficiente, según Comte, para hacer posible la tarea esencial de la ciencia que es la de prever los fenómenos en vista de su utilización; la relación constante, una vez reconocida y formulada en una *ley*, hace posible prever un fenómeno al verificarse el fenómeno con el cual está relacionado y la previsión hace posible, a su vez, la elección acerca de los fenómenos mismos (*Cours de Phil. positive*, I, cap. I, § 2). Este concepto de la previsión como tarea fundamental de la ciencia, que Comte derivaba de Bacon, pero que él hizo prevalecer ampliamente en la investigación moderna, debería resultar dominante como criterio de la validez y de la eficacia de la ciencia y, por lo tanto, también de la capacidad y del significado del principio de causalidad. La noción de C. y la de previsión estuvieron, pues, estrechamente relacionadas, tanto en Comte como después de él. Mach, que parte de esta conjunción entre las dos nociones, quiso sustituir el concepto tradicional de

causalidad por el concepto matemático de *función*, o sea de "dependencia de los fenómenos entre sí o más exactamente dependencia de los caracteres distintivos de los fenómenos entre sí" (*Analysis der Empfindungen*, 9ª ed., 1922, p. 74; trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, Madrid, 1925). Pero ni Comte ni Mach pusieron en duda el carácter necesario de la C. y el determinismo riguroso que comporta en el mundo de los fenómenos naturales. Por consiguiente, no pusieron en duda la previsión cierta e infalible de los hechos naturales cuyas relaciones causales sean conocidas. Solamente los desarrollos de la ciencia contemporánea han puesto en duda estas dos cosas y han provocado, por lo tanto, la crisis definitiva de la noción de C.

En la segunda mitad del siglo XIX, la formulación matemática de la teoría cinética de los gases, debida a Maxwell y a Bolzmann, sirvió para interpretar estadísticamente el segundo principio de la termodinámica, según el cual el calor pasa sólo de un cuerpo de temperatura más alta a un cuerpo de temperatura más baja. La teoría cinética interpretaba este hecho como un caso de probabilidad estadística y, por primera vez, se utilizó la noción de probabilidad, hasta ese momento limitada al dominio de la matemática, en el dominio de la física. Sin embargo, la teoría cinética de los gases no representaba todavía una infracción al principio de C. dominante en todo el resto de la física. Sólo los desarrollos de la física subatómica y el descubrimiento del *principio de indeterminación*, debido a Heisenberg (1927), dieron el golpe decisivo al principio de C. La imposibilidad, establecida por tal principio, de medir con precisión una magnitud sin menoscabo de la precisión en la medida de otra magnitud con ella relacionada, hace imposible predecir con certidumbre el comportamiento futuro de una partícula subatómica y sólo autoriza previsiones probables, previsiones fundadas en comprobaciones estadísticas, acerca del comportamiento de tales partículas. Como consecuencia de ello, la física tiende hoy a considerar las mismas relaciones de previsión en el campo de los objetos macroscópicos, lo que dio origen al principio de C., como casos particulares de previsiones probables. Escribía Heisenberg en 1930: "Nuestra descripción habitual de la naturaleza y, en particular, el pensamiento de una rigurosa C. en los hechos de la naturaleza, reposan en la admisión de la posibilidad de observación del fenómeno sin influirlo de manera sensible... En la física atómica cada observación está relacionada, por lo general, con una perturbación finita y hasta cierto punto incontrolable, hecho que debería tenerse en cuenta desde el principio en la física de las más pequeñas unidades existentes. Ya que, por otra parte, toda descripción espacio-temporal de un hecho físico va ligada a una observación del hecho, se deduce que la descripción espacio-temporal de los hechos, por un lado, y la clásica ley causal, por el otro, representan dos aspectos complementarios, que se excluyen recíprocamente, de los acontecimientos físicos (*Die physikalischen Prinzipien der Quantumtheorie* ["Los principios físicos de la teoría cuántica"], IV, § 3). En 1932, von Neumann resumía el estado de la cuestión de la siguiente manera: "En física macroscópica no hay experiencia alguna que pruebe el principio de C., debido a que el orden causal aparente del mundo macroscópico no tiene otro origen fuera del de la ley de los grandes números y, por lo tanto, independientemente del hecho de que los procesos elementales (que son los verdaderos procesos físicos) sigan o no leyes de C. ... Sólo en la escala atómica y en los procesos elementales la cuestión de la C. puede realmente ser objeto de discusiones; pero en tal escala y en el estado actual de nuestros conocimientos, todo está en contra de ella, ya que la única teoría formal que se relaciona más o menos con la experiencia, resumiéndola, es la mecánica cuántica, que está en pleno conflicto lógico con la C. ... No hay actualmente razón alguna que permita afirmar la existencia de la C. en especie y ninguna experiencia puede darnos la prueba" (*Les fondaments mathématiques de la mécanique quantique*, trad. franc., 1947, pp. 143 *ss.*, 223-224, etc.). Algunos años más tarde, Reichenbach (*Theory of Probability*, 1949, p. 10) afirmó: "El desarrollo histórico de la física conduce

a la conclusión de que el concepto de probabilidad es fundamental en todas las aserciones acerca de la realidad y que, hablando estrictamente, no es posible una sola aseveración acerca de la realidad cuya validez pueda ser afirmada como algo más que probabilidad." Estos desarrollos de la ciencia han inutilizado la descripción de los filósofos acerca del fundamento, el alcance y los límites del principio de causa. Este principio ya no es aceptado, ni en su forma clásica ni en su forma moderna. El concepto del saber y de la ciencia como "conocimiento de las causas" ha entrado en crisis y ha sido prácticamente abandonado por la misma ciencia. Una nueva terminología se va elaborando, terminología en la que los conceptos de *condición* (*véase*) y *condicionado* (*véase*), definibles mediante los procedimientos en uso en las diferentes disciplinas científicas, toman el puesto del venerable y actualmente inservible concepto de causa.

Caverna, alegoría de la. Mito expuesto por Platón en el libro VII de la *República,* según el cual la condición de los hombres en el mundo es parecida a la de los esclavos atados dentro de una C., que pueden distinguir solamente las sombras de las cosas y de los seres que están fuera de la caverna y que se proyectan en el fondo de la misma. La filosofía es, en primer lugar, la salida de la C. y la observación de las cosas reales, del principio de la vida de ellas y de su cognoscibilidad, esto es, del sol (el *bien* [*véase*]) y, en segundo lugar, el retorno a la C. y la participación en las obras y valores propios del mundo humano (*República,* 519 c-d).

Caverna, ídolos de la, *véase* ÍDOLOS.

Cavilación (lat. *cavillatio*; ingl. *cavil*; ital. *cavillo*). El término fue propuesto por Cicerón como traducción de la palabra griega *sophisma,* que luego fue traducida comúnmente por *falacia* (*véase*) (*De Orat.*, II, 54, 217; cf. Séneca, *Ep.*, 111; Quintiliano, *Inst. Or.*, IX, 1, 15). El término reapareció, con este mismo sentido, en el siglo XVII (cf. Jungius, *Logica Hamburgensis,* 1638, VI, 1, 16).

Celantes. Palabra mnemotécnica usada por los escolásticos para indicar el sexto modo de la primera figura del silogismo, esto es, el que consta de una premisa universal negativa, de una premisa universal afirmativa y de una conclusión universal negativa, como por ejemplo: "Ningún animal es piedra; Todo hombre es animal; Por lo tanto ninguna piedra es hombre" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.08).

Celarent. Palabra mnemotécnica usada por los escolásticos para indicar el segundo modo de la primera figura del silogismo, es decir, el que consiste de una proposición universal negativa, de una proposición universal afirmativa y de una conclusión universal negativa, como por ejemplo, "Ningún animal es piedra; Todo hombre es animal; Por lo tanto ningún hombre es piedra" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.07).

Celotipia (lat. *Zelotypia*). Según Baumgarten, amor que desea que el amor del ser amado sea proporcionado al propio amor (*Met.*, § 905).

Cero (ingl. *zero*; franc. *zéro*; alem. *Null*; ital. *zero*). El cero ha sido introducido como número solamente en la matemática moderna. Peano lo incluyó entre las nociones primitivas de su sistema lógico (*véase* ARITMÉTICA). Russell lo ha definido como "la clase cuyo único miembro es la clase nada" (*Introduction to Mathematical Philosophy,* III; trad. ital., p. 35).

En sentido metafórico, se dice a veces *punto cero* para indicar el punto de encuentro o de equilibrio de diferentes posibilidades. Dice Kierkegaard: "Lo que yo soy es nada y esto me procura a mí y a mi genio la satisfacción de conservar mi existencia en el *punto cero,* entre el frío y el calor, entre la sabiduría y la estupidez, entre algo y la nada, como un simple *quizá*" (*Werke* ["Obras"], IV, p. 246).

Certidumbre o certeza (gr. βεβαιώτης; lat. *certitudo*; ingl. *certitude, certainty*; franc. *certitude*; alem. *Gewissheit*; ital. *certezza*). La palabra tiene dos significados fundamentales: *1)* la seguridad subjetiva de la verdad de un conocimiento; *2)* la garantía que un cono-

cimiento ofrece de su verdad. La palabra ha sido y es usada en ambos significados, que el inglés distingue por medio de dos palabras diferentes: *certitude*, que se refiere al primero y *certainty*, que se refiere al segundo [que son equivalentes a los términos españoles C. y *certeza*]. Los dos significados no siempre son alternativas que se excluyan y a menudo son complementarias. Pero en el pensamiento clásico prevalece el segundo significado, que es el objetivo, y la garantía a la que se hace alusión constituye la solidez o estabilidad del conocimiento verdadero. Según este concepto, que Platón ha expresado claramente, la estabilidad del conocimiento depende de la estabilidad de su objeto y de tal manera se pueden conocer en forma estable (o sea con C.) sólo las cosas estables, en tanto las cosas no estables, o sea cambiantes, pueden ser objeto sólo de conocimiento probable (*Tim.*, 29 b-c; *Fileb.*, 59 b). La C. en este sentido no es más que un atributo de la verdad: es el carácter estable, o sea no sujeto a desmentido, de la verdad misma. En el mismo sentido entendieron la C., Aristóteles (*Met.*, IV, 1008 a 16; 1011 b 13; etcétera) y Sexto Empírico, quien asoció la C. a la verdad y a la ciencia (*Hip. Pirr.*, I, 191; II, 214; *Adv. math.*, VII, 151, etc.).

La noción subjetiva de la C. y los problemas inherentes a ella nacieron cuando, con la importancia atribuida por el cristianismo a la fe, se reconoció la posibilidad de una seguridad subjetiva del saber, no garantizada por un criterio objetivo de verdad. Pero obviamente el reconocimiento de esta posibilidad conducía a reconocer la otra posibilidad de la garantía objetiva y no a negarla. Los dos conceptos de C., por lo tanto, siempre se esclarecen unidos y complementariamente en la tradición filosófica. Santo Tomás distingue dos modos de considerar la certidumbre. El primero consiste en considerar su *causa* y bajo este aspecto la fe posee más certeza que el saber, la ciencia y el entendimiento, en virtud de fundarse en la verdad divina, en tanto los otros tres se fundan en la razón humana. En el segundo modo, la C. se puede considerar desde el *objeto* (*subjectum*) y de esta manera resulta más cierto el objeto que mejor se adapta al entendimiento humano y es menos cierta la fe (*S. Th.*, II, 2, q. 4, a. 8). Es obvio que la C. considerada en su causa es la C. subjetiva, esto es, la seguridad subjetiva de la verdad de la creencia, en tanto la C. considerada en su objeto es la C. objetiva y, en efecto, Santo Tomás atribuye la primera C. a la acción de la voluntad y no a la de la razón (*Ibid.*, II, 2, q. 2, a. 1 ad 3º). La filosofía moderna ha identificado verdad y C. a través de Descartes. La primera regla cartesiana: "No aceptar como verdadero sino lo que se reconoce evidentemente como tal" establece, en efecto, esta identidad, de la cual el *Cogito* mismo es el acto o la manifestación que permite, a través de la C., que el yo obtenga el principio mismo de la verdad de la propia existencia. Esta identidad es también evidente en Locke que distingue dos clases de C. "Hay C. de la verdad" cuando las palabras están unidas en las proposiciones de manera que expresen exactamente el acuerdo o el desacuerdo de las ideas que significan, según realmente es. La "C. del conocimiento" consiste en percibir el acuerdo o el desacuerdo de las ideas, según han sido expresadas en cualquier proposición" (*Essay*, IV, 6, 3). Aquí se incluye como elemento de la verdad a la relación con la expresión lingüística, pero la C. es idéntica a la verdad. "A esto es a lo que comúnmente llamamos conocer —dice Locke— o el estar ciertos de la verdad de cualquier proposición" (*Ibid.*, IV, 6, 3). Estas afirmaciones fueron aceptadas por Leibniz (*Nouv. Ess.*, IV, 3), quien, no obstante, distinguía asimismo la "C. absoluta" —que verosímilmente comprende las dos especies de C. distinguidas por Locke— y la *C. moral*, que puede lograrse por las pruebas de la verdad de la religión (*Théod.*, Discours, § 5). La doctrina de Vico está contra la identidad cartesiana de lo verdadero y de lo cierto (que Spinoza confirmaba con su teorema "el que tiene una idea verdadera sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de ello" [*Eth.*, II, 43]), lo mismo que en pugna con la distinción de Leibniz entre C. absoluta y C. moral. Vico distingue entre lo verdadero, que se identifica con el hecho (en cuanto se

puede conocer con verdad sólo lo que se hace y de lo que, por lo tanto, se sabe la *causa*), y lo *cierto*, que se funda en la tradición y en la autoridad y que, al no ser susceptible de demostración necesaria, tiene el rango de probable. "Los hombres que no saben la verdad de las cosas —dice— procuran atenerse a lo cierto, porque, al no poder satisfacer al entendimiento con la ciencia, por lo menos hacen reposar la voluntad en la conciencia" (*Scienza Nuova*, 1744, degn. 9). La filosofía, según Vico, no puede fundarse, como pretenden los cartesianos, solamente en lo verdadero; debe utilizar también el concepto de cierto, que está constituido por el conjunto de conocimientos preparados por los que Vico llama "filólogos", o sea, por los historiadores, críticos, gramáticos, que se ocupan de las costumbres, de las leyes y de las lenguas de los pueblos (*Ibid.*, degn. 10). Pero en general, la distinción entre C. y verdad se ha mantenido firmemente en la filosofía moderna. Kant denominó C. a la creencia objetivamente suficiente, esto es, a la suficientemente garantizada como verdadera (*Crít. R. Pura*, Canon de la razón pura, sec. 3). Por lo demás, Kant ha distinguido entre la C. *empírica*, que puede ser *originaria*, o sea relacionada con la propia experiencia histórica o *derivada* de una experiencia ajena; y la C. *racional*, que se distingue de la empírica por la "conciencia de la necesidad" y, por lo tanto, puede ser denominada apodíctica (*Logik*, Intr., § IX). Hegel mismo aceptó la identificación de C. y de conocimiento y ejemplificó los dos aspectos, subjetivo y objetivo de la C. sensible, de la siguiente manera: "En la C. sensible, un momento es puesto como lo que simple e inmediatamente es, como la esencia: y esto es el *objeto*. El otro momento es puesto como lo inesencial y mediato, que no es en sí, sino mediante algo de otro: y esto es el Yo, un saber que sabe el objeto solamente porque el objeto es, un saber que puede ser o también no ser" (*Phaenomen. des Geistes*, I, A, I). De análoga manera los dos significados han sido distinguidos y aceptados por Husserl, que ha considerado como originario el fenómeno de la C., relacionado con la misma actitud de la creencia y que, por lo tanto, ha denominado *Urdoxa*, o *Urglaube* (creencia primitiva o *protodoxa* [*véase*]) (*Ideen*, I, § 104). Se ha hablado, asimismo, de "C. moral", poniendo como ejemplo a Leibniz (Ollé Laprune, *La certitude morale*, 1880), para indicar una C. no garantizada por un criterio obejtivo o racional, como es, precisamente, la C. de la fe; pero la identificación establecida por la filosofía cartesiana entre C. y verdad no ha sido nunca abandonada. A su vez Heidegger la ha confirmado, diciendo: "La C. se funda en la verdad o es inherente a ella con igual originalidad que ella misma." Y ha hecho una distinción de los dos significados, que corresponden al subjetivo y al objetivo de C.: "el 'ser cierto' como una forma del ser del 'ser ahí'" (o sea del hombre) y la C. del "ente, de que puede ser cierto el 'ser ahí'" que es derivada de la primera (*Sein und Zeit*, § 52; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.).

Cesare. Palabra mnemotécnica usada por los escolásticos para indicar el primero de los cuatro modos del silogismo de segunda figura, esto es, el que consiste en una premisa universal negativa, una premisa universal afirmativa y una conclusión universal negativa, por ejemplo: "Ninguna piedra es animal; Todo hombre es animal; Por lo tanto ningún hombre es piedra" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.11).

Cesarismo (alem. *Cäsarismus*; ital. *cesarismo*). Spengler llamó así "a la especie de gobierno que, no obstante todas las formas del derecho público, está aún totalmente desprovisto de forma en su naturaleza interna". Aparece al final de determinados periodos, una vez muertas las instituciones políticas fundamentales, aunque se conserva minuciosamente su apariencia; durante estos periodos nada tiene significación, excepto el poder personal ejercido por el César. "Es el retorno de un mundo que ha logrado su forma a lo primitivo, a lo que es cósmicamente ahistórico" (*Der Untergang des Abendlandes*, II, 4, 2, § 14; trad. esp.: *La decadencia de Occidente*, Madrid, 1934).

Cibernética (ingl. *cybernetics*). La palabra significa precisamente arte del piloto, pero el norteamericano Wiener

la usó para designar "el estudio de los mensajes y particularmente de los mensajes que efectivamente ordenan, a los fines de construcción de las máquinas calculadoras" (*C., or Control and Communication in the Animal and the Machine,* 1947).

Ciclo del mundo (gr. κύκλος; ingl. *cosmic cycle*; franc. *cycle cosmique*; alem. *kosmischer cyclus*; ital. *ciclo del mondo*). La doctrina que sostiene que el mundo retorna, después de un cierto número de años, al caos primitivo, del cual saldrá nuevamente para recomenzar su curso siempre igual. La doctrina fue sugerida a los más antiguos filósofos por las vicisitudes cíclicas confirmables: la alternancia del día y de la noche, de las estaciones, de las generaciones animales, etc. La noción del C. cósmico se encuentra en el orfismo, en el pitagorismo, en Anaximandro (Hip., *Refut. omn. haeres.,* I, 6, 1) en Empédocles (*Fr.* 17, Diels), en Heráclito (*Fr.* 5, Diels) y, además, en los estoicos, según los cuales: "Cuando los astros han vuelto en su movimiento al mismo signo y a la latitud y longitud en la que cada uno se hallaba al principio, ocurren, en los C. de los tiempos, una conflagración y destrucción totales; luego se vuelve desde el principio al mismo orden cósmico y de nuevo, moviéndose los astros igualmente, todo acontecimiento acaecido en el precedente C. vuelve a repetirse sin diferencia alguna. Existirán, en efecto, nuevamente Sócrates, Platón y de nuevo, cada uno de los hombres con los mismos amigos y conciudadanos, las mismas creencias y los mismos argumentos de discusión, cada ciudad y pueblo volverán igualmente. Este retorno universal se realizará no solamente una vez, sino muchas veces, hasta el infinito" (Nemesio, *De nat. hom.,* 38).

En la filosofía moderna esta doctrina reaparece en Nietzsche, para quien el eterno retorno es el *sí* que el mundo se dice a sí mismo, la voluntad cósmica de reafirmarse y de ser ella misma, la expresión cósmica, por lo tanto, del espíritu dionisiaco que exalta y bendice la vida. "El mundo —dice Nietzsche— se afirma por sí, incluso en su uniformidad que permanece igual en el curso de los años, se bendice por sí, porque es lo que eternamente debe retornar, porque es el devenir que no conoce saciedad ni disgusto ni fatiga" (*Wille zur Macht,* ed. 1901, § 385; trad. esp.: *La voluntad de dominio,* Madrid, 1932). Y limitada al mundo de la historia, la noción fue adoptada por Spengler, quien ve la historia misma como una sucesión de civilizaciones, que como organismos vivos nacen, crecen, declinan y mueren, y tienen, por lo tanto, la marcha de su C. orgánico en común (*Der Untergang des Abendlandes,* I, 1932, pp. 23 *ss.*; trad. esp.: *La decadencia de Occidente,* Madrid, 1934). *Véase* HISTORIA.

Cielo (gr. οὐρανός; lat. *caelum*; ingl. *heaven*; franc. *ciel*; alem. *Himmel*; ital. *cielo*). Aristóteles distingue tres significados del término: *1)* La sustancia de la circunferencia externa del mundo, o sea el cuerpo natural que está en la extrema periferia del universo; en este sentido se da el nombre de C. a la región en la que, según se cree, tiene su sede la divinidad. *2)* El cuerpo que ocupa el puesto más cercano a la circunferencia externa del universo y en el cual se encuentran la luna, el sol y algunos astros, los cuales, en efecto, se dice que están en el "C.". *3)* En fin, todo el cuerpo encerrado en la circunferencia externa y, por lo tanto, el mundo mismo en su totalidad (*De cael.,* I, 9, 278 b 10). Este último significado es el que Platón atribuyó a la palabra (*Tim.,* 28 c). La doctrina aristotélica fundamental con referencia al C. es la de la incorruptibilidad. Aristóteles cree que el C. está formado por una sustancia diferente de la de las cosas sublunares, esto es, por el *éter* (*véase*). El éter, que se mueve sólo circularmente, no puede sufrir ni generación ni corrupción. La generación y la corrupción de los cuerpos se deberían, al alternarse de los dos movimientos opuestos (desde el centro y hacia el centro), a que están sujetos los elementos (agua, aire, tierra y fuego) que componen los cuerpos sublunares; de tal manera el C., que se mueve circularmente y que no tiene un opuesto, es incorruptible e ingenerable (*De cael.,* II, 1 *ss.*). La doctrina de la incorruptibilidad de los C. dominó toda la física antigua y medieval. El primero en ponerla en

duda fue Occam, en el siglo XIV, quien negó la diversidad entre la materia que compone los cuerpos celestes y la materia que compone los cuerpos sublunares, y admitió como única diferencia entre éstos y aquéllos, el hecho de que la materia de los cuerpos celestes no puede ser transformada por la acción de agente creado alguno y para tal finalidad se requeriría la acción directa de Dios (*In Sent.*, II, q. 22 B). Pero esta crítica de Occam fue ignorada por sus mismos discípulos y sólo fue resucitada después de un siglo por Nicolás de Cusa, quien afirmó que la generación y la corrupción que se verifican en la Tierra, se verifican probablemente también en los otros astros, porque no existe diversidad de naturaleza entre ellos y la tierra (*De docta ignorantia*, II, 12). Sin embargo, el fin de la doctrina fue la crítica que Galileo formulara en los *Diálogos acerca de los dos máximos sistemas* (1632).

Ciencia (gr. ἐπιστήμη; lat. *scientia*; ingl. *science*; franc. *science*; alem. *Wissenschaft*; ital. *scienza*). Un conocimiento que incluye, en cualquier modo o medida, una garantía de la propia validez. Damos aquí la limitación expresada con las palabras "en cualquier modo o medida" a fin de hacer aplicable la definición a la C. moderna, que no tiene pretensiones de absoluto. Pero el concepto tradicional de la C. es aquel en el que incluye una garantía absoluta de validez y es, por lo tanto, como conocimiento, el grado máximo de la certeza. Lo opuesto a la C. es la *opinión* (*véase*), caracterizada precisamente por la falta de garantía acerca de su validez. Las diferentes concepciones de la C. se pueden distinguir conforme con la garantía de validez que se le reconozca. Esta garantía puede consistir: *1)* en la demostración; *2)* en la descripción; *3)* en la corregibilidad.

1) La doctrina que enuncia que la C. garantiza la propia validez demostrando sus afirmaciones, o sea estructurándolas en un sistema o en un organismo unitario en el cual cada una de ellas sea necesaria y ninguna pueda ser dejada de lado, agregada o cambiada, es el ideal clásico de la ciencia. Platón comparaba la *opinión* (*véase*) a las estatuas de Dédalo, que siempre están en actitud de huida y, en efecto, las opiniones "desertan del alma humana y de tal manera no tienen gran predicamento hasta tanto alguien logre ligarlas con un razonamiento causal". Pero "cuando se ligan resultan C. y permanecen fijas. He aquí por qué la C. —concluye Platón— es más válida que la recta opinión y difiere de ella por su conexión" (*Men.*, 98 a). La doctrina aristotélica de la C. es mucho más rica y circunstancial, pero obedece al mismo concepto. La C. es "conocimiento demostrativo". Por tal se entiende el conocimiento que permite "conocer la causa de un objeto, esto es, conocer por qué el objeto no puede ser diferente de lo que es" (*An. Pr.*, I, 2, 71 b 9 *ss.*). Por consiguiente, el objeto de la C. es lo *necesario* (*véase*) y, por lo tanto, la C. se distingue de la opinión y no coincide con ella, ya que si coincidiera "estaríamos convencidos de que un mismo objeto puede comportarse en forma diferente a la que se comporta y estaríamos convencidos al mismo tiempo de que el objeto no podría comportarse en forma diferente" (*An. Post.*, I, 33, 89 a 38). Por lo tanto, Aristóteles excluye que pueda existir C. de lo no necesario: de la sensación (*Ibid.*, 31, 87 b 27) y de lo accidental (*Met.*, VI, 2, 1027 a 20), pues identifica el conocimiento científico con el conocimiento de la esencia necesaria o sustancia (*Ibid.* VII, 6, 1031 b 5). La más perfecta realización de este ideal de la C. fueron los *Elementos* de Euclides (siglo III a.C.). Esta obra, que ha querido realizar la matemática como C. perfectamente deductiva, sin apelar para nada a la experiencia o a la inducción, fue por muchos siglos (y en algunos aspectos sigue siendo) el modelo mismo de la C.

Los *Elementos* de Euclides trasmitieron la concepción de la C. de Platón y de Aristóteles con mayor fuerza que la declinación teórica de Aristóteles. Los antiguos no se apartaron de tal delineación. Los estoicos la repitieron afirmando que "la C. es la comprensión segura, cierta e inmutable fundada en la razón" (Sexto Emp., *Adv. Math.*, VII, 151), o bien "es una comprensión segura o un hábito inmutable para acoger representaciones, fundado en la razón" (Dióg. L., VII, 47). Santo Tomás repitió las notas aristotélicas (*S. Th.*,

II, 1, q. 57, a. 2) y Duns Scoto acentuó el carácter demostrativo y necesario de la C., excluyendo de ella todo conocimiento privado de tales caracteres y, por lo tanto, todo el dominio de la fe (*Op. Ox.*, Prol., q. 1, n. 8). También la escolástica posterior, con Occam, mantuvo en pie el ideal aristotélico de la C. (*In Sent.*, III, q. 8).

El surgimiento de la C. moderna no ha puesto en crisis este ideal. Por un lado, la necesidad aristotélica fue aceptada también por sus adversarios; por el otro, persiste la sugestión de la matemática como C. perfecta por su organización demostrativa y Galileo mismo colocaba las "demostraciones necesarias" junto a la "sensata experiencia" como fundamento de la C. (*Opere*, V, p. 316). El ideal geométrico de la C. domina también en las filosofías de Descartes y Spinoza. Descartes quiso organizar todo el saber humano sobre el modelo de la aritmética y de la geometría, únicas C. que reconoció como "faltas de falsedad y de incertidumbre" por estar enteramente fundadas en la deducción (*Regulae ad directionem ingenii*, II). Y Spinoza denominó *C. intuitiva* a la extensión del método geométrico a todo el universo, extensión mediante la cual "este conocimiento procede desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas" (*Eth.*, II, 40, scol. 2º). Kant aplicó a este viejo ideal un nuevo término, el de *sistema* (*véase*). "La unidad sistemática —decía— es, en primer lugar, lo que hace de un conocimiento común una C., es decir, de un simple agregado hace un sistema"; añadía que se debe entender por sistema "la unidad de múltiples conocimientos reunidos bajo una única idea" (*Crít. R. Pura*, Doctrina del método, cap. III; cf. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* ["Principios metafísicos de las ciencias naturales"], Prefacio). Este concepto de la C. como sistema, introducido por Kant, se convirtió en lugar común de la filosofía del siglo XIX y, aún hoy, recurren a él las filosofías de carácter teológico y metafísico. Ello ha sucedido sobre todo porque el romanticismo lo ha hecho suyo y lo ha repetido hasta la náusea. Decía Fichte: "Una C. debe ser una unidad, un todo... Las proposiciones particulares en general no son C., sino que llegan a ser C. solamente en el todo, gracias a su lugar en el todo, a su relación con el todo" (*Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* ["Sobre el concepto de la teoría de la ciencia"], 1794, § I). Schelling repetía: "Generalmente se admite que a la filosofía conviene una particular forma suya que se denomina sistemática. Presuponer una forma tal no deducida corresponde a otras C., que ya presuponen la C. de la C., pero no ya a ésta que se propone como objeto la posibilidad de una C. semejante" (*System des transzendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], 1800, I, cap. I; trad. ital., p. 27). Y Hegel afirmó en forma perentoria: "La verdadera forma en la que existe la verdad puede ser sólo su sistema científico. Colaborar a que la filosofía se acerque a la forma de la C. —es decir a la meta, alcanzada la cual pueda abandonar el nombre de amor del saber para ser verdadero saber— he aquí lo que yo me he propuesto" (*Phänom. des Geistes*, Prefacio, I, 1). Fichte, Schelling y Hegel consideraban que sólo el saber sistemático, por lo tanto sólo la C., era filosofía. Pero el concepto de sistema sirvió para caracterizar la C. en general y, por lo tanto, también la C. de la naturaleza, a muchos filósofos del siglo XIX. H. Cohen vio en el sistema la categoría más alta de la naturaleza y de la C. (*Logik*, 1902, p. 339). Husserl consideraba como carácter esencial de la C. la "unidad sistemática" que en ella encuentran los conocimientos en particular y sus fundamentos (*Logische Untersuchungen*, 1900, I, p. 15) e indicaba en el sistema el ideal mismo de la filosofía, si quiere organizarse como "C. rigurosa" (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1910-1911; trad. esp.: *La filosofía como ciencia estricta*, 1951). El ideal de la C. como sistema ha seguido vivo aún mucho tiempo después de que las C. naturales se hubieron alejado de él y hubieron comenzado a polemizar en contra del "espíritu de sistema".

Aunque hoy puede considerarse desaparecido el ideal clásico de la C. como sistema cumplido de verdades necesarias por evidencia o por demostración, no se pueden considerar, no obstante, des-

aparecidas todas sus características. Que la C. sea, o tienda a ser, un sistema, una unidad, una totalidad organizada, es una pretensión compartida a veces también por las otras concepciones de la C. misma. Lo que esta pretensión conserva de valedero en todos los casos es la exigencia de que las proposiciones que constituyen el cuerpo lingüístico de una C. sean *compatibles* entre sí, esto es, no contradictorias. Esta exigencia es, sin duda, mucho más débil que la que pretende que tales proposiciones constituyan una unidad o un sistema; más bien, hablando con exactitud, es una exigencia totalmente diferente ya que la no contradictoriedad no implica en modo alguno la unidad sistemática. Sin embargo, en el lenguaje científico o filosófico corriente, la exigencia sistemática se reduce a menudo a la de la compatibilidad.

2) La concepción *descriptiva* de la C. se ha venido formando a partir de Bacon por obra de Newton y de los filósofos de la Ilustración. Su fundamento es la distinción baconiana entre *anticipación* e *interpretación* de la naturaleza; esta última consiste en "conducir a los hombres frente a los hechos particulares y a sus órdenes" (*Nov. Org.*, I, 26, 36). Newton estableció el concepto descriptivo de la C., oponiendo el método del *análisis* al método de la *síntesis*. Este último consiste "en considerar que las causas han sido descubiertas, en colocarlas como principios y en explicar los fenómenos partiendo de tales principios, considerando como prueba esta explicación". El análisis consiste, en cambio, "en hacer experimentos y observaciones, en obtener conclusiones generales por medio de la inducción y en no admitir en contra de las conclusiones objeciones que no resulten de los experimentos o de otras verdades ciertas" (*Opticks, III*, 1, q. 31). La filosofía de la Ilustración exaltó y difundió el ideal científico de Newton. "Este gran genio —decía D'Alembert— vio que era el tiempo de excluir de la física las conjeturas e hipótesis vagas o, por lo menos, de concederles solamente lo que valen y someter esta C. sólo a las experiencias y a la geometría" (*Discours préliminaire de l'Encyclopédie,* en *Œuvres,* ed. Condorcet, p. 143). Al mismo tiempo, D'Alembert declaró inútil el *espíritu de sistema,* tanto para la C. como para la filosofía. "Todas las C. —decía—, reducidas en lo posible a los hechos y las consecuencias que de ellos se puedan deducir, nada conceden a las opiniones, excepto en el caso de no poder ser evitadas." La C. se reduce así a la observación de los hechos y a las inferencias o a los cálculos fundados en los hechos. El positivismo del siglo XIX no hizo más que apelar al mismo concepto de la C. Dice Comte: "El carácter fundamental de la filosofía positiva es el de considerar todos los fenómenos como sujetos a leyes naturales invariables, cuyo descubrimiento preciso y cuya reducción al menor número posible son las finalidades de todos nuestros esfuerzos, en tanto consideremos como absolutamente inaccesible y privada de sentido la búsqueda de las que denominamos causas, sean éstas primarias o finales" (*Cours de phil. positive,* I, 4; vol. I, pp. 26-27). Pero el positivismo insistió también acerca del carácter de la C. que ya Bacon había aclarado, o sea el carácter activo u operativo, que permite al hombre obrar sobre la naturaleza y dominarla mediante la previsión de los hechos que las leyes hacen posible (*Ibid.*, II, § 2; p. 100). Por lo tanto, el ideal descriptivo de la C. no implica que la misma consista en el reflejo o en la reproducción fotográfica de los hechos. Por un lado, el carácter anticipatorio del conocimiento científico, mediante el cual dicho conocimiento se concreta en previsiones fundadas en las relaciones comprobadas entre los hechos, le quita el carácter fotográfico: en efecto, no se puede fotografiar el futuro. Por otro lado, la misma C. positivista ha aclarado el carácter activamente orientado de la descripción científica. Las consideraciones de Claude Bernard a este respecto son particularmente importantes: "La simple confirmación de los hechos —dice— nunca podrá llegar a constituir una ciencia. Se pueden multiplicar los hechos y las observaciones, pero tal cosa no lleva a comprender nada. Para instruirse es necesario razonar sobre lo que se ha observado, juzgar los hechos y compararlos con otros hechos que sirven de control" (*Intr. à l'étude de la médecine expérimentale,* 1865, I, 1, § 4). Desde

este punto de vista, una C. de observación será una C. que razone sobre hechos de la observación natural, esto es, sobre hechos pura y simplemente confirmados, en tanto una C. experimental o de experimento razonará sobre hechos obtenidos en las condiciones que el experimentador ha creado y determinado por sí mismo (*Ibid.*, 1865, I, 1, § 4).

La doctrina de la C. de Mach no podría denominarse descriptiva, si por descripción se entendiera la reproducción fotográfica de los objetos, pero sí puede denominarse así en el sentido ahora aclarado. Dice Mach: "Si excluimos lo que no tiene sentido buscar, veremos aparecer más nítidamente lo que realmente podemos tomar mediante las C. particulares: todas las relaciones y los diferentes modos de relaciones de los elementos entre sí" (*Erkenntniss und Irrtum*, cap. I; trad. esp.: *Conocimiento y error*, 1948). La innovación de Mach consiste en su concepto de los *elementos*; tales elementos son, para él, comunes tanto a las cosas como a la conciencia y diferentes en la conciencia y en la cosa, solamente en cuanto pertenecientes a diferentes conjuntos (*Ibid.*, cap. I; cf. *Die Analyse der Empfindungen*, 9ª ed., 1922, p. 14; trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, Madrid, 1925). La función *económica* que Mach atribuye a la C. o, con mayor precisión, a los conceptos científicos, por lo tanto, no niega el carácter descriptivo de la C., reconocible en la tesis de que tiene por objeto las *relaciones* entre los elementos. Precisamente por considerar las *relaciones* entre los hechos, la C. es una descripción económica y abreviada de los hechos mismos (*Die Mechanik* ["Exposición histórico-crítica de la evolución de la mecánica"], 1883; trad. ingl., 1902, pp. 481 *ss.*). Del mismo modo, Bergson reconoce el carácter convencional y económico de la C. por el hecho de que, por tener la C. como órgano a la inteligencia, se detiene en las relaciones entre las cosas y las situaciones y no en las cosas (*Év. créatr.*, 8ª ed., 1911, pp. 161, 356). El ideal descriptivo de la C. se encuentra aún en escritores recientes. Dewey afirma: "Como en la C. los sentidos son determinados en razón de su relación recíproca como sentidos, las *relaciones* se convierten en objetos de la investigación y las cualidades se relegan a un segundo plano, desempeñando un papel únicamente en la medida en que ayudan al establecimiento de relaciones" (*Logic*, VI, § 6; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F. C. E., pp. 134-135). Ahora bien, las relaciones no son más que otro nombre con el que se designan *leyes*, ya que la ley no es más que la expresión de una relación y de tal manera el mismo concepto de C. se puede hallar en todos los autores que reconocen como tarea de la ciencia la formulación de la ley. Dice Dingler: "La tarea principal de la C. consiste en lograr el mayor número de leyes posible" (*Die Methode der Physik* ["El método de la física"], 1938, I, § 9). Y más recientemente R. B. Braithwaite ha afirmado: "El concepto fundamental de la C. es el de la ley científica y la finalidad fundamental de una C. es el establecimiento de leyes. Para comprender de qué modo obra una C. y de qué modo suministra explicaciones de los hechos que investiga, es necesario comprender la naturaleza de las leyes científicas y el modo de establecerlas" (*Scientific Explanation*, Cambridge, 1953, p. 2).

3) Una tercera concepción es la que reconoce como única garantía de la validez de la C. su *autocorregibilidad*. Se trata de una concepción que ha asomado en las vanguardias más críticas o menos dogmáticas de la metodología contemporánea y que no ha logrado desarrollarse en la medida que las dos concepciones precedentes, pero que es significativa —aun así— ya sea por partir del abandono de toda pretensión a la garantía absoluta, ya sea porque abre nuevas perspectivas al estudio analítico de los instrumentos de investigación de que disponen las C. El presupuesto de esta concepción es el *falibilismo (véase)* que Peirce reconoció como inherente a todo el conocimiento humano (*Coll. Pap.*, I, 13, 141-52). Pero la tesis en cuestión ha sido expresada por vez primera por Morris R. Cohen: "Podemos definir la C. como un *sistema autocorrectivo*... La C. invita a la duda. Si puede desarrollarse o progresar no es solamente porque sea fragmentaria, sino también porque ninguna proposición suya es, en sí misma, ab-

solutamente cierta y, así el proceso de corrección puede obrar para encontrar pruebas más adecuadas. Pero es necesario anotar que la duda y la corrección siempre están de acuerdo con los cánones del método científico y de tal manera esta última es su nexo de continuidad" (*Studies in Philosophy and Science*, 1949, p. 50). Más recientemente, M. Black ha adoptado un punto de vista análogo: "Los verdaderos principios del método científico deben ser considerados, en sí mismos, como provisionales y sujetos a ulteriores correcciones, de modo que una definición de 'método científico' se verificaría en cualquier sentido del término" (*Problems of Analysis,* 1954, p. 23). En términos aparentemente paradójicos, pero equivalentes, K. Popper había afirmado en la *Lógica de la investigación* (1935) que la armazón de la C. se dirige, no hacia la verificación, sino hacia la demostración de la *falsedad* de las proposiciones científicas. "Nuestro método de investigación —dice— no está dirigido a defender nuestras *anticipaciones* para probar que tenemos razón, sino, por el contrario, se dirige a destruirlas. Usando todas las armas de nuestro arsenal lógico, matemático y técnico, intentamos probar que nuestras anticipaciones son falsas, para adelantar, en su puesto, nuevas anticipaciones injustificadas e injustificables, nuevos 'toscos y prematuros prejuicios', como los llamaba Bacon irrisoriamente" (*The Logic of Scientific Discovery*, 2ª ed., 1958, § 85, p. 279). Con esto, Popper ha querido señalar el abandono del ideal clásico de la C.: "El viejo ideal científico del *episteme*, del conocimiento absolutamente cierto y demostrable se ha revelado como un ídolo. La exigencia de la objetividad científica hace inevitable que toda aserción científica sea siempre tan sólo una tentativa." El hombre no puede conocer, pero sí sólo conjeturar (*Ibid.*, pp. 278, 280). Afirmar que los instrumentos de que dispone la C. se dirijan a demostrar como falsas sus aserciones es otro modo de expresar el concepto de la autocorregibilidad de la C., ya que probar como falsa una aserción significa, en efecto, sustituirla por otra aserción, aún no probada como falsa y que, por lo tanto, corrige la primera. La noción de la autocorregibilidad constituye indudablemente la garantía menos dogmática que la C. puede exigir de su propia validez. Permite un análisis menos prejuiciado de los instrumentos de comprobación y de control de que disponen las C. particulares.

Ciencia, doctrina de la (ingl. *science of science*; franc. *doctrine de la science*; alem. *Wissenschaftslehre*; ital. *dottrina della scienza*). Expresión con la que Fichte designó a "la C. de la C. en general", esto es, la C. que expone de modo sistemático el principio fundamental en el que se apoyan todas las demás ciencias. "Toda posible C. tiene un principio fundamental que no puede ser demostrado en ella, sino que debe ser cierto ya antes de ella. Ahora bien, ¿dónde demostrar este principio fundamental? Sin duda en la C. que debe fundamentar a todas las C. posibles" (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre* ["El concepto de la teoría de la ciencia"], 1794, § 2; trad. ital., pp. 11-12). Fichte identificó la doctrina de la C. con la filosofía y vio su principio fundamental en el Yo.

La expresión es aún hoy usada sobre todo con referencia a Fichte. Todavía B. Bolzano la adoptó como título de una obra, para indicar la doctrina que expone las reglas para la división del campo del saber en las C. particulares y para el aprendizaje del saber mismo (*Wissenschaftslehre*, 1837, I, § 6; cf. IV, §§ 392 *ss.*). Pero para la disciplina que considera las formas o los procedimientos del conocimiento científico se usan con mayor frecuencia las palabras *gnoseología* (*véase*) y *metodología* (*véase*).

Ciencia nueva. Expresión que G. B. Vico aplicó a su obra principal, publicada por vez primera en 1725 y en nuevas ediciones en 1730 y en 1744. El título completo, *Principios de una ciencia nueva en torno a la común naturaleza de las naciones*, nos habla de la intención de la obra. Vico se propuso instaurar una C. que tuviera por finalidad la investigación de las leyes propias del mundo de la historia humana, del mismo modo que la C. natural busca leyes del mundo natural. Vico quiso ser el Bacon del mundo de la historia y se propuso hallar el orden de tal mundo

y expresarlo en leyes. Las notas fundamentales que da de la C. nueva son las siguientes (cf. especialmente *S. N.* de 1744, I, Del método; cf. trad. esp. de la 1ª ed.: *Ciencia nueva*, México, 1941, F. C. E.):

1) la C. nueva es una "teología civil razonada de la providencia divina", o sea la demostración del orden providencial que se va realizando en la sociedad humana a medida que el hombre se levanta de su caída y de su miseria primitiva. Vico opone esta teología *civil* a la teología *física* de la tradición, que demuestra la acción providencial de Dios en la naturaleza;

2) la C. nueva es "una historia de las ideas humanas, sobre la cual parece actuar la metafísica de la mente humana", es, por lo tanto, la determinación del desarrollo intelectual humano desde sus toscos orígenes hasta la "razón toda explicada". En este sentido es también una "crítica filosófica que demuestra el origen de las ideas humanas y su sucesión";

3) en tercer lugar, la C. nueva tiende a describir "una *historia ideal eterna*, por la cual transcurren oportunamente las historias de todas las naciones en sus orígenes, progresos, estados, decadencias y fines". Como tal, la C. nueva es también una C. de los principios de la historia universal y del derecho natural universal;

4) la C. nueva es, por lo demás, una *filosofía de la autoridad*, o sea de la *tradición*, ya que de la tradición deduce las pruebas de hecho (o filológicas) que logran el orden de sucesión de las edades de la historia.

Acerca del concepto de la historia en Vico, *véase* HISTORIA.

Ciencias, clasificación de las (ingl. *classification of sciences*; franc. *classification des sciences*; alem. *Klassifikation der Wissenschaften*; ital. *classificazione delle scienze*). En tanto que una *enciclopedia* (*véase*) es la tentativa de dar un cuadro completo de todas las disciplinas científicas y fijar de modo definitivo sus relaciones de coordinación y subordinación, una clasificación de las C. tiene solamente la intención más modesta de dividirlas en dos o más grupos según la afinidad de sus objetos o de sus instrumentos de investigación. Es obvio que también las enciclopedias de las C. pueden ser consideradas como simples clasificaciones, pero han sido mucho más eficaces en relación al mismo trabajo científico algunas clasificaciones simples presentadas por los filósofos del siglo XIX. La más famosa de todas es la propuesta por Ampère en C. del espíritu o *noológicas* y C. de la naturaleza o *cosmológicas* (*Essai sur la philosophie des sciences*, 1834). Esta clasificación ha sido muy aceptada y a veces adoptada con otros términos, por ejemplo, como distinción entre C. *culturales* (humanistas) y C. *naturales* (Du Bois-Reymond, *Kulturgeschichte und Naturwissenschaften* ["Historia de la cultura y ciencias naturales"], 1878). A su difusión contribuyó sobre todo Dilthey, quien en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883; trad. esp.: *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, 1949, F. C. E.) insistió acerca de la diferencia entre las ciencias que intentan *conocer* causalmente el objeto, que permanece externo, esto es, las C. naturales, y las que, en cambio, tienden a *comprender* al objeto (que es el hombre) y a revivirlo intrínsecamente, o sea las C. del espíritu. A su vez, Windelband distinguió entre C. *nomotéticas*, que intentan descubrir la ley y conciernen a la naturaleza, y C. *ideográficas*, que tienen en cambio como mira lo singular en su forma históricamente determinada y tienen por objeto la historia (*Geschichte und Naturwissenschaften* ["Historia y ciencias de la Naturaleza"], 1894, más tarde en los *Präludien* ["Preludios"]). En forma más lograda, Rickert expresó la misma diferencia, afirmando que las C. de la naturaleza tienen carácter *generalizador* en tanto que las C. del espíritu tienen carácter *individualizador* (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* ["Los límites de la conceptuación naturalista"], 1896-1902, pp. 236 *ss.*). *Véase* HISTORIOGRAFÍA.

Desde otro punto de vista, Comte distinguió dos especies de C. naturales: las C. *abstractas* o generales que tienen por objeto el descubrimiento de las leyes que regulan las diferentes clases de los fenómenos y las C. *concretas*, particulares, descriptivas, que consisten en la aplicación de estas leyes a la

historia efectiva de los diferentes seres existentes (*Cours de phil. positive*, 1830, I, II, § 4). Spencer adoptó esta distinción y a su vez dividió a todas las C. en *abstractas* (lógica formal y matemática), *abstracto-concretas* (mecánica, física, química) y *concretas* (astronomía, mineralogía, geología, biología, psicología, sociología) (*The Classification of the Sciences*, 1864). Wundt simplificó esta clasificación reduciéndola a dos grupos: el de las C. *formales* (lógica y matemática) y el de las C. *reales* (las C. de la naturaleza y del espíritu) (*System der Philosophie*, 1889; trad. esp.: *Fundamentos de la metafísica. Sistema de la filosofía científica*, Madrid, 1913). Poco diferente es la clasificación triple de Ostwald en C. formales, C. físicas y C. biológicas (*Grundriss der Naturphilosophie* ["Bosquejo de filosofía de la naturaleza"], 1908). La distinción entre C. formales y C. reales aún es muy aceptada. R. Carnap ha vuelto a proponerla basándose en que las C. formales contendrían solamente aserciones analíticas y las C. reales o factuales contendrían también aserciones sintéticas (en *Erkenntniss*, ["Conocimiento y error"], 1934, n. 5; nuevamente publicado en *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, pp. 123 *ss.*). Así interpretada, la clasificación deja intacta, como señala Carnap, la unidad de la C., ya que "las C. formales de hecho no tienen objeto y son sistemas de aserciones auxiliares sin objeto y sin contenido" (*Ibid.*, p. 128).

Estas últimas palabras de Carnap se explican teniendo presente que a la distinción entre las diferentes C. no se le puede dar actualmente un carácter absoluto o riguroso. Las siguientes palabras de Von Mises expresan bien el punto de vista más difundido acerca del tema: "Toda división y subdivisión de las C. tiene solamente una importancia práctica y provisional, no es sistemáticamente necesaria y definitiva, o sea que depende de las situaciones externas en las cuales se cumple el trabajo científico y de la fase actual de desarrollo de las disciplinas en particular. Los progresos más decisivos a menudo han tenido origen en la aclaración de problemas que se encuentran en el límite de los sectores hasta ahora tratados separadamente" (*Kleines Lehrbuch des Positivismus* ["Pequeño manual del positivismo"], 1939, V, 7).

Cientificismo, *véase infra* CIENTISMO.

Cientismo (ingl. *scientism*; franc. *scientisme*; ital. *scientismo*). *1)* La actitud propia del que se vale de los métodos y de los procedimientos de la ciencia. Éste es el significado que el término tiene especialmente en inglés (cf. también Le Dantec, *Contre la métaphysique*, 1912, p. 51).

2) La actitud del que da una importancia preponderante a la ciencia, muy por encima de las otras actividades humanas, o considera que no existen límites para la validez y la extensión del conocimiento científico. En este sentido, el término equivale a positivismo, pero con una connotación peyorativa. Dice Bergson: "Nosotros sólo hemos pedido a la ciencia que siguiera siendo científica, que no se envolviera en una metafísica inconsciente, que se presenta entonces a los ignorantes o a los semidoctos bajo la máscara de la ciencia. Durante más de medio siglo este C. ha obstaculizado el camino de la metafísica" (*La pensée et le mouvant*, 1934, 3ª ed., p. 83).

Cifra (alem. *Chiffre*). Es, según Jaspers, "el lenguaje de la trascendencia", o sea el símbolo mediante el cual el ser trascendente puede presentarse a la existencia humana sin adquirir, no obstante, caracteres objetivos y sin entrar a formar parte de la existencia subjetiva (*Phil.*, III, p. 137). Una cosa, una persona, una doctrina, una poesía pueden valer como símbolos o C. de la trascendencia; símbolos y C. son también las *situaciones*-límite (*véase*).

Cinematográfico, mecanismo (franc. *mécanisme cinématographique*). Nombre dado por Bergson al procedimiento del pensamiento con referencia al movimiento; el pensamiento tomaría instantáneas inmóviles en el movimiento y les agregaría un movimiento artificial externo. En este procedimiento se fundaría "la ilusión mecanicista" (*Évol. Créatr.*, cap. IV).

Cínica, filosofía (ingl. *cynicism*; franc. *cynisme*; alem. *Cynismus*; ital. *cinica*). La doctrina de una de las escuelas

socráticas, más precisamente la fundada por Antístenes de Atenas (siglo IV a. c.) en el Gimnasio Cinosargo. Es posible que los cínicos derivaran el nombre de su escuela del de este Gimnasio, o bien, como lo sostienen otros, de su ideal de vida conforme a la simplicidad (y a la desfachatez) de la vida canina. La tesis fundamental del cinismo es que el único fin del hombre es la felicidad y que ésta consiste en la virtud. Fuera de la virtud no existen bienes, y fue característico de los cínicos su desprecio por las comodidades, el bienestar, los placeres y la ostentación del más radical desprecio por las convenciones humanas y, en general, por todo lo que aleja al hombre de la simplicidad natural de la que los animales dan ejemplo. La palabra "cinismo" ha quedado en el lenguaje común para designar precisamente cierta desfachatez o descaro.

Círculo (gr. κύκλῳ, διάλληλος λόγος; lat. *circulus*; ingl. *circle*; franc. *cercle*; alem. *Zirkelbeweiss*; ital. *circolo*). La demostración en círculo o recíproca es, según Aristóteles, la que consiste en deducir de la conclusión y de una de las dos premisas de un silogismo (esta última tomada en la relación de predicación inversa), la otra conclusión del silogismo mismo (*An. Pr.*, II, 5, 57 b *ss.*). Aristóteles admite la plena validez de este procedimiento y establece los límites y las condiciones a propósito de cada figura del silogismo. El C., por lo tanto, no tiene nada que ver con el "C. vicioso" o "petición de principio", que él enumera entre los sofismas *extra dictionem*, o sea, no dependientes de la expresión lingüística, y que consiste en tomar como premisa la proposición que se quiere probar (*El. Sof.*, 5, 167 a 36).

Únicamente los escépticos identificaron las dos cosas y creyeron que no sólo todo silogismo es un C., es decir, una demostración recíproca, sino que es un *C. vicioso*, una petición de principio. Adoptaron en este sentido la palabra *diallele*, y la enumeraron entre los *tropos*, o sea entre los modos de suspender el juicio. Sexto Empírico atribuye este tropo a los que denomina "los escépticos más recientes", entre los que incluye a los discípulos de Agripa: "Nace el dialele cuando lo que debe ser confirmado sobre la cosa investigada tiene necesidad, a su vez, de ser encontrado por medio de la cosa investigada" (*Hip. Pirr.*, I, 169; cf. Dióg. L., IX, 89). A su vez, Sexto Empírico cree que todo silogismo es una petición de principio ya que siempre predomina la premisa mayor, por ejemplo, "Todos los hombres son mortales" presupone la conclusión "Sócrates es mortal" como ya comprobada (*Hip. Pirr.*, II, 195 *ss.*). Esta crítica olvida un punto fundamental de la lógica aristotélica, o sea que las premisas del silogismo no se han establecido por inducción, sino que expresan la causa o sustancia necesaria de las cosas. Por ejemplo, cuando se dice "Todos los hombres son mortales" no se expresa la observación de que A, B, C sean mortales, sino un carácter que pertenece a la sustancia o esencia necesaria del hombre y que, por lo tanto, es la causa o razón de ser de la conclusión.

El C. es tomado a menudo como signo de la incapacidad de demostrar. Hegel observó, sin embargo, que "La filosofía forma un C.", ya que cada una de sus partes debe iniciar algo indemostrado, que a su vez es resultado de alguna otra parte de ella misma (*Fil. del derecho*, § 2, Apéndice). A su vez Rosmini (*Logica*, 1854, p. 274 n) habló de un "C. sólido", en el cual el conocimiento de la parte supone el conocimiento del todo y a la inversa. Y Gentile, volviendo a tales ejemplos, cree que el C. —tal como Sexto Empírico lo demostró respecto al silogismo— es la característica propia del "pensamiento pensado", esto es, del pensamiento como objeto de sí mismo. "Este C. —dice—, que ha sido siempre el espantajo del pensamiento, será, más bien es, la muerte del pensamiento pensante; pero es la vida, la misma ley fundamental del pensamiento pensado, sin la cual es imposible concebir al pensamiento pensante" (*Log.*, I, parte II, VI, § 3).

Círculo de Viena (ingl. *Vienna Circle*; franc. *Cercle de Vienne*; alem. *Wiener Kreis*; ital. *Circulo di Vienna*). Se da este nombre al grupo de filósofos y científicos que se reunió en torno a Moritz Schlick, profesor de la Universidad de Viena, entre 1929 y 1937, grupo

que comprendía, entre otros, a Kurt Gödel, Philip Franck, Friedrich Waissmann, Otto Neurath y Rudolf Carnap. Con el C. de Viena se relacionaba el grupo de Berlín, cuyas cabezas visibles más importantes fueron Hans Reichenbach y Richard von Mises. La revista *Erkenntniss*, publicada de 1930 a 1937 y dirigida por Carnap y Reichenbach, fue el órgano de esta corriente. Al disolverse el grupo, con la iniciación de las persecuciones raciales (1938), sus miembros se dirigieron casi en su totalidad a los Estados Unidos, donde continuaron fructíferamente su actividad. Uno de los inspiradores del C. de Viena fue Ludwig Wittgenstein. Sobre las ideas filosóficas sostenidas por el C. de Viena, cuya dirección fue antimetafísica y empirista, *véase* EMPIRISMO LÓGICO. Para ulteriores noticias acerca de este punto, cf. BARONE, *Il neopositivismo logico,* Turín, 1953.

Cirenaicos. Nombre dado a una de las escuelas socráticas, fundada por Aristipo de Cirene (siglo IV a. C.) y a la que pertenecían Teodoro el Ateo, Hegesías el Abogado de la Muerte y otros. El interés de los cirenaicos se dirigía, como el de los cínicos, preferentemente a la moral. Colocaban el criterio de la verdad en la sensación y el criterio del bien en el placer. La finalidad del hombre es, en efecto, el placer, y la felicidad no es otra cosa que "el sistema de los placeres" pasados, presen y futuros. La conclusión de esta actitud es el consejo de pensar en el hoy, o sea, en el hoy con referencia al momento en el cual cada uno obra o piensa, dada la radical incertidumbre del futuro. Hegesías dedujo de este punto de vista consecuencias pesimistas, afirmando que la vida es indiferente para el hombre sabio. Cf. las fuentes recogidas en G. Giannantoni, *I Cirenaici,* Florencia, 1958.

Civilización (ingl. *civilization*; franc. *civilisation*; alem. *Zivilisation*; ital. *civiltà*). En el uso común, este término designa las formas más altas de la vida de un pueblo y, por lo tanto, la religión, el arte, la ciencia, etc., que se consideran como señales particularmente claras del grado de formación humana o espiritual lograda por ese pueblo. En otro orden se habla de "C. de la técnica", expresión cuya misma especificación implica que no se trata de la "C." sin adjetivos. Es evidente que esta noción se funda en la preferencia que se da a determinados valores. En primer lugar se prefieren determinadas formas particulares de actividad o de experiencia humana, y en segundo lugar se prefieren los grupos humanos en los que tales formas de experiencia y de actividad aparecen más favorablemente. Así, no hay duda de que, desde el punto de vista de la noción expuesta, la única verdadera y propia forma de C. es la del Occidente cristiano, porque sólo entre los pueblos del Occidente cristiano han gozado la religión, el arte y el "saber desinteresado" de la ciencia del más relevante favor, salvo periodos relativamente breves.

El historicismo relativista y particularmente la obra de Spengler han resquebrajado el conjunto de certidumbres en las que se apoyaba tal noción. Si bien Spengler ha visto en la civilización la forma más alta y madura de una cultura determinada, también ha visto en ella el principio de su fin y ha mostrado que la cultura no es única y que todas las culturas nacen, crecen y mueren como organismos vivos. A su obra se debe la generalización del concepto de cultura y, también por lo tanto, del concepto de C. que sería una fase determinada de la cultura misma. Así entró en crisis la noción de C., fundada sobre una determinada jerarquía de valores. El nombre de C. ha comenzado a usarse en plural. Así lo hace, por ejemplo, Toynbee, que lo opone al de "sociedad primitiva" para indicar las sociedades que han constituido o constituyen mundos culturales relativamente autónomos. Toynbee enumera diferencias puramente extrínsecas entre C. y sociedades primitivas. El número de C. conocidas es exiguo; Toynbee mismo enumera veintiuna. El número de sociedades conocidas es grande: en 1915 L. T. Hobhouse y otros enumeraron seiscientas cincuenta. Las sociedades primitivas están restringidas en cuanto al número de sus miembros y a su extensión geográfica, y tienen una vida breve, a menudo violentamente tronchada. Las C., en cambio, son extensas y perdurables; en una palabra, las dos

especies se relacionan entre sí como los elefantes con los conejos (Toynbee, *Study of History*, I, C, III, a).

En realidad, tanto el significado de la palabra C. como el de la palabra cultura se van generalizando cada vez más y al igual que la cultura, la C. ha sido definida como un "sistema históricamente derivado de proyectos de vida explícitos e implícitos, que tienden a ser compartidos por todos los miembros de un grupo o por los especialmente calificados" (R. Linton, *The Science of Man*, Nueva York, 1952, 7ª ed., p. 98; cf. también *The study of man*; trad. esp.: *Estudio del hombre*, México, 1961, F. C. E.), así la C. debe ser definida como el aspecto tecnológico-simbólico de una cultura determinada. En este sentido generalizado, los dos términos, C. y cultura, pueden ser aplicados a los pueblos y a los grupos humanos más dispares. La C. constituye, se puede decir, el *armamento*, o sea el conjunto de instrumentos de que dispone una cultura para conservarse, para afrontar los casos imprevistos de situaciones nuevas y peligrosas, para superar las crisis y para renovarse y progresar. Si puede entenderse una cultura (según el esquema de Toynbee) como la "respuesta" dada por un grupo de hombres al "desafío" que les plantean las particulares condiciones de la realidad biológica, física, social, en que llegan a encontrarse, se puede decir que una "C." es el conjunto de armas que una cultura fabrica para afrontar el "desafío". Estas armas están constituidas, en primer lugar, por las *técnicas*, que van desde las más simples y elementales del trabajo manual y primitivo a las más complejas de las ciencias y de las artes; y en segundo lugar, por las formas *simbólicas*, o sea del conocimiento, del arte, de la moralidad, de la religión, de la filosofía, que condicionan y al mismo tiempo son condicionadas por estas técnicas. El entrecruzamiento y las combinaciones de las técnicas y de las formas simbólicas (o espirituales), que pueden considerarse a su vez, bajo este aspecto, como *otras* técnicas, sirve de base a las instituciones económicas, jurídicas, políticas, religiosas, educativas, etc., en las que se piensa por lo común al hablar de C. o de civilización. En realidad el uso científico (o sea objetivo y neutral) de esta palabra (uso indispensable para el estudio y comprensión de las múltiples C. dispares de las que tenemos recuerdo histórico, y de las múltiples fases diferentes que cada una de ellas ha atravesado y atraviesa), exige que se incluyan en el concepto de C. solamente las características generales y formales de los instrumentos que el concepto designa, prescindiendo de toda referencia a un sistema de valores (como podrían ser los de la C. cristiana u occidental y de la C. islámica, etc.). Es necesario entonces, en primer lugar, tener en cuenta la *eficiencia de las armas* que una C. pone a disposición de la cultura a la que pertenece, para su conservación y progreso ulteriores. Y es evidente que debido a la mutación incesante de las condiciones que una cultura debe afrontar, y la imprevisibilidad de estas mutaciones, las *posibilidades de éxito* de los instrumentos técnico-simbólicos que constituyen una determinada civilización o una fase de ella, no dependen de la *figura* particular que hayan adquirido en esta fase (aun en el caso de que esta figura haya permitido su buen éxito), sino más bien de su capacidad de autocorrección, esto es, de su adaptabilidad a circunstancias siempre nuevas y variables. Esto quiere decir que las posibilidades de éxito de tales instrumentos dependen esencialmente de las reglas metodológicas que prescriben y dirigen su adaptación a circunstancias o hechos diferentes y dispares, permitiendo, en cada ocasión, estructurarlos oportunamente a favor de tales circunstancias o hechos con el objeto de mantener y aumentar la eficacia. Desde este punto de vista, la presencia activa y operante en todos los campos de la metodología de la investigación científica —en el sentido más extenso, *que incluye el conocimiento de las limitaciones o de las insuficiencias de esta metodología en toda su fase histórica*— es el índice objetivo que mide el grado de C., o sea la potencia del armamento de que dispone una cultura para su propia conservación y progreso. *Véase* CULTURA.

Claridad y distinción (ingl. *clearness and distinctness*; franc. *clarté et distinction*; alem. *Klarheit und Deutlichkeit*;

ital. *chiarezza e distinzione*). Los dos grados de la evidencia, en el sentido subjetivo, tal como se la ha entendido a partir de Descartes. Dice Descartes: "Llamo clara a la percepción presente y manifiesta en el espíritu del que le presta atención, del mismo modo que denominamos claras a las cosas que tenemos presentes ante el ojo que las mira." En cambio, se denomina distinta la percepción que "siendo clara, se encuentra desunida y separada de todas las otras cosas, al punto de no contener absolutamente en sí cosa alguna fuera de lo que es claro" (*Princ. Phil.*, I, 45). Esta distinción cartesiana no es muy precisa, por lo menos en lo que se refiere al concepto de distinción, y Locke no la precisa más al reproducirla (*Essay*, II, 29, § 4). Leibniz, en cambio, sí lo hace, al considerar *clara* la noción que permite discernir a la cosa representada y oscura a la que no lo consiente, como cuando recordamos una flor o un animal que hemos visto, pero no lo bastante como para distinguirlo de los demás y reconocerlo. La distinción es, en cambio, un grado muy superior de evidencia y, en general, un grado que pertenece específicamente a la evidencia racional. En efecto, es *confusa* una noción que no permite distinguir sus notas constitutivas y, por ejemplo, los olores, los sabores, los colores, aun cuando puedan ser claramente reconocidos, no pueden ser descritos y definidos *basándonos* en sus rasgos constitutivos y tan es así que a un ciego no podemos explicarle qué es el color. En cambio, las nociones *distintas* son aquellas que nos permiten obtener la definición nominal de sus rasgos, es decir, la enumeración de sus notas suficientes. Así, el conocimiento que del oro tiene un químico es un conocimiento distinto. El conocimiento distinto es indefinible sólo cuando es primario, es decir, no derivable de otros (*Op.*, ed. Erdmann, p. 79). La distinción así establecida por Leibniz es muy importante, porque es la distinción misma entre el conocimiento sensible y el conocimiento racional. El conocimiento sensible puede llegar a la C., pero es siempre confuso; el conocimiento racional es el conocimiento distinto. La filosofía alemana, desde Leibniz a Kant, conservó esta distinción y Kant mismo la acepta, aunque no la crea suficiente para establecer la diferencia entre el conocimiento sensible y el conocimiento racional. Dice: "La conciencia de las propias representaciones, cuando basta para diferenciar un objeto de otros, se denomina *claridad*. La conciencia que aclara la composición de las representaciones se denomina, en cambio, *distinción*. Solamente esta última puede hacer que una suma de representaciones resulte un *conocimiento* en el que se piense el orden de la multiplicidad" (*Antr.*, I, § 6).

Esta doctrina de la diferencia entre C. y distinción como grados de la evidencia, no ha conservado la misma importancia en la filosofía contemporánea, que ha vuelto al antiguo concepto objetivista de la evidencia. Sin embargo, actualmente Husserl se ha valido del concepto de C. para definir la conciencia, a la que le es dado el objeto "pura y totalmente como es en sí mismo... En el caso de la plena oscuridad, polo opuesto de la plena C., no llega a darse absolutamente nada, siendo la conciencia una conciencia oscura, ya que no intuye nada, en que ya no se 'da' nada en el sentido propio del término" (*Ideen*, I, § 67).

Clarificación, *véase* ACLARACIÓN.

Clase (ingl. *class*; franc. *classe*; alem. *Klasse*; ital. *classe*). En sentido sociológico, corresponde a lo que los antiguos denominaban "parte de la ciudad" y designa a un grupo de ciudadanos definidos por la naturaleza de la función que cumplen en la vida social y por la medida de las ventajas que de tal función obtienen. Platón admitía tres C., o para decirlo mejor, tres partes de su ciudad ideal: la de los gobernantes o filósofos, la de los guerreros y la de los agricultores y artesanos, y confiaba a la primera de ellas el deber de asignar a los individuos una u otra C. (*Rep.*, III, 412 b *ss.*). Aristóteles enumera ocho C.: agricultores, artesanos, comerciantes, siervos agricultores, guerreros, jueces, ricos y magistrados (*Pol.*, IV, 4, 1290 b 37). Pero si se tiene presente lo que dice acerca del trabajo manual (*véase* BANAUSÍA), se puede decir que, en realidad, Aristóteles considera sólo dos clases —aparte de la de los esclavos, es decir, los "instrumentos

animados" (*véase* SIERVO Y AMO)—, los constreñidos al trabajo manual y los que se han liberado de tal necesidad. "La mejor constitución —dice Aristóteles— nunca admitirá en el gobierno de los ciudadanos a un artesano. Pero si éste es ya ciudadano, debemos atribuir las virtudes del ciudadano no a todos indistintamente, ya que para ello casi bastaría la condición de hombre libre, sino sólo a los que no están obligados a dedicarse a los trabajos necesarios para las necesidades diarias" (*Ibid.*, III, 5, 1278 a 8).

La noción de C. se acentúa fuertemente en el siglo XVIII por obra de la Revolución francesa y de todo el movimiento cultural que la promovió y la acompañó. En filosofía adquiere importancia sólo por la obra de Hegel que cree que la división de las C. obedece a una articulación necesaria de la sociedad civil, debida sea a una inmediata base particular, es decir, al capital, sea a la actitud de los individuos, a su vez condicionada por el capital, sea, por fin, a circunstancias contingentes debidas a la diversidad de las disposiciones y de las necesidades materiales y espirituales (*Fil. del derecho*, § 200). Hegel atribuyó a las C. la función de mediación entre el gobierno y el pueblo; su determinación, dice, exige en ellas tanto el sentido y el sentimiento del Estado y del gobierno, como el de los intereses de los círculos particulares y de los individuos (*Ibid.*, § 302). El concepto de C. elaborado por Hegel fue utilizado por Marx como fundamento de su doctrina de la lucha de clases. En el rigor de la verdad, ya los economistas ingleses Malthus y Ricardo habían reconocido la posibilidad de oposición entre las C. como consecuencia del funcionamiento de las leyes económicas. Marx acepta de estos economistas el concepto del fundamento económico de la lucha de C., y de Hegel el carácter necesario (esto es, históricamente necesario, para toda sociedad no comunista) de la división en C. En una carta de 1852 expresa así su pensamiento: "*1)* La existencia de las C. está simplemente ligada a fases históricas particulares del desarrollo productivo; *2)* La lucha de C. conduce inevitablemente a la dictadura del proletariado; *3)* Esta dictadura misma no constituye más que el paso a la abolición de todas las C. y a la sociedad sin C." (*Marx-Engels Correspondence*, p. 57). La C. tiene para Marx esa especie de sólida unidad sustancial que Hegel atribuía al espíritu de un pueblo (*Volksgeist*), es decir, obra en la historia como una unidad y subordina al individuo que cuenta únicamente como miembro de su C., que le proporciona sus modos de pensar y de vivir, sus sentimientos y sus ilusiones.

Esta rigidez del concepto de C., que hace de ella una sustancia única y necesaria, se ha mantenido en la ideología comunista y es, más que un concepto científico, un instrumento de lucha política. Un concepto, condicionado él mismo por una particular situación histórica: la del advenimiento del industrialismo que parecía dividir a la humanidad en dos C. hostiles, cuya intercomunicación parece difícil, la de los capitalistas (o de los gobernantes del Estado colectivista) y la de los trabajadores. Pero tal concepto rígido de C. no se presta para comprender las situaciones que se presentan en las sociedades en las que el proceso de industrialización ha superado sus fases iniciales.

Clase (ingl. *class*; franc. *classe*; alem. *Klasse*; ital. *classe*). Si bien el concepto de "C." fue afrontado en el pensamiento lógico medieval, el término no entra en uso hasta el siglo XIX, especialmente por obra de los lógicos ingleses, como Hamilton, Jevons, Venn, etc., preocupados por el problema de la *cuantificación* de la lógica. "C." es introducida entonces para designar la *extensión* de un término, o sea el conjunto de los individuos que caen bajo una misma denominación. Por ello, como ha demostrado Russell, seguido por la mayor parte de los lógicos, es necesario distinguir el concepto *lógico* de "C." del concepto *matemático* de "*conjunto*" (*véase*), en cuanto la primera es definida mediante un *concepto-clase* (*véase*) que no es necesario al segundo.

G. P.

Clase elegida, *véase* ÉLITE.

Clásico (lat. *classicus*; ingl. *classic*; franc. *classique*; alem. *klassische*; ital. *classico*). La latinidad tardía aplicó

este adjetivo a lo excelente en su clase o que pertenece a una clase excelente (especialmente a la clase militar). Aulo Gelio (*Noct. Att.*, XIX, 8, 15) oponía el escritor C. al escritor "proletario" (*proletarius*). Pero la difusión de la palabra para designar un modo o estilo particularmente excelente —y propio de los antiguos— en el arte y en la vida se debe al romanticismo, que gustó de definirse y entenderse especialmente en relación con el "clasicismo". Según Hegel, lo clásico se define por la completa unificación entre el contenido ideal y la forma sensible. El ideal del arte encuentra en el arte C. su realización perfecta: la forma sensible ha sido transfigurada, sustraída a la finitud y conformada perfectamente a la infinitud del Concepto, o sea al Espíritu consciente de sí. Sucede así porque en el arte C. la Idea infinita ha encontrado la forma ideal para expresarse, es decir, la figura humana. Sin embargo, el defecto del arte C. es el de ser arte, arte en su totalidad, pero nada más. Frente a él, el arte romántico-cristiano se alza a un nivel superior porque en él la unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana (o sea de lo infinito y de lo finito) es consciente de sí y, por lo tanto, no se expresa ya en una forma externa, sino en una expresión interiorizada y espiritualizada. En el arte romántico la belleza no es ya corpórea y exterior, sino puramente espiritual porque es la belleza de la interioridad como tal, de la subjetividad infinita en sí misma (*Vorlesungen über die Aesthetik* ["Lecciones sobre estética"], ed. Glockner, II, pp. 109 *ss.*). De estas notas hegelianas, repetidas en forma poco diferente por numerosos escritores del periodo romántico, nació el ideal convencional del clasicismo como medida, equilibrio, serenidad y armonía, contra el cual se levanta la distinción de Nietzsche entre espíritu apolíneo y espíritu dionisiaco (*véase* APOLÍNEO-DIONISIACO), como primera reacción. Cf. los artículos de Tatarkiewicz y otros en la *Revue Internationale de Philosophie*, 1958, 1 (n. 43).

Clasificación (ingl. *classification*; franc. *classification*; alem. *Klassification*; ital. *classificazione*). La operación que consiste en repartir un conjunto de objetos (cualesquiera que sean) en clases coordinadas o subordinadas, utilizando criterios oportunamente elegidos. Ya que el concepto de clase es generalísimo y comprende todos y cada uno de los conceptos bajo el aspecto de la extensión, la operación de C. es igualmente muy general y puede comprender cualquier procedimiento de división, distinción, ordenamiento, coordinación, jerarquización, etc. Debido a este carácter general, que le quita en gran parte el carácter individualizador, los lógicos contemporáneos no le prestan ya la atención que recibió de los lógicos del siglo XIX (cf., por ejemplo, Stuart Mill, *Logic*, I, 7; IV, 7).

Clasificación de las ciencias, *véase* CIENCIAS, CLASIFICACIÓN DE LAS.

Clasificación de los juicios, *véase* JUICIOS, CLASIFICACIÓN DE LOS.

Clavis Aurea. Nombre dado al método de interpretación de las Sagradas Escrituras, defendido por Flacius y otros autores de las *Centurias de Magdeburgo* (1559-73), método que consistía en explicar cada pasaje por medio del sentido total de la Escritura.

Clavis Universalis. Este término fue usado en los siglos XVI y XVII para referirse a la técnica de la memoria y de la invención, que tiene su precedente más ilustre en el *Ars magna* de Lulio y su mayor florecimiento en la *Característica universal* de Leibniz (cf. Paolo Rossi, *Clavis universalis*, 1960). *Véanse* CARACTERÍSTICA; COMBINATORIA, ARTE MNEMOTECNIA.

Clinamen, *véase* DECLINACIÓN.

Cocodrilo, dilema del, *véase* DILEMA.

Coexistencia, *véase* "SER AHÍ CON".

Cogito. Forma abreviada de la expresión cartesiana "*Cogito ergo sum*" (*Discours*, IV; *Méd.*, II, 6) que expresa la autoevidencia existencial del sujeto pensante, esto es, la certeza que el sujeto pensante tiene de su existencia en cuanto tal. Se trata de un movimiento del pensamiento que se ha presentado en diferentes oportunidades a través de la historia, así fuera para fines distintos. San Agustín se valió de él para refutar

el escepticismo académico, es decir, para demostrar que no es posible mantenerse en la duda o en la suspensión del asentimiento. El que duda de la verdad está cierto de dudar, es decir, de vivir y de pensar; obtiene en la duda misma, por lo tanto, la certidumbre que lo lleva a la verdad (*Contra Acad.*, III, 11; *De Trin.*, X, 10; *Solil.*, II, 1). La misma actitud de pensamiento pasa de San Agustín a algunos escolásticos, Santo Tomás, por ejemplo: "Nadie —dice— puede pensar con asentimiento [o sea creer] que no existe, porque en cuanto piensa algo, percibe que existe" (*De ver.*, q. 10, a. 12, ad. 7). El principio cartesiano fue adoptado al mismo tiempo por Campanella (*Met.*, I, 2, 1). Aun cuando este movimiento de pensamiento haya servido a fines diferentes (San Agustín lo utiliza para demostrar la trascendencia de la Verdad [que es Dios mismo] y la presencia de ella en el alma humana; Campanella para demostrar la prioridad de una "noción innata en sí" sobre toda otra especie de conocimiento, y Descartes para justificar su método de la evidencia) y su preciso significado sea, por lo tanto, diferente de un filósofo a otro, pocas veces se ha dudado de su validez general. Para toda filosofía que apele a la *conciencia* (*véase*) como instrumento de la investigación filosófica, el C. tiene que parecerle indubitable, ya que en realidad no es más que la formulación del postulado metódico de una filosofía semejante. Pero también filosofías que no reconocen tal postulado hacen uso del C. y lo consideran válido. Por ejemplo, Locke ve en él "el grado más alto de certidumbre" (*Essay*, IV, 9, 3). Y así lo considera Kant, para quien es la misma *apercepción pura* (*véase*) o conciencia reflexiva. Husserl utiliza explícitamente el C. como punto de partida de su filosofía (*Ideen*, I, § 46; *Méd. cart.*, § 1) y recurre a él de continuo en el curso de su análisis, considerándolo como la estructura misma de la vivencia (*Erlebniss*) o conciencia. Aun Heidegger no pone en duda la validez del C. aunque reproche a Kant haber hecho retroceder al yo a encerrarse en un "sujeto lógico", aislado, "sujeto que acompaña a las representaciones de un modo ontológicamente por completo indeterminado" (*Sein und Zeit*, § 64; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.).

Frente a una aceptación tan amplia, las críticas han resultado muy escasas. Se puede pensar en la crítica de Vico, pero es fácil comprobar que no es, en verdad, una crítica del C. Vico niega que la "conciencia" del propio ser pueda constituir la "ciencia" de él, o por lo menos el principio de esta ciencia. La ciencia, en efecto, es conocimiento de causa y el C. cartesiano sería principio de ciencia sólo en el caso de que la conciencia fuera la causa de la existencia (*De antiquissima Italorum sapientia*, I, 3). Pero con esto Vico no niega que el C. sea una certidumbre válida, se preocupa más bien de corregirlo, afirmando que Descartes habría debido decir no "yo pienso, luego soy" sino "yo pienso, luego existo" (*Primera respuesta al Diario de los literatos*, 3). La crítica de Kierkegaard se dirige al alcance del C. cartesiano más que a su validez: "El principio de Descartes 'yo pienso, luego soy' es, a la luz de la lógica, un juego de palabras, porque tal 'yo soy' no significa lógicamente sino que 'yo soy pensante' o bien 'yo pienso' " (*Diario*, V, A. 30). En otros términos, según Kierkegaard, la proposición cartesiana es puramente tautológica, ya que su supuesto es la identidad de la existencia con el pensamiento. Sin embargo, una tautología es una proposición válida. En 1868, Peirce respondía negativamente a la cuestión de "si tenemos una autoconciencia intuitiva', en la que la palabra autoconciencia significaba "conocimiento de la propia existencia". Peirce no se enfrentaba a la validez del C., pero con pruebas psicológicas e históricas creía poder concluir que "no hay necesidad de suponer una autoconciencia intuitiva, desde el momento en que la autoconciencia puede fácilmente ser el resultado de una inferencia" (*Coll. Pap.*, 5.263). Pero tampoco ésta es, propiamente hablando, una crítica del C. Por lo tanto, la crítica más simple y decisiva a esta noción es la de Nietzsche: " 'Se piensa, luego hay algo que piensa': a esto se reduce la argumentación de Descartes. Pero esto significa sólo aceptar como verdadera *a priori* nuestra idea de sustancia. Decir que cuando se piensa es necesario que haya algo

que piense' es simplemente la formulación de la costumbre gramatical que a la acción agrega un actor. Brevemente, aquí no se hace más que formular un postulado lógico-metafísico, en lugar de contentarse con verificarlo... Si se reduce la proposición a esto: 'Se piensa, por lo tanto hay pensamientos', resulta una simple tautología y la 'realidad del pensamiento' queda fuera de la cuestión, ya que en esta forma se nos ha llevado a reconocer la 'apariencia' del pensamiento. Pero Descartes quería que el pensamiento no fuera una realidad aparente, sino que fuera un en sí" (*Wille zur Macht*, ed. 1901, § 260; trad. esp.: *La voluntad de dominio*, Madrid, 1932). Estas consideraciones de Nietzsche constituyen una crítica al principio del C., que muchos filósofos contemporáneos aceptarían. A ella, en efecto, hace explícita referencia Carnap, que la repite sustancialmente. "La existencia del yo —dice— no es un originario estado de hecho del dato. Del C. no resulta el *sum*; de 'Yo soy consciente' no resulta yo soy, sino solamente que hay una experiencia consciente, una vivencia (*Erlebniss*). El yo no pertenece a la expresión de las vivencias fundamentales, sino que se constituye más tarde, esencialmente con el fin de delimitar su ámbito del ámbito del otro... En lugar de la expresión de Descartes habría que poner esta otra: '*Esta* experiencia consciente; por lo tanto hay una experiencia consciente', pero esto sería una pura tautología" (*Der Logische Aufbau der Welt* ["La estructura lógica del mundo"], 1928, § 163).

Digamos, sin embargo, que esta crítica está bien lejos de ser compartida por los mismos empiristas lógicos, y Ayer, por ejemplo, confirma sustancialmente la validez del principio cartesiano como verdad lógica, aun limitando sus proyecciones. "Si alguien pretende saber que existe y que es consciente, su pretensión debe ser válida simplemente porque el ser válida es una condición de su ser formulada" (*Problem of Knowledge* ["El problema del conocimiento"], 1956, p. 53). La posición de Nietzsche acerca de este punto era más radical y, probablemente, más correcta. *Véase* CONCIENCIA.

Coherencia (ingl. *coherence*; franc. *cohérence*; alem. *Zusammenhang*; ital. *coerenza*). *1)* El orden, la relación, la armonía de un sistema de conocimiento. En este sentido Kant atribuía a los conocimientos *a priori* la tarea de poner orden y C. en las representaciones sensibles (*Crít. R. Pura*, 1ª ed., Introd., § I). En tal sentido, la C. ha sido considerada por algunos idealistas ingleses como criterio de la verdad. Según Bradley, por ejemplo, la realidad es una Conciencia absoluta que abraza, en forma de C. armoniosa, la totalidad múltiple, dispersa y contradictoria de la apariencia sensible (*Appearance and Reality*, 2ª ed., 1902, pp. 143 *ss.*). La C. en este sentido es mucho más que la simple *compatibilidad* (*véase*) entre los elementos de un sistema; implica, en efecto, no sólo la ausencia de la contradicción, sino también la presencia de relaciones positivas que establecen una armonía entre los elementos del sistema. En esta acepción el término no tiene significado lógico.

2) Lo mismo que compatibilidad. Este significado se toma frecuentemente del término italiano y del término francés, ya que en estas lenguas el vocablo compatibilidad no se presta como expresión del carácter del sistema privado de contradicciones y designa, más bien, el carácter de no contradicción recíproca de los enunciados.

Coincidentia oppositorum. Expresión usada por primera vez por Nicolás de Cusa para hablar de la trascendencia y la infinitud de Dios, el cual sería C. de lo máximo y de lo mínimo, del todo y de la nada, del crear y de lo creado, de la complicación y de la explicación, en un sentido que no puede ser entendido ni aprehendido por el hombre (*De docta ignor.*, I, 4; *De coniecturis*, II, 1). En el mismo sentido, usaron la expresión Reuchlin (*De arte cabalistica*, 1517) y Giordano Bruno, la utilizó para definir al universo, que identifica con Dios. El universo "comprende todas las contradicciones inherentes a su ser en unidad y conveniencia" (cf. *Della causa*).

Colectivismo (ingl. *collectivism*; franc. *collectivisme*; alem. *Kollectivismus*; ital. *collettivismo*). *1)* Este término fue

acuñado en la segunda mitad del siglo XIX y aplicado al socialismo no estatal frente al estatal. En este sentido, fueron colectivistas los socialistas reformistas de la pre-guerra y es colectivista el laborismo inglés, en cuanto quiere una sociedad sin desequilibrios de clase, o sea colectivizada, pero no controlada por la fuerza de una *élite* privilegiada que goce de un nivel de vida radicalmente diferente al de la población.

2) En sentido más amplio, se entiende por C. toda doctrina política que se oponga al individualismo y que, en particular, sostenga la abolición de la propiedad privada y la colectivización de los medios de producción. En este sentido son colectivistas tanto el socialismo como el comunismo, en todas sus formas.

Coligación (ingl. *colligation*; franc. *colligation*; alem. *Kolligation*; ital. *colligazione*). Operación descriptiva invocada por Whewell (*Novum organum renovatum*, 1840, II, caps. 1 y 4) para explicar el modo por el cual se pueden recoger cierto número de particulares en una sola proposición. Stuart Mill (*Logic*, III, 2, 4) adoptó esta noción ligándola a la de inducción. "La afirmación de que los planetas se mueven en órbitas elípticas fue un modo de representar hechos observados, por lo tanto una C.; la afirmación de que son atraídos hacia el sol es la afirmación de un hecho nuevo, inferido por inducción." La palabra ha caído en desuso en la lógica contemporánea.

Combinatoria, arte (lat. *Ars combinatoria*). Leibniz da este nombre al proyecto, o mejor al ideal, de una ciencia que partiendo de una *characteristica universalis* (*véase* CARACTERÍSTICA), o sea de un lenguaje simbólico que asignara un signo a toda idea primitiva, combinara estos signos primitivos de todos los modos posibles, obteniendo así todas las ideas posibles. El proyecto, en parte fruto de las ideas expuestas por R. Lulio en su *Ars Magna,* ya había seducido a muchos pensadores de los siglos XVI y XVII (Agripa de Nettesheim, A. Kircher, P. Gassendi, G. Dalgarno, entre otros) y fue parcialmente cultivado también por continuadores de Leibniz, como Wolff y Lambert. G. P.

Cómico (gr. γελοῖον; lat. *comicus*; ingl. *comic*; franc. *comique*; alem. *komisch*; ital. *comico*). Lo que hace reír, o la posibilidad de hacer reír, por la solución imprevista de una tensión o de un contraste La más antigua definición de C. es la de Aristóteles, que lo consideró como "algo equivocado o feo que no procura ni dolor ni daño" (*Poét.*, 5, 1449 a 32 *ss.*). Lo "equivocado" como carácter de lo C. significa el carácter imprevisto, y por tanto no razonable, de la solución, que lo C. presenta, de un contraste o de una situación de tensión. Fstas anotaciones han perdurado sustancialmente a lo largo de la historia de la filosofía. Hobbes insistió acerca del carácter inesperado de lo C. y lo relacionó con la conciencia de la propia superioridad (*De homine*, XII, § 7). Kant reduce lo C. a la tensión y, por lo tanto, a la solución inesperada: "En todo aquello que es capaz de excitar una viva explosión de risa, debe haber algo absurdo (en lo que, en consecuencia, el entendimiento por sí mismo no puede encontrar placer alguno). La risa es una afección que resulta de una expectativa en tensión, que de repente se resuelve en nada. Justamente esta resolución, que por cierto no tiene nada que pueda regocijar al entendimiento, alegra por un instante con mucha vivacidad" (*Crít. del Juicio*, § 54). La Ilustración vio en lo C. y en la risa que lo expresa, un correctivo contra el fanatismo a la par que la manifestación del "buen humor" que Shaftesbury consideraba como el mejor correctivo del fanatismo mismo (*Letter on Enthusiasm*, II). Hegel, en cambio, lo consideraba como la expresión de una posesión satisfecha de la verdad, de la seguridad que se tiene al sentirse fuera de las contradicciones y de no hallarse en una situación cruel y desgraciada. Lo identificaba, en otros términos, con la felicidad segura de sí, que puede, por lo tanto, soportar también el descalabro de sus proyectos. Y en esto lo distinguía de lo simplemente risible, en lo que veía "la contradicción por la cual la acción se destruye por sí y la finalidad se anula realizándose" (*Vorlesungen über Aesthetik* ["Lecciones sobre estética], ed. Glockner, III, p. 534). Esta noción hegeliana de lo C. es, sin embargo, una idealización ro-

mántica del fenómeno más que un análisis del mismo; es la exageración de ese sentimiento de superioridad que ya Aristóteles notó en lo C. al considerar la comedia como "imitación de hombres innobles" (*Poét.*, 5, 1448, 32). La noción tradicional de lo C. se confirma nuevamente con el análisis que de ella ha hecho Bergson (*Le rire*, 1900), noción que sigue siendo la más rica y precisa. Bergson anota que lo C. se produce cuando un cuerpo humano hace pensar en un simple mecanismo o cuando el cuerpo toma ventaja al alma, la forma sobrepasa a la sustancia y la letra al espíritu; o cuando la persona nos da la impresión de una cosa; casos, todos ellos, en los cuales lo C. es puesto en una expectativa que al traer una solución imprevista provoca desengaño y, como habría dicho Aristóteles, equivocación. Del mismo modo, lo C. de las situaciones y de las expresiones, que resulta cuando una situación puede interpretarse de dos maneras diferentes o por lo equívoco de las expresiones verbales, es, precisamente por ello y en todo momento, una equivocación, una solución irracional dada a una expectativa de solución. Bergson también atribuye a lo C. un poder educativo y correctivo. "Lo rígido, lo terminado, el mecanismo en oposición a lo ágil, a lo perennemente mutable para el ser viviente, la distracción en oposición a la previsión, en fin, el automatismo en oposición a la actividad libre, he aquí lo que la risa subraya y quisiera corregir" (*Ibid.*, cap. II, *in fine*).

Comienzo (lat. *inceptio*; ingl. *beginning*; franc. *début*; alem. *Anfang*; ital. *cominciamento*). Precisamente, la iniciación de una cosa en el tiempo; que puede coincidir o no con el *principio* (*véase*) o con el *origen* (*véase*) de la cosa misma. Esta distinción es importante en algunos casos; así, por ejemplo, según Santo Tomás, la creación como C. del mundo en el tiempo es materia de fe, pero no lo es como producción de la nada por parte de Dios (*S. Th.*, I, q. 46, a. 2). Hegel ha afirmado que el C. de la filosofía es relativo, en el sentido que lo que nos parece C es, desde otro punto de vista, resultado (*Fil. del derecho*, § 2, Apéndice). De todos modos lo Absoluto se encuentra, según Hegel, más bien en el resultado que en el C. porque éste "como desde el principio e inmediatamente es pronunciado, es sólo lo universal", y lo universal en este sentido es sólo lo abstracto que no puede valer como concretidad y totalidad; por ejemplo, las palabras "todos los animales" que expresan lo universal de que se ocupa la zoología, no pueden valer como la totalidad de la zoología (*Phaenom. des Geistes*, Intr., II, 1). Con todo, la filosofía ha buscado a menudo el C. absoluto, para hacerlo coincidir con el mismo "principio" de ella y de allí la búsqueda del "primer principio" del filosofar.

Como si (alem. *Als ob*). Expresión que se halla frecuentemente en las obras de Kant, para indicar el carácter hipotético o simplemente *regulador* de determinadas afirmaciones. Por ejemplo, las cosas en sí pueden ser pensadas por analogía "como si fueran sustancias, causas, etc." (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, V, d). El imperativo categórico ordena obrar "como si el ser racional fuera un miembro legislador en el reino de los fines" (*Grundlegung zur Met. der Sitten*, II). Nosotros debemos tratar las máximas de la libertad "como si fueran leyes de la naturaleza" (*Ibid.*, III). La facultad del juicio considera a los objetos naturales "como si la finalidad de la naturaleza fuese intencional" (*Crítica del Juicio*, 68). El "como si" kantiano no es una mera ficción; es simplemente la interpretación, en términos de operaciones o de comportamientos, de proposiciones cuyo sentido literal y metafísico queda fuera de la confrontación y de la confirmación, por lo tanto, inexistente. En cambio, Hans Vaihinger en su *Filosofía del como si* (1911) interpretó el "como si" como ficción. Según Vaihinger, todos los conceptos y las categorías, los principios y las hipótesis de que se valen las ciencias y la filosofía, son *ficciones* (*véase*) privadas de validez teórica, a menudo íntimamente contradictorias, que son aceptadas y mantenidas sólo en función de su utilidad. Otro kantiano, Paul Natorp, restringió el como si al dominio del arte, que representaría a las cosas como debían ser o como si lo

que deben ser fuera también en realidad (*Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität,* 1894; trad. esp.: *Religión y humanidad,* Barcelona, 1914).

Comparativo (ingl. *comparative*; franc. *comparé*; alem. *vergleichend*; ital. *comparativo*). Los lógicos tradicionales denominaron C. al problema por el que se pregunta si alguna cosa es mayor o menor, mejor o peor, etc., que otra, por ejemplo: "Si debe preferirse la justicia a la fortaleza" (Jungius, *Logica,* V, 2, 42). La *Lógica de Port Royal* denominó C. a las proposiciones que instituyen una comparación semejante (Arnauld, *Logique,* II, 10, 3) y esta expresión se mantuvo en la lógica tradicional (cf. B. Erdmann, *Logik,* I, §§ 40, 229).

Compasión, conmiseración (gr. ἔλεος; lat. *commiseratio*; ingl. *pity*; franc. *compassion*; alem. *Mitleid*; ital. *compassione*). La participación en el sufrimiento de los otros, en cuanto diferente de este mismo sufrimiento. Esta última limitación es importante porque la C. no consiste en padecer el mismo sufrimiento que la suscita. La emoción suscitada por el dolor de otra persona se puede denominar C. sólo si es el sentimiento de una solidaridad más o menos activa, pero que no tiene nada que ver con una identidad de estado emotivo entre el que compadece y el que es objeto de compasión. Aristóteles definió la C. como "el dolor causado a la vista de algún mal, destructivo o penoso, que golpea a uno que no lo merece y que podemos esperar pueda golpear asimismo a uno de nosotros o a alguna persona querida" (*Ret.,* II, 8, 1385 b). Definición que es repetida casi a la letra por Hobbes (*Leviath.,* I, 6), Descartes (*Passions de l'âme,* III, § 185), Spinoza (*Eth.,* III, 22 scol.). La C. es, según Adam Smith, un caso típico de la simpatía que es la estructura de todos los sentimientos morales (*Theory of Moral Sentiments,* III, 1; trad. esp.: *Teoría de los sentimientos morales,* México, 1941, F. C. E.). Para Schopenhauer, la C. es la esencia misma de todo amor y solidaridad entre los hombres, porque el amor y la solidaridad se explican solamente a partir del carácter esencialmente doloroso de la vida (*Die Welt,* I, §§ 66-67).

Frente a esta tradición, existe otra, que ve en la C. un elemento negativo de la vida moral. Esta segunda tradición se inicia con los estoicos (Estobeo, *Ecl.,* II, 6, 180) y nos llega a través de Spinoza, que cree que "la conmiseración en el hombre que vive conforme a la guía de la razón es por sí misma mala e inútil", porque no es más que tristeza; de donde "el hombre que vive según el dictamen de la razón se esfuerza, cuanto puede, en no dejarse dominar por la C." como no hallará ciertamente nada que sea digno de odio, risa o desprecio, porque sabe que todo se sigue de la necesidad de la naturaleza divina (*Eth.,* IV, 50, corol., scol). Esta valoración encuentra su extrema expresión en la invectiva de Nietzsche contra la C.: "Este instinto depresivo y contagioso debilita a los demás instintos que quieren conservar y aumentar el valor de la vida; es una especie de multiplicador y conservador de todas las miserias y por lo tanto uno de los instrumentos principales de la decadencia del hombre" (*Anticristo,* Ap. 7). El rasgo común de estas condenas a la C. es considerarla en sí misma como miseria o dolor, e incluso, según la expresión de Nietzsche, como algo que conserva o multiplica la miseria y el dolor. Scheler ha demostrado el equívoco de este presupuesto que en realidad confunde a la C. (que es simpatía y participación emotiva) con el *contagio* emotivo. Por el contrario, anota Scheler, "la C. se halla ausente siempre que existe contagio del sufrimiento, ya que entonces el sufrimiento no es ya el de otro sino el mío, y creo poderme sustraer a él evitando el cuadro o el aspecto del sufrimiento en general" (*Simpathie,* cap. II, § 3). Al definir la C. al principio de este artículo, se ha tenido presente justo esta advertencia fundamental.

Compatibilidad (ingl. *consistency*; franc. *compatibilité*; alem. *Widerspruchslosigkeit*; ital. *compatibilità*). La ausencia de contradicción como condición de validez de los sistemas deductivos. "Toda verdad —decía Aristóteles— debe hallarse de acuerdo consigo misma en todas las relaciones" (*An. Pr.,* I, 32, 47 a 8). Sin embargo, solamente en la matemática moderna, a partir de Hilbert, la C. interna de un sistema de-

ductivo se ha convertido en el único criterio de validez del sistema mismo. Desde este punto de vista, se dice que hay C. en un sistema en el que no existe teorema alguno cuya negación sea un teorema, o en el cual no todo enunciado es un teorema. Esta segunda fórmula es todavía más general (cf. A. Church, *Introduction to Mathematical Logic,* 1956, § 17). La demostración de la C. resulta, desde este punto de vista, la demostración misma de la validez de un sistema, como asimismo de la *existencia* (*véase*) de las entidades al cual hace referencia. Y la demostración de la C., en el sistema de Hilbert, no debería hacer referencia a un infinito número de propiedades estructurales de las fórmulas o a un infinito de operaciones conformes. La demostración debería ser, en este sentido, *finita,* porque sólo en este caso sería *absoluta.* Pero precisamente la no posibilidad de una absoluta demostración de la C. de los sistemas deductivos fue probada por el teorema de Gödel (1931). Este teorema no excluye que se pueda probar la C. de un sistema deductivo adquiriendo la C. de otro sistema deductivo tomado como *modelo,* pero a su vez la validez del modelo no podrá ser demostrada. Por lo tanto, se ha expulsado a la C. "absoluta" del dominio de las matemáticas por obra del teorema de Gödel, que establece por sí mismo los límites del denominado formalismo. Ningún sistema formalista puede, en efecto, ofrecer la garantía de la propia compatibilidad absoluta. Cf. W. V. O. Quine, *Methods of Logic,* 1950; J. Ladrière, *Las limitations internes des formalismus,* 1957; E. Nagel-J. R. Newmann, *Gödel's Proof,* 1958. *Véanse* MATEMÁTICA; PRUEBA.

Complejo (gr. συμπεπλεγμένον; lat. *complexum*; ingl. *complex;* franc. *complexe*; alem. *Komplex*; ital. *complesso*). Los estoicos, que introdujeron el término, lo aplicaron a las proposiciones compuestas constituidas ya sea por una sola proposición tomada dos veces (por ejemplo, "si es de día, es de día") o por proposiciones diferentes ligadas entre sí por uno o más conectivos (por ejemplo, "Es de día y hay luz", "Si hay día, hay luz", etc.). Sexto E., *Adv. Math.,* VIII, 93; Dióg. L., VII, 72). En la lógica medieval el término se generalizó y se entendió como un término compuesto de voces diferentes, tales como "hombre blanco", "animal racional", etc., o también como una proposición simple compuesta del nombre y del verbo (por ejemplo: "el hombre corre", etc.). En tal caso lo opuesto de C., indicado con el término *incomplexum* (o sea "simple") es el término aislado, o también cualquier término de la proposición, aun en el caso de estar compuesto por dos o más términos (como, por ejemplo, el sujeto "hombre blanco" en la proposición "el hombre blanco corre") (*Expositio super artem veterem,* fol. 40 b). Estas nociones vuelven a encontrarse en forma poco diferente en Vicente de Beauvais (*Speculum doctrinale,* 4) y en Armando de Beauvoir (*De declaratione difficilium terminorum,* I, 1). Cf. Santo Tomás, *S. Th.,* II, 2, q. 1, a. 2.

Complementariedad (ingl. *complementarity*; franc. *complémentarité*; alem. *Komplementärheit*; ital. *complementarità*). Expresión tomada de la geometría (se denominan complementarios dos ángulos cuya suma es igual a un ángulo recto). Se llaman complementarios dos conceptos opuestos pero que se corrigen recíprocamente y se integran en la descripción de un fenómeno. Así, por ejemplo, se han denominado complementarios los conceptos de onda y de corpúsculo, para la descripción de los fenómenos ópticos en la mecánica cuántica moderna. El *principio de C.,* formulado por Bohr, expresa, por lo tanto, la incompatibilidad de la mecánica cuántica con la concepción clásica de la *causalidad* (*véase*). Tal principio se expresa de la siguiente manera: "Una descripción espacio-temporal y una secuencia causal rigurosa de procesos individuales no pueden ser realizadas simultáneamente, pues debe sacrificarse una o la otra" (D'Abro, *New Physics,* p. 951).

Complicación, explicación (lat. *complicatio, explicatio*). Términos adoptados por Nicolás de Cusa para indicar la relación entre el ser y sus manifestaciones, en cuanto tales manifestaciones están contenidas en el ser y éste se explica o manifiesta en ellas. El cardenal de

Cusa dice que la unidad infinita es "la C. de todas las cosas", que el movimiento es "la explicación de la quietud" y que Dios "es la C. y la explicación de todas las cosas y, en cuanto es la C. de ellas, todas las cosas se hallan en Él y, en tanto es la explicación, Él mismo está en todas las cosas por lo que ellas son" (*De Docta Ign.*, II, 3).

Comportamientismo, *véase* BEHAVIORISMO.

Comportamiento (ingl. *behavior*; franc. *comportement*; alem. *Verhalten*; ital. *comportamento*). Toda respuesta de un organismo viviente a un estímulo cualquiera: *1)* objetivamente observable mediante un medio cualquiera; *2)* uniforme. El término C. fue introducido por Watson hacia 1914 y actualmente es de uso corriente en el significado ya expuesto. El término sirvió originariamente para subrayar, en forma polémica, la exigencia de que la psicología y en general toda consideración científica de las actividades humanas o animales, tuviera como objeto propio elementos observables objetivamente, esto es, no accesibles sólo a la "intuición interna" o a la "conciencia". Dicho término es diferente: *1)* de *acción*, porque a diferencia de ésta, el C.: *a)* es una manifestación de la totalidad del organismo animal y no una manifestación de un principio particular, por ejemplo, de la voluntad o de la actividad práctica; *b)* está constituido únicamente por elementos observables y descriptibles en términos objetivos; *c)* es uniforme, o sea, constituye la reacción habitual y constante del organismo a una situación determinada; *2)* de *actitud*, que es el C. específicamente humano y que incluye, por lo tanto, elementos anticipadores y normativos (proyecto, previsión, elección, etc.); *3)* de *conducta*, la que puede carecer del carácter de uniformidad.

Composible (franc. *compossible*; alem. *kompossibel*; ital. *compossibile*). Leibniz designó con este término lo posible que concuerda con las condiciones de existencia del universo real, es decir, la *posibilidad real*. Lo posible es lo concebible en cuanto privado de contradicción, lo C. es lo que puede ser real. "Es cierto que lo que no es, no ha sido y no será, no es, en efecto posible, si posible es tomado por composible... Puede ser que Diodoro, Abelardo, Wicleff y Hobbes hayan tenido esta idea en la cabeza sin aclararla bien" (*Op.*, ed. Erdmann, p. 719). *Véase* POSIBLE.

Composición (ingl. *composition*; franc. *composition*; alem. *Komposition*; ital. *composizione*). En los lógicos medievales (por ejemplo, Pedro Hispano, *Summul. Log.*, 7.25). *compositio* designa el paralogismo o *falacia* (*véase*) deducida de un uso sintáctico que hace ambigua a la frase. Es, por lo tanto, una especie de *anfibolia* (*véase*). G. P.

Comprender (lat. *intelligere*; ingl. *understanding*; franc. *comprendre*; alem. *Verstehen*; ital. *comprendere*). La noción de C. como actividad cognoscitiva específica, diferente del conocimiento racional y de sus técnicas explicativas, puede ser considerada en dos fases históricas distintas, la primera en la filosofía medieval y en la escolástica en general y la segunda en la filosofía contemporánea.

1) Toda la escolástica gira en torno al problema de "C." la verdad revelada. Pero acerca del valor de este C. los escolásticos mismos no se han puesto de acuerdo. Algunos identificaron el C. con el conocimiento racional y con su técnica demostrativa y la comprensión de los dogmas les parecía, desde este punto de vista, como la posibilidad de demostrarlos, o sea, de equipararlos a verdades racionales. Anselmo y Abelardo parecen estar de acuerdo en entender así al *inteligir*, que creen indispensable para la fe misma. Es obvio que en este caso el *inteligir* no es, en absoluto, un C. en el sentido específico del término. Una esfera específica del *inteligir* como C., en su diferencia con el conocimiento demostrativo, fue delineada, en cambio, por Santo Tomás, en su tentativa de determinar la tarea de la razón frente a la fe. Esta tarea consiste: *1)* en *demostrar* los preámbulos de la fe; *2)* en esclarecer, mediante similitudes, la verdad de la fe; *3)* en controvertir las objeciones que se hacen contra tales verdades (*In Boet. De Trin.*, a. 3). Es obvio que la segunda y la tercera parte de esta tarea, que no son de naturaleza demostrativa, cons-

tituyen la esfera del C. Y, en efecto, según Santo Tomás, las verdades de fe fundamentales, la Trinidad, la encarnación, la creación, son comprensibles en este sentido: no son demostrables (y en tal caso serían verdades de razón), pero pueden ser aclaradas mediante analogías y, especialmente, sostenidas contra las objeciones. Esta posición tomista constituye la mejor y más difundida solución del problema del C. en el plano de la escolástica. Sería defendida aún en el siglo XVIII por Leibniz, contra las objeciones de Bayle y de Toland. Según Leibniz el dogma es "incomprensible" solamente en el sentido de que no puede ser demostrado, pero se puede decir que concuerda con la razón en el sentido "que puede mostrarse la necesidad de que no haya contradicción entre el dogma y la razón, refutando las objeciones de los que pretenden que el dogma mismo es un absurdo" (*Théod.*, § 60).

2) En la filosofía contemporánea, la distinción entre la esfera del C. y la del conocer racional, nació de la exigencia de distinguir el procedimiento explicativo de las ciencias morales o históricas del de las ciencias naturales. Tal exigencia surge de la dificultad de aplicar la técnica causal, propia de la ciencia natural del siglo XIX, al dominio de los acontecimientos humanos, como son los hechos históricos y, en general, al dominio del hombre y a las relaciones interhumanas. A base de tal técnica, se considera "racionalmente explicado" aquello de lo que se puede demostrar la génesis causal necesaria, o sea, aquello de que se puede demostrar que acaece en forma necesaria o infaliblemente previsible, cuando es dada la *causa (véase* CAUSALIDAD*)*. El carácter necesario de la génesis causal conforme a una *ley* inmutable, y el carácter de uniformidad mecánica que los acontecimientos causalmente explicables adquieren por efecto de tal ley, hacen muy difícil trasferir este tipo de explicación al mundo del hombre y hacen muy difícil explicar los hechos históricos y, en general, todo hecho que consista en una relación con el hombre. La aplicación de la técnica causal a tales hechos, implicaría su reducción a casos de uniformidad mecánica, debido a la acción de leyes necesarias. Ya que, cuando en los últimos decenios del siglo XIX, las ciencias históricas o, como entonces se decía, las "ciencias del espíritu", que habían logrado en ese momento suficiente solidez de métodos y gran riqueza de resultados, comenzaron a proponerse el problema de su método e intentaron aclararlo críticamente, se presentó la exigencia de ligar este método a técnicas y procedimientos diferentes de los que se hallaban en uso en las ciencias naturales. En tal sentido, el "C." como procedimiento propio de las ciencias del espíritu, se opuso al "explicar", fundado en la causalidad e inherente a las ciencias naturales.

Dilthey fue el primero en formular claramente esta distinción en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883). Dilthey observó que nuestras relaciones con la realidad humana son totalmente diferentes de nuestras relaciones con la naturaleza. La realidad humana, como aparece en el mundo histórico social, es tal que nosotros podemos comprenderla desde dentro, porque podemos representarla con el fundamento de nuestros propios estados. La naturaleza, por el contrario, es muda y queda siempre como algo externo. Por lo tanto, en las ciencias del espíritu, que precisamente tienen por objeto la realidad humana, el sujeto no se halla frente a una realidad extraña, sino frente a sí mismo, ya que es hombre el que indaga y el que es indagado. "El C. —dice Dilthey— es un reencuentro del yo en el tú... El sujeto del saber es aquí idéntico a su objeto y éste es el mismo en todos los grados de su objetivización" (*Gesammelte Schriften*, VII, p. 191; trad. esp.: *Obras*, México, 1944-1954, F. C. E.). Desde este punto de vista, Dilthey agregó como instrumento propio del C. el *Erlebnis*, o sea la *vivencia*, experiencia vivida o revivida, que permite tomar la realidad histórica en su individualidad viviente y en sus caracteres específicos. Después de Dilthey, en la corriente del historicismo alemán que continúa su obra, el C. sigue siendo el órgano del conocimiento histórico y, en general, del conocimiento interpersonal, en cuanto no es susceptible de explicaciones causales. Sin embargo, no existe acuerdo acerca de la naturaleza misma del C.

Rickert entiende por C. el aprehender "el sentido de un objeto, esto es, la relación del objeto mismo con un valor determinado" (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* ["Los límites de la conceptuación naturalista"], 1896-1902). Simmel considera que el C. se dirige a reproducir la vida psíquica de otra personalidad y es, por lo tanto, el acto de *proyección* mediante el cual el sujeto cognoscente atribuye su estado representativo o volitivo a otra personalidad (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie* ["El problema de la filosofía de la historia], 1892, p. 17). A su vez, Max Weber, a pesar de insistir acerca de la diversidad de la explicación histórica y de la explicación causal, quiso salvar o disminuir el abismo que se abría entre ambas, afirmando que la explicación histórica es, por sí misma, una explicación causal, pero una explicación causal específica que intenta reconocer el nexo particular y singular entre determinados fenómenos y no su dependencia de una ley universal. "Nuestra necesidad causal —escribe— puede encontrar en el análisis de la actitud humana una satisfacción cualitativamente diferente, que implica al mismo tiempo una entonación cualitativamente diferente del concepto de racionalidad. Por su interpretación podemos proponernos la finalidad, por lo menos fundamentalmente, no sólo de hacer penetrable a la actitud misma, como posible en relación a nuestro saber nomológico, sino también comprenderla, o sea, descubrir un motivo concreto que pueda ser revivido internamente y que nosotros comprobamos con diferente grado de precisión, según el material de las fuentes" (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* ["Recopilación de obras sobre teoría de la ciencia"], 1951, p. 67). Sin embargo, el concepto de *causalidad individual,* sobre el cual insistió Weber, es poco sólido, ya que la causa, como lo que hace infaliblemente previsible el efecto, tiene con el efecto mismo una relación necesaria y constante, y por lo tanto, esencialmente uniforme y universal. La exigencia planteada por Weber, de eliminar o disminuir el contraste entre la explicación científica y la comprensión histórica o interhumana, pudo hallar satisfacción al abandonarse el concepto clásico de causalidad en la ciencia misma. Entre tanto, la sociología empezaba a reconocer la exigencia de una técnica cognoscitiva diferente de la técnica explicativa causal. Znaniecki invocó un "coeficiente humanístico" en la investigación sociológica y subrayó la importancia de la experiencia vicaria como fuente de datos sociológicos (*Method of Sociology,* 1934, p. 167). Sorokin consideró que el método causal era inaplicable a la interpretación de los fenómenos culturales (*Social and Cultural Dynamic,* 1937, p. 26). Y MacIver reconocía, a su vez, la inaplicabilidad de la fórmula causal de la mecánica clásica a la conducta humana (*Social Causation,* 1942, p. 263).

Por su parte, los filósofos, al no hallar lugar para el comprender entre las actividades racionales que parecían monopolizadas por las técnicas de la explicación causal, terminaron por relacionarlo con la vida emotiva. Así lo hicieron Scheler y Heidegger, principalmente, a los cuales se deben, sin embargo, las más importantes determinaciones de la noción del comprender. Tal noción sirvió a Scheler para fundar las relaciones humanas —que son, por lo demás, aquellas por las que el yo reconoce al otro yo— sobre la base de los fenómenos expresivos y no sobre una inferencia o sobre la *proyección* que el yo haga de sus propias experiencias internas en el otro. Así, Scheler afirma que "la existencia de las experiencias internas, de los sentimientos íntimos de los demás, nos es revelada por los fenómenos de expresión; esto es, adquirimos el conocimiento de modo inmediato, mediante una 'percepción' lógica originaria y primitiva y no al cabo de un razonamiento. Nosotros percibimos el pudor de alguien *en* su sonrojo, la alegría *en* su risa" (*Simpathie,* I, cap. II). Por lo tanto, no es cierto que de los demás conozcamos en primer lugar el cuerpo, y que sólo partiendo de él podamos *inferir* la existencia del espíritu en otros. Solamente el médico y el naturalista conocen el cuerpo, porque hacen artificialmente abstracción de los fenómenos de expresión que son la manifestación primaria e inmediata del espíritu de otros; pero precisamente tales fenómenos son la base de la comprensión emotiva. Ésta debe distinguirse, según Scheler, de la

fusión emotiva, porque implica la *alteridad* de los sentimientos. Por ejemplo, el sufrimiento de mi vecino y la comprensión simpática de él, son dos hechos diferentes, y esta diferencia establece justo la posibilidad de la comprensión, en tanto nada tiene que ver con ella el hecho de que tanto yo como mi vecino suframos la misma afección. Los análisis de Scheler han contribuido a fijar los puntos siguientes: *1)* el C. no implica la identidad de las personas entre las que intercede o la identidad de sus estados de ánimo o sentimientos; más bien implica la *alteridad* entre las personas y entre sus estados respectivos; *2)* la comprensión se funda en la relación *simbólica* que existe entre las experiencias internas y sus expresiones, relación que constituye una especie de "gramática universal", válida para todos los lenguajes expresivos y que suministra el criterio último de la comprensión interhumana. Como Scheler, Heidegger conecta el fenómeno de la comprensión con la esfera emotiva sobre todo, pero agrega una nota de fundamental importancia al análisis de este fenómeno, relacionándolo con la noción de posibilidad. En efecto, Heidegger considera la comprensión como esencial a la existencia humana (al *ser ahí*), ya que significa que la existencia es esencialmente posibilidad de ser, existencia posible. "A veces usamos hablando ónticamente la expresión 'C. algo' en el sentido de 'poder hacer frente a una cosa', 'estar a su altura', poder algo'... En el C. reside existenciariamente la forma de ser del 'ser ahí' como 'poder ser'. El 'ser ahí' no es algo 'ante los ojos' que posea además como dote adjetiva la de poder algo, sino que es primariamente 'ser posible'." Por lo tanto, "el C. tiene en sí mismo la estructura existenciaria que llamamos la *proyección*" (*Sein und Zeit*, § 31; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). La existencia humana, como posibilidad y proyecto, posee en sí misma una transparencia que Heidegger denomina 'ver a través', 'estado de iluminado' y que es la primera manifestación de la comprensión. "'Intuición' y 'pensamiento' son ambos derivados ya lejanos del C." (*Ibid.*, § 31).

Es suficientemente claro que la referencia del C. a la vida emocional, formulado por Scheler y Heidegger, surge del hecho de que la vida racional les parece entregada a técnicas que poco o nada tienen en común con el C. Los resultados obtenidos por Scheler y Heidegger son muy importantes: los primeros, al permitir sustraer al C. de la esfera de lo inmediato y lo inexpresable, son negativos; los segundos son positivos, al permitir relacionar al C. mismo con la noción de posibilidad. En el análisis de Heidegger, no solamente ha sido generalizado el C., ya que resulta aplicable a las cosas además de las personas, sino que también, por lo mismo, ha dejado de ser antagónico al concepto de explicación. Comprensión y explicación pueden, en efecto, ser identificados con la noción de posibilidad y, entrambos, entendidos como declaraciones de la "posibilidad de...", de donde lo que se ha dejado en suspenso puede ser llenado por diversas especies de proyectos y previsiones, en los diferentes campos de investigación. Pero este acercamiento entre explicación y comprensión y la unificación de ambos en el concepto de "posibilidad de..." fue sancionado por el mismo desarrollo de las ciencias de la naturaleza que, al abandonar la noción clásica de causalidad, abandonaban, por lo tanto, el ancla de la técnica explicativa causal. La física relativista y la teoría cuántica dieron el paso decisivo hacia la eliminación de la antítesis entre explicación y comprensión. Como anota Carnap, en la mecánica cuántica "C. una expresión, un enunciado, una teoría, significa la *capacidad de usarlo* para la descripción de hechos conocidos o para la previsión de hechos nuevos" (*Foundations of Logic Mathematics*, 1939, § 25). La "capacidad de" es, por lo tanto, lo que expresa el significado de la comprensión en la física misma. Pero actualmente la explicación científica se reduce a la posibilidad de la previsión probable (*véase* EXPLICACIÓN). De tal modo, la diferencia radical que parecía haber sido sólidamente establecida por la metodología científica del siglo XIX entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, ha desaparecido. Lo que estos dos grupos de disciplinas intentan hacer, en relación con sus objetos respectivos, es fundamentalmente la

misma cosa: determinar las posibilidades de descripción o de anticipación (proyección, uso, fruición) que sus objetos consienten.

Comprensión (ingl. *understanding*; franc. *compréhension*; alem. *Verstehen*; ital. *comprensione*). El acto o la capacidad de *comprender* (*véase*).

Comprensión (ingl. *comprehension*; franc. *compréhension*; alem. *Inhalt*; ital. *comprensione*). *1)* La *Lógica de Port Royal* introdujo la distinción entre C. y extensión del concepto; distinción idéntica *grosso modo* a la expresada por Stuart Mill mediante la pareja connotación-denotación o por la lógica moderna con la pareja intensidad-extensión. Decía Arnauld, en efecto: "En las ideas universales es importante distinguir perfectamente dos cosas, la C. y la extensión. Denomino C. de la idea a los atributos que ella incluye en sí y que no pueden quitársele sin destruirla; así la C. de la idea de triángulo contiene extensión, figura, tres líneas, tres ángulos y la igualdad de estos tres ángulos con dos rectos, etcétera. Denomino extensión de la idea a los sujetos a los cuales conviene esta idea; aquellos que también se denominan los inferiores de un término general que, con referencia a ellos, es llamado superior; así la idea del triángulo en general se extiende a todas las diferentes especies de los triángulos" (*Logique*, I, 6). Esta distinción tenía ciertos precedentes en la lógica medieval, pero había sido formulada sólo aproximadamente a partir del siglo XVI (por ejemplo, por Cayetano, *In Porphyrii Praed.*, ed. 1579, I, 2, p. 37; cf. Hamilton, *Lectures on Logic*, I, 1866, p. 141). La determinación de la relación inversa que existe entre C. y extensión así definidas estaba relacionada con la distinción misma; a medida que la C. se empobrece, esto es, resulta más general, la extensión se enriquece, es decir, el concepto se aplica a un número mayor de cosas y recíprocamente. Estas distinciones y notas tomadas por la lógica, especialmente la alemana del siglo XIX (cf., por ejemplo, Lotze, *Logik*, 1843, § 15), perduraron y a veces fueron expresadas, especialmente por autores ingleses, mediante el par sinónimo connotación-denotación. Aparte de la tentativa para distinguir la C. de la *connotación* (*véase*) como esfera de todas las notas posibles, además de las expresamente connotadas por la definición, la noción de C. permaneció en la lógica del siglo XIX.

2) A veces, la lógica contemporánea toma la C. como análoga de la denotación o de la extensión, en vez de serlo de la connotación o intención. De esta manera define Lewis la C. de un término, como "la clasificación de todas las cosas coherentemente pensables y a las que el término se aplique correctamente" donde por "coherentemente pensable" se entiende todo aquello cuya aserción de existencia no implique, explícita o implícitamente, una contradicción. En este significado, el término se distinguiría del de denotación o extensión, porque ésta es la clase de todas las cosas reales o existentes a las que el término se aplica correctamente. La denotación quedaría, por lo tanto, incluida en la C., pero no ésta en aquélla. La C. de "cuadrado" incluye no solamente los cuadrados existentes (que son *denotados*) sino también todos los cuadrados posibles o imaginables exceptuando los no cuadrados (*Analysis of Knowledge and Valuation*, 1950, pp. 39-41).

Común, sentido, *véase* SENTIDO COMÚN.

Comunes, nociones (gr. κοῖναι ἔννοιαι; lat. *notiones communes*). Los estoicos designaron con esta expresión los conceptos universales o *anticipaciones* (*véase*) que se forman en el hombre naturalmente, y no como productos de una instrucción específica (Aezio, *Plac.*, IV, 11). La expresión fue adoptada en los *Elementos* de Euclides para designar los principios evidentes, más tarde denominados axiomas. *Véase* AXIOMA.

Comunicación (ingl. *communication*; franc. *communication*; alem. *Kommunikation*; ital. *comunicazione*). Los filósofos y los sociólogos se sirven actualmente de este término para designar el carácter específico de las relaciones humanas en cuanto son, o pueden ser, relaciones de participación recíproca o de comprensión. Por lo tanto, el término viene a resultar sinónimo de "coexistencia" o de "vida con los otros"

e indica el conjunto de modos específicos que puede adoptar la coexistencia humana, con tal que se trate de modos "humanos", o sea modos en los que quede a salvo una cierta posibilidad de participación o de comprensión. En este sentido, la C. no tiene nada que ver con la coordinación y con la unidad. Las partes de una máquina —ha observado Dewey— se hallan estrechamente coordinadas y forman una unidad, pero no forman una comunidad. Los hombres forman una comunidad porque se comunican, esto es, porque pueden participar recíprocamente de sus modos de ser, que de tal manera adquieren nuevos e imprevisibles significados. Esta participación dice que una relación de C. no es un simple contacto físico o un encuentro de fuerzas. La relación entre el pirata y su presa, por ejemplo, no es una relación de C., aun cuando a veces puede presentarse entre los hombres. La comunicación en cuanto característica específica de las relaciones humanas, delimita la esfera de tales relaciones a aquellas en las que hay cierto grado de libre participación. La importancia del concepto de C. en la filosofía contemporánea se debe: *1)* al abandono de la noción romántica de conciencia infinita de sí, Espíritu Absoluto o Superalma, nociones que por implicar la identidad de todos los hombres inutiliza, por razones obvias, el concepto mismo de C. interhumana; *2)* al reconocimiento de que las relaciones interhumanas implican la alteridad entre los hombres mismos y son relaciones *posibles*; *3)* al reconocimiento de que tales relaciones no se agregan en un segundo momento a la realidad ya constituida entre las personas, sino que la constituyen como tal.

En estos términos el concepto de C. penetra en diversas filosofías. Según Heidegger, el concepto de C. debe ser entendido "en un amplio sentido ontológico", esto es, como una "C. existenciaria". "En esta C. se constituye la articulación del 'ser uno con otro' comprensor. Ella despliega lo que hay de 'común' en el 'coencontrarse' y en la comprensión del 'ser con'. La C. no es nunca nada como un transporte de vivencias, por ejemplo, opiniones y deseos, del interior de un sujeto al interior de otro. El 'ser ahí con' es esencialmente ya patente en el 'coencontrarse' y en el 'cocomprender'" (*Sein und Zeit*, § 34; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). Para Heidegger, en otras palabras, la C. es ya coexistencia porque la coparticipación emotiva y la comprensión de los hombres entre sí llega a constituir la realidad misma del hombre, el ser del 'ser ahí'. Jaspers, que se encuentra sustancialmente de acuerdo con Heidegger, polemiza contra las ciencias empíricas (psicología, sociología, antropología) que pretenden analizar las relaciones de comunicación. Su defecto es, según Jaspers, que deben limitarse a considerar las relaciones humanas y no las posibles, en tanto que la C. es, precisamente, posibilidad de relaciones. En este sentido, puede ser aclarada sólo a través de la filosofía (*Phil.*, II, cap. III). Por el contrario Dewey, que comparte con Heidegger y Jaspers el punto de vista de que la C. constituye esencialmente la realidad humana, la considera como una forma especial de la acción recíproca de la naturaleza y cree, por lo tanto, que puede o debe ser estudiada a través de la investigación empírica (*Experience and Nature*, cap. V; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F. C. E.).

Si la filosofía del siglo XIX, por la importancia de las concepciones absolutistas (el propio positivismo hablaba de la Humanidad como de un todo) eliminaba la noción de C., la filosofía de los siglos XVII y XVIII había elaborado ya la noción, aunque en respuesta a un problema diferente. El problema era el de la "C. de las sustancias", esto es, de la sustancia alma con la sustancia cuerpo y recíprocamente, problema nacido con el cartesianismo, que distinguió por vez primera de manera precisa las dos especies de sustancias. El mismo Descartes había admitido como válida la noción corriente de una acción recíproca entre las dos sustancias, que según creía se tocaban en la glándula pineal (*Passions de l'âme*, I, 32). Por otra parte los ocasionalistas sostuvieron que era imposible la acción de una sustancia finita sobre otra, porque ninguna sustancia finita puede obrar, es decir, ser causa; y creían, por lo tanto, que Dios mismo interviene

para establecer la relación entre el alma y el cuerpo, o entre los diferentes cuerpos o entre las diferentes almas, sirviéndose de la ocasión ofrecida por el cambio ocurrido en una sustancia para producir cambios en las otras. Ésta era la teoría de las causas ocasionales, sostenida, entre otros, por Malebranche (*Recherche de la vérité,* III, II, 3). Leibniz, que considera imposible la primera teoría y milagrosa la segunda, entendió la C. como *armonía preestablecida* (*véase*) y la hizo abarcar la relación entre todas las partes del universo, o sea entre todas las mónadas que lo componen; la armonía es preestablecida por Dios de manera tal que a cada estado de una mónada corresponde un estado de las otras mónadas (*Op.*, ed. Gerhardt, IV, pp. 500-501). Por razones obvias, la doctrina de Leibniz no es una solución al problema de la C.; más bien, su finalidad es hacer inútil a la C. misma garantizando la relación preordenada de las mónadas entre sí. El propio Leibniz anota que su doctrina hace del alma una especie de máquina inmaterial (*Ibid.*, p. 548). Este fragmento nos revela que su doctrina está muy lejos de la noción contemporánea de C., la cual, según se ha dicho, no es nunca automática y no puede subsistir entre los autómatas o entre las partes de un autómata.

Comunidad (ingl. *community*; franc. *communauté*; alem. *Gemeinschaft*; ital. *comunità*). *1)* Kant designó con este término la tercera categoría de la relación, más precisamente la de la acción recíproca, como también la correspondiente tercera analogía de la experiencia (o principio de la C.) expresada de esta manera: "Todas las sustancias en cuanto pueden ser percibidas en el espacio como simultáneas, se hallan entre sí en una acción recíproca universal." Y anotaba a este respecto: "La palabra *Gemeinschaft* tiene un doble significado que puede indicar tanto *communio* como *commercium*. Aquí nosotros nos servimos del segundo sentido, como comunión dinámica sin la cual tampoco la espacial (*communio spatii*) podría ser conocida nunca empíricamente" (*Crít. R. Pura,* Analítica de los principios, 3ª analogía). En esta aplicación el término no ha tenido buen éxito.

2) En cambio el término fue adoptado por el romanticismo, a partir de Schleiermacher, para indicar la forma de vida social caracterizada por un nexo orgánico, intrínseco, perfecto entre sus miembros. En tal sentido la C. ha sido opuesta a la sociedad en una obra de Ferdinand Tönnies, *C. y sociedad,* publicada en 1887. "Todo lo confiado, íntimo, vivo en su conjunto exclusivamente —decía Tönnies— está comprendido como vida en comunidad. La sociedad es lo público, es el mundo; por el contrario, uno se encuentra en C. con sus propios familiares desde el nacimiento, ligado a ellos para bien o para mal. En la sociedad se entra como en una tierra extraña. A la adolescencia se la pone en guardia contra la mala sociedad, pero la expresión 'mala C.' suena como una contradicción" (*Gemeinschaft und Gesselleschaft,* I, 1). Así expresado este concepto contiene obvias connotaciones de valor, que lo hacen poco apto para un uso objetivo, ya que es bastante claro que no existe una C. pura ni una sociedad pura y que la necesidad de formular una distinción en ese sentido ha sido sugerida por la aspiración a un ideal y no por la observación. Por lo tanto, tal como lo usan los sociólogos posteriores (entre los cuales se hallan Simmel, Cooley, Weber, Durkheim y otros) este significado se ha ido transformando hasta adquirir el significado corriente en la sociología contemporánea, de distinción entre relaciones sociales de tipo *localista* y relaciones de tipo *cosmopolita,* que es una distinción puramente descriptiva entre comportamientos ligados a la C. restringida, en la cual se vive, y comportamientos orientados o abiertos hacia una sociedad mayor (R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure,* 1957, pp. 393 *ss.*).

Comunismo (ingl. *communism*; franc. *communisme*; alem. *Kommunismus*; ital. *comunismo*). La ideología política que encuentra su programa en el *Manifiesto comunista,* publicado por Marx y Engels en 1847, tal como fue desarrollado en las obras de Marx y Engels, y también en las de Lenin y Stalin. Tal ideología puede ser resumida en los siguientes puntos fundamentales: *1)* la

dependencia de la personalidad humana de la sociedad históricamente determinada, a la que pertenece, dependencia que anula la personalidad fuera e independientemente de la sociedad misma; *2)* la dependencia de la estructura de una sociedad históricamente determinada de las relaciones de producción y de trabajo, propias de tal sociedad, y que determinan todas sus manifestaciones: moral, religión, filosofía, etc., además de las formas de su organización política. Estos dos puntos constituyen la doctrina del *materialismo histórico* (*véase*); *3)* el carácter permanente y necesario de la lucha de clases en todas y cada una de las sociedades capitalistas, esto es, en toda sociedad en la que los medios de producción sean propiedad privada; *4)* el paso necesario e inevitable de la sociedad capitalista, una vez logrado un máximo de concentración de la riqueza en pocas manos y de pauperización y nivelación de todos los trabajadores, a la sociedad socialista que posee y ejerce directamente los medios de producción y que, por lo tanto, no tiene clases; *5)* la existencia de un periodo de transición entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista, durante el cual el proletariado se hará dueño del poder del Estado y lo ejercerá, como lo había hecho el capitalismo, en su propio interés. *Véase* DICTADURA DEL PROLETARIADO.

De estos puntos fundamentales, el C. ruso ha subrayado principalmente el último, secundario en las obras de Marx y de Engels. Y lo ha subrayado transformándolo, en el sentido de entender la dictadura del proletariado como dictadura del partido comunista y confiando al partido mismo la función de vanguardia del proletariado. El partido resulta de tal modo el instrumento fundamental para la realización de la nueva sociedad y pretende subordinar a sí mismo, controlar y dirigir toda acción dirigida a esta finalidad. Tal predominio del partido, ya teorizado por Lenin, fue llevado al extremo por Stalin con la afirmación de la necesaria "toma de partido" de la ciencia, del arte, de la filosofía y, en general, de toda actividad intelectual, toma de partido que no significa otra cosa que la subordinación de tales actividades a los intereses del partido, tal como son interpretados o establecidos por sus dirigentes.

Conato (lat. *conatus*). El renacimiento dio este nombre a la *ormé* estoica (Diόg. L., VII, 85), o sea el *instinto* (*véase*) o la tendencia de todo ser a su propia conservación. Este concepto encontró su forma clásica en Spinoza, según el cual "el esfuerzo por conservarse es la esencia misma de una cosa" (*Eth.*, IV, 22, cor.). Este esfuerzo "cuando se refiere al alma sola se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo se denomina *apetito*; por ende, no es nada más que la esencia misma del hombre" (*Ibid.*, III, 9, scol.). Vico adoptaba la palabra en el mismo sentido: "La naturaleza comenzó a existir por un acto de C.; en otros términos, el C. es la naturaleza (como también lo dicen las escuelas) en todo devenir, a punto de llegar a la existencia" (*De antiquissima Italorum sapientia*, 4, § 1). Hobbes dio un nuevo concepto del término; entendió por C. el movimiento instantáneo, esto es, "el movimiento en un espacio y tiempo menor de todo espacio o tiempo dado" (*De corp.*, 15, § 2). Leibniz entendió en un primer momento el C. en el mismo sentido: "El *conatus* —dice— es al movimiento como el punto al espacio, o sea como la unidad al infinito: es la iniciación o el fin del movimiento" (*Hypothesis Physica Nova*, 1671, *Op.*, ed. Gerhardt, IV, p. 229). Pero de seguido identificó al C. con la fuerza activa, o sea con la energía con la cual reduce a la materia misma: "La fuerza activa, que se suele llamar, sin más, fuerza, no se puede concebir como la simple potencia vulgar de la escuela, o sea como una recepción de acción, sino que implica un *conatus*, o sea una tendencia a la acción, y de tal manera, resulta la acción, en caso de no haber impedimento" (*Mathematische Schriften* ["Escritos matemáticos"], ed. Gerhardt, VI, p. 100). El mismo concepto se encuentra en Wolff (*Cosm.*, § 149). *Véase* ESFUERZO.

Concausa (gr. συναιτία). Platón indicó con este término la causa natural que concurre con la ideal a la formación de las cosas del mundo (*Tim.*, 68 e).

Concepción (ingl. *conception*; franc. *conception*; alem. *Konzeption*; ital. *conce-*

zione). Este término designa (tanto como los términos correspondientes de percepción y de imaginación) el acto de concebir o el objeto concebido, pero de preferencia más el acto de concebir que el objeto, para el que se reserva el término *concepto* (*véase*). Hamilton ya había hecho esta observación (*Lectures on Logic*, I, p. 41) que a veces se repite en la filosofía contemporánea: "En cuanto un objeto es simbolizado por nosotros, nuestra imaginación lo reviste de una C. privada y personal, que sólo por un proceso de abstracción podemos distinguir del concepto público y comunicable" (Susan K. Langer, *Philosophy in a New Key*, cap. III).

Concepción del mundo (alem. *Weltanschauung*). Este término puede traducirse como "intuición del mundo"; acerca de la filosofía como "I." o "visión del mundo", *véase* FILOSOFÍA. K. Jaspers ha escrito una *Psicología de las concepciones del mundo*, en la que distingue entre la imagen espacio-sensorial del mundo, la psíquico-cultural y la metafísica (*Psychologie der Weltanschauungen* ["Psicología de las concepciones del mundo"], 1925; trad. ital., Roma, 1950).

Concepto (gr. λογος; lat. *conceptus*; ingl. *concept*; franc. *concept*; alem. *Begriff*; ital. *concetto*). En general, todo procedimiento que posibilite la descripción, la clasificación y la previsión de los objetos cognoscibles. Entendido de tal manera, el término tiene un significado muy general y puede incluir toda especie de signo o procedimiento semántico, cualquiera que sea el objeto al que se refiera, abstracto o concreto, cercano o lejano, universal o individual, etc. Se puede tener un C. de la mesa tanto como del número 3, del hombre como de Dios, del género y de la especie (los denominados *universales* [*véase*]) o como de una realidad individual, por ejemplo, de un periodo histórico o de una institución histórica (el "Renacimiento" o el "feudalismo"). Aun cuando el C. sea indicado normalmente por un nombre, el C. no es el nombre, ya que nombres diferentes pueden expresar el mismo C. o diferentes C. pueden ser indicados, por equivocación, por el mismo nombre. Por lo demás, el C. no es un elemento simple o indivisible, sino que puede estar constituido por un conjunto de técnicas simbólicas extremadamente complejas, como el caso de las teorías científicas que también puede ser denominadas C. (el C. de la relatividad, el C. de la evolución, etc.). El C. no se refiere ni siquiera necesariamente a cosas o hechos reales, ya que pueden ser C. de cosas inexistentes o pasadas, o cuya existencia no sea verificable o tenga un sentido específico. En fin, el alegado carácter de *universalidad subjetiva* o la validez intersubjetiva del C. es en realidad simplemente su *comunicabilidad* de signo lingüístico, y la función primordial y fundamental del C., al ser la misma que la del lenguaje, es la comunicación.

La noción de C. da origen a dos problemas fundamentales: el de la *naturaleza* del C. y el de la *función* del C. mismo. Estos dos problemas pueden coincidir, pero no coinciden necesariamente.

A) El problema de la naturaleza del C. ha tenido dos soluciones fundamentales: *1)* en la primera el C. es la *esencia* de las cosas y precisamente su esencia *necesaria*, aquello por lo que no pueden ser diferentes de lo que son; *2)* en la segunda solución el C. es un *signo*.

1) La concepción del C. como esencia es la del periodo clásico de la filosofía griega, en el cual el C. es tomado como lo que se sustrae a la diversidad o a la mutación de los puntos de vista o de las opiniones, porque se refiere a aquellos rasgos que, por ser constitutivos del objeto mismo, no son alterados por un cambio de perspectiva. En los pródromos de la filosofía griega, el C. apareció como el término conclusivo de una búsqueda, que prescinde en lo posible de la mutabilidad de las apariencias para dirigirse hacia lo que el objeto es "realmente", esto es, a su "sustancia" o "esencia". Esta búsqueda se presentó a los griegos como el deber propio del hombre como animal razonable, o sea como la tarea propia de la razón; y, en efecto, el C. y la razón son designados por los griegos con el mismo término, *logos*. Aristóteles atribuye a Sócrates el mérito de

haber descubierto "el razonamiento inductivo y la definición del universal, dos cosas que se refieren entrambas al principio de las ciencias" (*Met.*, XIII, 4, 1079 b). El mismo mérito es reconocido a Sócrates por Jenofonte (*Mem.*, IV, 6, 1): Sócrates demostró cómo el razonamiento inductivo lleva a la definición del C., y el C. expresa la esencia o la naturaleza de una cosa, lo que la cosa verdaderamente es. Platón hace del universal socrático la realidad misma. Lo bello, el bien, lo justo son *sustancias* o sea realidades, es más, realidades en el sentido pleno del término, realidades absolutas. Platón adopta los mismos términos (sustancia, especie, forma o simplemente entes) para indicar las realidades últimas, tal como son "en sí mismas" y como son "en nosotros" (o sea como C.). La mente humana contiene "la verdad de los entes" (*Men.*, 86 a-b); encuentra ya como suyas las *sustancias* que constituyen la estructura fundamental de la realidad (*Fed.*, 76 d-e). Aristóteles no hace en este punto más que reproducir, y articular en una doctrina mucho más compleja, el punto de vista platónico. El C. (*logos*) es lo que circunscribe o define a la sustancia o esencia necesaria de una cosa (*De an.*, § II, 1, 412 b 16); por lo tanto, es independiente del generarse y corromperse de las cosas y no puede ser producido o destruido por tales procesos (*Met.*, VII, 15, 1039 b 23). En otros términos, el C. es, para Aristóteles, idéntico a la sustancia, que es la estructura necesaria del ser, aquello por lo cual todo ser no puede ser diferente de lo que es (*véase* SUSTANCIA). Estas determinaciones han perdurado como típicas de la concepción del C. como esencia. Con referencia a ella, el carácter de la universalidad parece secundario y derivado; por universal, dice Aristóteles, entiendo "lo inherente al sujeto en cada caso y por sí y en cuanto un sujeto es lo que es" (*An. post.*, I, 4, 73 b *ss.*). Ahora bien, "lo inherente al sujeto en cada caso y por sí, etc.", no es más que la esencia necesaria del sujeto mismo, ya que él no puede no ser; de tal manera la universalidad es para Aristóteles la sustancialidad o necesidad del concepto. Por lo tanto, Aristóteles dice que puede haber C. también del individuo (del "sinolo" o compuesto de materia y forma), aunque no del individuo considerado en su materia, que es indeterminada y por lo tanto indefinible y que, por ejemplo, el C. de un hombre es el alma (*Met.*, VII, 11, 1037 a 26); distingue C. comunes y C. propios (*De an.*, II, 3, 414 b 25) y habla de "C. materiales" como son las emociones, que se definen por los movimientos del cuerpo que las suscita (*Ibid.*, I, 1, 403 a 25).

En el ámbito de esta identificación del C. con la esencia, no es una innovación decisiva el derivar, como lo hace Epicuro, al C. mismo de las sensaciones, ya que tal derivación, por el carácter necesariamente verídico de las sensaciones, garantiza la realidad del C. (Dióg. L., X, 32). Por otro lado, la disputa medieval sobre los *universales* (*véase*) —término que se aplica a los C. de género y especie— es en realidad la disputa entre las dos concepciones fundamentales del C., la platónico-aristotélica y la estoica; el realismo representa la primera de tales concepciones, el nominalismo la segunda. No nos debe sorprender que la escolástica haya elegido la solución realista del problema de los universales, afirmando la realidad del C. como elemento constitutivo o esencial de la realidad misma que, por lo demás, había nacido y se había desarrollado, desde el punto de vista lógico y gnoseológico, bajo el signo del neoplatonismo agustiniano y del aristotelismo. Santo Tomás dice: "Ya que todo conocimiento es perfecto en la medida en que existe semejanza entre el que conoce y lo conocido, sucede que en tal sentido hay una semejanza de la cosa sensible con referencia a sus accidentes, pero en el entendimiento hay la semejanza de la cosa entendida en cuanto a su *esencia*" (*Contra gent.*, IV, II). El C. "penetra en el interior de la cosa" (*Ibid.*, IV, 11), recoge la esencia o la sustancia de ella, ya que no existe nada más que esta sustancia *abstracta* de la cosa misma. A través de la interpretación de la sustancia aristotélica como esencia necesaria, Duns Scoto vuelve a afirmar la misma tesis: el C. tiene por objeto una "naturaleza común" que es el *quod quid erat esse* de Aristóteles. "No es tan universal como el C. ni tan individual como la cosa, pero es funda-

mento del uno y de la otra" (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 1, n. 7). Este realismo no sufre tampoco cambios importantes en la filosofía moderna. La identidad de C. y realidad, posiblemente presupuesta por Descartes, es explícita en Spinoza: "Un círculo existente en la naturaleza y la idea del círculo existente, que también es en Dios, es una sola y misma cosa explicada por diversos atributos" (*Eth.*, II, 7, scol.). Un realismo del C., limitado aún a la realidad fenoménica (que por lo demás es la única accesible al hombre) es la doctrina de Kant. En efecto, si los C. empíricos se refieren a las cosas sólo a través de una sensación, los C. puros o *categorías* constituyen las cosas mismas en cuanto son percibidas, o sea aparentes en la experiencia. Los C. puros o categorías son al mismo tiempo, en efecto, "formas del entendimiento" y "condición de los objetos fenoménicos", y, en consecuencia, constituyen los mismos objetos fenoménicos, esto es, los objetos de toda experiencia posible (*Crít. R. Pura*, Analítica de los conceptos, § 10). La doctrina fundamental del kantismo es, precisamente, el carácter *constitutivo* de los C. puros, carácter en el que se funda el carácter *representativo* mismo de los C. empíricos (*Ibid.*, § 16, nota). Es indudable que, para Kant, el C. no constituye toda la realidad y no es creador de la realidad misma; constituye el orden necesario, por el que la realidad se revela a la investigación científica como sometida a leyes inmutables. Pero precisamente por esto, constituye la estructura ósea, la armazón necesaria de la realidad empírica, es decir, de la realidad única que el hombre puede indagar y conocer. Desde este punto de vista, la totalidad del armazón del criticismo parece dirigirse a la confirmación de la tesis clásica, platónico-aristotélica acerca de la naturaleza del C., su identidad con la sustancia necesaria de la realidad. Y esta misma tesis, sin las limitaciones del fenomenismo kantiano, se encuentra en el idealismo romántico, aunque éste acentúa la función creadora del C. y la identifica con el Principio racional infinito, creador y organizador de la misma realidad. Es lugar común de la filosofía hegeliana que el C. no es una pura representación subjetiva, sino la esencia misma de las cosas, su "en sí". "La naturaleza de lo que es es ser, en el propio ser, el propio C. —dice Hegel— y en esto está, por lo general, la necesidad lógica" (*Phänom. des Geistes*, Pref., § 3). La Idea absoluta o infinita, la Razón autoconsciente que es la sustancia del mundo, no es otra cosa que "el C. como C." (*Enc.*, § 213). "El C. —dice todavía Hegel— no es lo que a menudo se llama de tal modo y es solamente una abstracta determinación intelectual, es únicamente lo que tiene realidad, de manera que él mismo pueda darse la realidad (*Fil. del Derecho*, § 1). En la concepción hegeliana la estructura necesaria de la realidad ha resultado devenir y progreso y se coloca como Razón infinita y creadora. Aun cuando parezca grande la distancia entre ésta y la concepción clásica, no lo es desde el punto de vista de la teoría del C. Para Hegel, como para Aristóteles, el C. es la esencia necesaria de la realidad, aquello que hace que no pueda ser diferente de lo que es. En la filosofía contemporánea el idealismo ha adoptado la interpretación hegeliana del C. como realidad necesaria o necesidad real. Así Croce, por ejemplo, lo concibe como desarrollo, devenir y sistema, actividad racional y concreta, espíritu o razón (*Logica come scienza del C. puro*, 1908).

Puede considerarse que la fenomenología de Husserl es una vuelta a la forma clásica de la interpretación del C. en Aristóteles. Husserl acepta la polémica del logicismo moderno contra el psicologismo, que ve en el C. una *formación* psíquica (*véase*). Formación psíquica es, por ejemplo, la *representación* que varía de un momento a otro y de uno a otro individuo; pero el C. de número es siempre el mismo y es una entidad intemporal. Los C., por lo tanto, deben ser considerados idénticos a las *esencias* y es mejor hablar, más que de C., de esencias (que son objetos) y desde el punto de vista subjetivo, de "intuición de esencias" como acto análogo a la percepción sensible (*Ideen*, I, §§ 22-23). Así, en la que es la última formulación histórica de la interpretación del C. como realidad necesaria, el término mismo de C. es abandonado por impropio, de análoga manera a lo que ocurre en el desarrollo de la segunda interpretación del concepto.

2) Conforme a la segunda interpretación, el C. es un *signo* del objeto (cualquiera que sea éste) y se encuentra en relación de *significación* con el objeto. En esta interpretación, que se presenta por vez primera en los estoicos, la doctrina del C. resulta una teoría de los signos. No puede haber signo, según los estoicos, ni de las cosas evidentes ni de las cosas absolutamente oscuras y puede haberlo solamente de las cosas oscuras por el momento u oscuras por su naturaleza. A estas dos especies de cosas corresponden dos especies de signos: *1)* los signos *rememorativos* que se refieren a las cosas oscuras por el momento; *2)* los signos *indicativos* que se refieren a las cosas oscuras por naturaleza. Se trata de un signo rememorativo cuando se dice, por ejemplo: "Hay humo, hay fuego", aun no viéndose el fuego. Un signo indicativo es un movimiento del cuerpo, por ejemplo, en cuanto expresa un estado del alma. En consecuencia, se entiende por signo "una proposición que, siendo antecedente en una verdadera relación, es descubridora del consecuente". En otros términos, se tiene un signo si se tiene una proposición condicional del tipo "Si... entonces", la cual satisface dos condiciones: *1)* debe iniciarse en lo verdadero y terminar en lo verdadero, esto es, tanto el antecedente como el consecuente deben ser verdaderos; *2)* debe ser descubridora, o sea, debe decir alguna cosa no inmediatamente evidente. Por ejemplo: "Si es de día, hay luz", dicho cuando es de día, no es todavía un signo, en tanto que sí es un signo la proposición: "Si ésta tiene leche, entonces ha parido", donde el antecedente es descubridor del consecuente (*Hip. Pirr.*, II, 97 *ss.*; *Adv. Dogm.*, II, 141 *ss.*). Esta doctrina estoica de los signos (acerca de la cual *véase* SIGNIFICADO) ha quedado como modelo de la segunda alternativa fundamental que encontró históricamente la doctrina del C. Trasmitida por Boecio a la escolástica latina, inicia su siguiente etapa en la lógica de Abelardo (siglo XII) quien, acentuando el carácter predicativo del C., negó que pudiera ser considerado ya sea como una cosa (*res*) ya sea como un nombre (*vox*) —ya que ni la cosa ni el nombre (que es asimismo una cosa) pueden ser predicados de otra cosa—, y consideró al C. mismo como un *sermo* (discurso). A diferencia de la *vox*, el *sermo* implica la referencia semántica a una realidad significada, referencia que la escolástica posterior denominara *suppositio*. La realidad significada no es, según Abelardo, ni una sustancia universal ni una clase de cosas singulares, sino el *estado* común en el cual converge un grupo de cosas. En este sentido, Abelardo dice que "la causa común" del universal "hombre" es el *status* de hombre que no es ni una cosa ni una sustancia, sino más bien aquello en que todos los hombres convergen en cuanto tales (*Philosophische Schriften* ["Escritos filosóficos"], ed. Geyer, pp. 19-20). La doctrina fue adoptada más tarde, hacia mediados del siglo XIII, por la lógica terminista, que encontró su formulación escolástica en la *Summulae Logicales* de Pedro Hispano (hacia mediados del siglo XIII). En las *Summulae*, la función del término, ya sea universal, ya sea particular, es definida por la noción de *suposición* (*véase*), según la cual los términos están en vez de la cosa supuesta y, de tal manera, en la proposición "el hombre corre", por ejemplo, el término "hombre" está en vez de Sócrates, Platón y así sucesivamente (*Summulae Log.*, 6.03). La escolástica del siglo XIV señala el definitivo abandono del realismo o formalismo, que había prevalecido en Santo Tomás y Duns Scoto, y un retorno a la teoría estoica del concepto. Este concepto es denominado *intentio animae*, como todo acto o elemento de conocimiento (ya que el conocimiento se refiere siempre, por sí, a alguna cosa de otro) y es definido como "signo predicable de múltiples cosas". Según Occam, el concepto posee, además, otro carácter fundamental: es un signo *natural*. Y así dice: "El universal es doble. Uno es el universal natural, que es *un signo predicable de múltiples cosas*, del mismo modo que el humo naturalmente significa fuego, el gemido del enfermo el dolor y la risa la alegría. Tal universal es sólo una intención del alma, ya que ninguna sustancia fuera del alma y ningún accidente fuera del alma es un universal semejante... El otro es el universal instituido por arbitrio (*per voluntariam institutionem*) y, en este sentido, la voz

proferida, que, sin embargo, es una cualidad única, es universal porque constituye un signo instituido arbitrariamente para significar pluralidad de cosas" (*Summa Log.*, I, 14). La función lógica del C. es la suposición, por la cual el C. mismo, en todas las combinaciones en que entra, está en vez de las cosas significadas. Debido a la realidad que el C. mismo posee en el alma como *intentio animae*, Occam no se muestra interesado en decidir y parece inclinarse más bien por la doctrina extrema que sostiene que el C. no tiene realidad alguna en el alma y que solamente existe en ella *objetivamente*, esto es, a título de representación o de imagen (*In Sent.*, I, d. 2, q. 8 E.). La doctrina de Occam es típica de la posición empirista con referencia a la naturaleza del C., posición que tiene, en forma constante, dos principios fundamentales: *1)* la naturaleza *significante* del C.; *2)* su relación causal con las cosas, de las que sería natural producto en el hombre. Esta doctrina, en efecto, se vuelve a encontrar en Locke (*Essay*, II, 3, §§ 6-9), en Berkeley (*Principles of Human Knowledge*, Intr., §§ 12 *ss.*) y en Hume (*Treatise*, I, 1, 7). Hume invoca a la costumbre para explicar la génesis psicológica del C. (*Ibid.*, I, 1, 7); James Mill invoca a la ley de la asociación psicológica (*Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, 2ª ed., 1869, I, pp. 78 *ss.*) y análogamente lo hace también Stuart Mill (*Examination of Phil. of Hamilton*, p. 393).

Es propio del empirismo considerar la explicación psicológica de la génesis del C. como justificación de su validez, esto es, considerar demostrada la validez del C. y la legitimidad de su uso, en virtud de haber demostrado cómo se forma el C. en el hombre, mediante el acto de la abstracción (como pensaba Locke) o de la asociación psicológica, como lo sostuvieron los empiristas de la primera mitad del siglo XIX. Pero ya Kant había insistido acerca de la diferencia entre las dos cosas, distinguiendo entre la "derivación fisiológica" de los C., intentada por Locke, y la "deducción" de los C. mismos, o sea de la demostración de su validez (*Crít. R. Pura*, § 13). La distinción entre validez lógica y realidad psicológica de los C. se mantiene en todas las escuelas del neocriticismo alemán contemporáneo (y, sobre todo, en la Escuela de Marburgo a la que pertenecen Cohen, Natorp y Cassirer) y había sido reafirmada como indispensable para las formulaciones del pensamiento matemático y, en general, del pensamiento científico, a partir de Bolzano y su *Doctrina de la ciencia* (1837). La elaboración matemática de la lógica llevó a insistir acerca de la naturaleza objetiva y no psicológica del C., como también acerca de su naturaleza simbólica. Estos dos aspectos del C. fueron subrayados por Frege. En un escrito de 1890, Frege manifestaba que "el C. es algo objetivo, que no es construido por obra nuestra" y que, por lo tanto, una proposición como "el número 3 es un número primo" es "algo completamente independiente de la circunstancia de hallarnos despiertos o dormidos, vivos o no; una cosa que vale y que valdrá objetivamente y por siempre, independientemente de la existencia o no existencia de seres que reconozcan o no esta verdad" (*Ueber das Trägheitsgesetz* ["Sobre la ley de la inercia"], 1890; en *Aritmetica e logica*, ed. Geymonat, pp. 211-12). Desde este punto de vista, Frege definía al C. como "el significado de un predicado" (*Ueber Begriff und Gegenstand* ["Sobre concepto y objeto"], 1892, § 2; ed. Geymonat, p. 199) y el significado mismo como el objeto designado por el signo, distinguiendo el significado del *sentido* que denota "el modo por el cual el objeto nos es dado" (*Ueber Sinn und Bedutung* ["Acerca de sentido y significado"], 1892, § 1, ed. Geymonat, pp. 216 *ss.*). Estas anotaciones de Frege son muy importantes porque señalan el comienzo de la disolución, lograda en buena parte por la filosofía contemporánea, de la noción de C. en la noción de *significado*. Ya Husserl (aunque sostenía un realismo conceptualista) consideraba los C. como significados (*Bedeutungen*: cf. *Ideen*, I, § 10). "Términos o sentidos" denomina a los C. Dewey, quien los clasifica bajo este título (*Logic*, cap. XVIII; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F. C. E., pp. 388 *ss.*). E identificando al C. con el objeto, en el mismo sentido de Frege, R. Carnap entendía por C. "todo aquello sobre lo cual se puedan formular proposiciones" (*Der

Logische Aufbau der Welt ["La estructura lógica del mundo"], 1928, § 5). Susan K. Langer, en 1942, dejaba constancia de la identificación lograda entre C. y significado, demostrando la convergencia de muchas corrientes de la filosofía contemporánea hacia el reconocimiento del simbolismo en la ciencia, en el arte, en la filosofía y, en general, en todas las formas culturales humanas (*Philosophy in a New Key*, 1942, cap. III). Quine ha indicado el punto crítico de la transformación de la noción de C., al expresar que "el significado es lo que pasa a ser la esencia al divorciarse del objeto de referencia y contraer nupcias con la palabra" (*From a Logical Point of View*, II, 1).

Debe anotarse, sin embargo, que el término C. o sentido es referido con mayor frecuencia para indicar la *connotación* y con menor frecuencia para indicar la denotación. Así Carnap en sus últimos escritos ha entendido por concepto la propiedad, el atributo o la función (*Introduction to Semantics*, 1942; 2ª ed., 1959, § 37). Esto constituye una excepción a la terminología propuesta por Frege, excepción que actualmente es recomendada por los lógicos (cf. A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, § 01, n. 17). *Véase* SIGNIFICADO.

B) La función del C. puede ser concebida de dos maneras fundamentales diferentes: como *final* y como *instrumental*. La interpretación del C. como esencia le atribuye función finalista, ya que por esta interpretación el C. no tiene más función que la de expresar o revelar la sustancia de las cosas. La función se identifica desde este punto de vista con la naturaleza misma del concepto. En cambio, cuando se admite la teoría simbólica del C. se admite con ello su instrumentalidad, y esta instrumentalidad puede ser aclarada y descrita en sus múltiples aspectos. Los aspectos principales son los siguientes:

1) La primera función atribuida al C. es la de *describir* los objetos de la experiencia a fin de permitir su reconocimiento. Esta era la función principal que los epicúreos y los estoicos atribuían a las *anticipaciones* (o prolepsis). Según los epicúreos, la anticipación es "una comprensión, recta opinión, pensamiento o noción universal ínsita en nosotros como memoria de lo que a menudo aparece fuera de nosotros" (Dióg. L., X, 33). Esta función descriptiva o reconocedora del C. no es señalada a menudo, por ser la más obvia. Recientemente G. Bergmann ha denominado a los C. palabras-caracteres (*Character-Words*) para indicar sus funciones descriptivas o referenciales (*Philosophy of Science*, 1957, p. 13).

2) La segunda función atribuida al C. es la *económica*. A esta función está ligado el carácter *clasificador* del C. mismo. "La variedad de las reacciones biológicamente importantes —ha dicho E. Mach— es menor que la variedad de los objetos existentes. Por lo tanto, el hombre ha sido llevado a *clasificar* los hechos en los conceptos. El mismo procedimiento se reproduce en una profesión, cuando se afrontan hechos que no ofrecen más interés biológico inmediato (*Erkenntnis und Irrtum* ["Conocimiento y error"], 1905, cap. VIII; trad. franc., p. 136). Con este aspecto, los C. son "signos recopiladores e indicadores de las reacciones posibles del organismo humano en relación con los hechos" (*Mechanik*, 1883, p. 510). Éste es el carácter en el que se han basado algunos filósofos para negar el carácter teórico de los C. científicos, a favor de una forma superior o privilegiada de conocimiento. De tal manera, Bergson ha opuesto la intuición al C. como simple esquema económico a los fines de la acción (*Évolution Créatrice*, 8 ed., 1911, pp. 247 *ss.*). Croce ha denominado por este motivo *seudo-conceptos* a los C. científicos, reservando el nombre de C. a la Razón misma (*Lógica*, cap. II).

3) La tercera función del C. es la de *organizar* los datos de la experiencia, de tal manera que se establezcan entre ellos relaciones de naturaleza lógica. Un C., un C. científico sobre todo, no se limita por lo común a describir y clasificar los datos empíricos, sino que posibilita la derivación deductiva de ellos (Duhem, *La théorie physique*, pp. 163 *ss.*). Es éste el aspecto por el que la formulación conceptual de las teorías científicas tiende a la axiomatización, ya que la generalización y el rigor de la axiomatización tienden a llevar al límite al carácter lógicamente organizador del concepto.

4) La cuarta función del C., conside-

rada actualmente como la fundamental en las ciencias físicas, es la previsión. Como ya reconocían los estoicos, la finalidad de un signo es, por lo general, la de prever y el nombre de anticipación, que los epicúreos y estoicos daban al C., expresa precisamente esta función. Por ella, el C. es un medio o procedimiento anticipatorio o proyectador. Para Dewey, anticipa o proyecta la solución de un problema exactamente formulado (*Logic.*, XX, § 1; cf. XXIII, § 1; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F. C. E.). Para otros, la función anticipadora del C. es el instrumento del cual se sirve la ciencia "para predecir la experiencia futura a la luz de la experiencia pasada" (Quine, *From a Logical Point of View*, II, 6).

Los tipos fundamentales de los C. científicos, que no son ni descriptivos ni clasificadores, cumplen actualmente las funciones de organización y previsión. Estos tipos son los modelos, los C. matemáticos y los construidos.

Los *modelos* constituyen simplificaciones o idealizaciones de la experiencia y se obtienen llevando al límite los caracteres o atributos propios de los objetos empíricos. En este sentido, son modelos los C. de velocidad instantánea, de sistema aislado, de gases ideales y en general los modelos mecánicos.

Los C. *matemáticos* son simplemente artificios para introducir procedimientos especiales de cálculo y, en este sentido, son instrumentos de previsión. El C. de "onda de probabilidad" inherente a la mecánica cuántica, pertenece a esta especie, como también pertenecen a ella los de "campo tensorial", "espacio curvo", etc.

En fin, los *construidos* (*véase*) son C. de *entidades* que no son dadas en la experiencia y tampoco tienen semejanza con objetos dados, y cuya existencia consiste simplemente en la posibilidad de ser usados como instrumentos de previsión en el contexto de una teoría. Ejemplo de construidos son los C. de campo, de éter, etc. (P. W. Bridgmann, *The Logic of Modern Physics*, 1927, cap. II; M. K. Munitz, *Space, Time and Creation*, 1957, IV, 2).

Concepto-clase (ingl. *class-concept*). Término introducido en la lógica por Russell (*The Principles of Mathematics*) para designar al C. mediante el cual se define una *clase* (*véase*), o, más exactamente, la función proposicional "Fx" cuyas raíces forman la clase, de manera que la condición necesaria y suficiente para que un individuo *a* sea un elemento de una clase ("pertenezca a la clase") definida mediante una función "Fx" es que la proposición "Fa" sea verdadera. G. P.

Conceptualismo (ingl. *conceptualism*; franc. *conceptualisme*; alem. *Conceptualismus*; ital. *concettualismo*). Nombre dado en el siglo XIX por los historiadores de la filosofía medieval a la corriente de la escolástica medieval que los escolásticos mismos denominaran *nominalismo* (*véase*), a fin de distinguir entre el nominalismo extremo de Roscelino, para el cual el concepto universal es una simple *vox* o *flatus vocis*, y el nominalismo de Abelardo, para el cual el universal mismo es un discurso (*sermo*) predicable de varias cosas, y también el nominalismo posterior que se inspira en Abelardo. *Véase* NOMINALISMO; UNIVERSAL.

Conciencia (gr. συνείδησις; lat. *conscientia*; ingl. *consciousness* = C. teórica, *conscience* = C. moral; franc. *conscience*; alem. *Bewusstsein* = C. teórica, *gewissen* = C. moral; ital. *coscienza*). El uso filosófico de este término tiene poco o nada que ver con su significado común como *conocimiento* (*véase*) que el hombre tiene de los propios estados, percepciones, ideas, sentimientos, voliciones, etc., conocimiento por el cual decimos que un hombre "es consciente" o "tiene C." cuando no está adormecido o desvanecido, ni distraído por otros hechos, de la consideración de sus modos de ser o de sus acciones. El significado que este término tiene en la filosofía moderna y contemporánea, aun suponiendo genéricamente esta acepción común, es mucho más complejo: es el de una relación del alma consigo misma, de una relación intrínseca al hombre "interior" o "espiritual", por la cual se puede *conocer* de modo inmediato y privilegiado y, por lo tanto, se puede *juzgar a sí mismo* de manera segura e infalible. Se trata, por lo tanto, de una noción en la cual el aspecto *moral* —la posibilidad de autojuzgarse— se

relaciona estrictamente con el aspecto *teórico,* la posibilidad de conocerse de manera directa e infalible. También históricamente los dos aspectos de este significado se han venido determinando paralelamente. Cristianismo y neo-platonismo elaboraron en forma parecida la noción de la relación puramente privada del hombre consigo mismo, esto es, una relación en la cual el hombre se separa de las cosas y de los demás y "retorna a sí mismo", testimoniándose a sí mismo y dando lugar a una investigación puramente "interior" en la cual pueda conocerse con absoluta verdad y certeza. La determinación histórica del concepto de C. es así correlativa a la de una *esfera de la interioridad* como un campo específico en el cual sea posible efectuar investigaciones o búsquedas que conciernen a la última realidad del hombre y, muy a menudo, lo que en esta última realidad se revela, es decir, Dios mismo o un principio divino. En este sentido el término C. significa, por lo tanto, no simplemente la cualidad de conocimiento poseída a través de los contenidos psíquicos (ya sean percepciones externas o actos autónomos del espíritu), sino la actitud del "retorno a sí mismo", de la investigación dirigida a la esfera de la interioridad. El uso filosófico de la noción de C. presupone el reconocimiento de la realidad de esta esfera y el de su naturaleza privilegiada. Solamente debido a la existencia de una esfera de la interioridad, que es una realidad privilegiada, esto es, de naturaleza superior o de todos modos más accesible o más cierta para el hombre, la C. es un instrumento importante de conocimiento y de orientación práctica.

En verdad, no parece que la filosofía griega clásica haya reconocido la realidad privilegiada de la interioridad espiritual. La noción que en la filosofía de Platón se acerca más a la de una relación del alma consigo misma es la definición que da de la opinión (o pensamiento en general) como "el diálogo interno del alma consigo misma" (*Teet.*, 189 e; *Sof.*, 263 e); pero lo verdaderamente notable en esta definición es que se vale del lenguaje para definir al pensamiento y, precisamente, del lenguaje como pregunta y respuesta, o sea como diálogo o comunicación. El hecho originario y privilegiado es aquí, por lo tanto, el lenguaje, no la interioridad del alma. Por otro lado, cuando Platón quiere refutar, en el *Filebo,* la tesis de que el bien consiste en el placer, haciendo ver que esta tesis reduciría la vida humana a la de un molusco encerrado en su concha, enumera los elementos o los aspectos de la vida que en tal caso faltarían al hombre, a saber: el *recuerdo* del placer gozado, la *opinión verdadera,* que es el saber del gozo mientras se goza y el *razonamiento,* que permite la previsión del gozo futuro (*Fil.*, 21 c). Así, según Platón, lo que constituye lo que nosotros denominamos C. (en el sentido de conocimiento de nuestros estados) no es más que recuerdo, opinión y razonamiento, o sea el conjunto de las actividades cognoscitivas generales. Y es apenas necesario observar que cuando Platón insiste en el hecho de que algunos procedimientos y, en primer lugar, el juicio en cuanto se vale del "es" o del "no es", no pueden ser atribuidos más que al alma misma, la cual indaga por sí sola sobre lo que hay de común en las sensaciones (*Teet.*, 185 e *ss.*), no hace referencia a una esfera de la interioridad, sino que pretende insistir en la independencia de los procedimientos racionales de los datos sensibles. "El alma sola por sí' se opone al alma que sufre las impresiones sensibles y depende de ella. Tampoco se encuentra en Aristóteles una noción cualquiera de interioridad espiritual. En efecto, Aristóteles atribuye el conocimiento de las percepciones sensibles a los sentidos mismos, por una parte y, de tal manera que, por ejemplo, sentir ver pertenece al sentido de la vista, como sentir oir, al sentido del oído. No es posible que el conocimiento de ver pertenezca a un sentido diferente al de la vista, ya que en este caso existiría una infinita serie de órganos sensibles: el sentir del sentir del sentir... de ver (*De An.*, III, 2, 425 b 12). Por otro lado, la noción de "pensamiento del pensamiento", mediante la cual define la vida de Dios, nada tiene que ver con la interioridad de conciencia; expresa solamente la exigencia de que el pensamiento (que, en el hombre, puede tener por objeto también las cosas peores) no tenga por objeto, en

Dios, sino la cosa más excelente, que es el pensamiento mismo (*Met.*, XII, 9, 1074 b 30 *ss.*).

El reconocimiento de una realidad interior privilegiada surge solamente en las filosofías que adoptan como tema el contraste entre "interioridad" y "exterioridad", o sea las que se entregan a la tarea de separar al hombre de sus relaciones con las cosas y con los otros hombres (o sea con la naturaleza y con el mundo histórico-social) y hacer de él un "sabio", para quien tal relación es indiferente, y nace en la filosofía posaristotélica, comenzando por el estoicismo. Sabemos que Crisipo había insistido ya acerca de la distinción entre el pensamiento y la C. (συνείδησις) del pensamiento (Galeno, *Hipp. et Plat. dogm.*, V, 215). Esta distinción, con la que se inicia también el uso de la palabra C. en sentido específico, resulta un lugar común de la predicación moral estoica y luego el tema dominante y central de la filosofía neoplatónica, que acentuó la separación entre el hombre y el mundo y elaboró, por lo tanto, como lo hacía paralelamente el cristianismo, la noción de un testimonio interior privilegiado. Filón hizo uso de la noción de C. en sentido moral (*De virtutibus*, 124; *De special legibus*, II, 49), que aparece, con el mismo sentido, en el libro del *Eclesiastés* (X, 20) y en las *Epístolas* de San Pablo (*Rom.* II, 15; XIII, 15; II *Cor.* IV, 2; V, 11). En estas últimas significa un testimonio moral autónomo, una manifestación dirigida por la ley o por una verdad cualquiera al hombre. Pero la elaboración decisiva de la noción de C. es obra de Plotino. En él aparece claramente la diversidad, y alguna vez la oposición, entre el conocimiento, como determinada cualidad de los contenidos psíquicos, cualidad que Plotino denomina con-sensaciones (συναίσθησις) o consecuencia (παρα κολούθητις), y el "retorno a sí mismo", el "retorno a la interioridad" o también a la "reflexión sobre sí" que constituyen la C. propia y verdadera (*Enn.* V, 3, 1; IV, 7, 10). Aun cuando el mismo término (σὺνεσις) sea a veces adoptado para las dos cosas (*Enn.*, V, 8, 11, 23), Plotino establece una oposición entre conocimiento y C., entre la advertencia de lo que se siente o se hace y el acceso a la realidad interior del hombre. En efecto, afirma que existen muchas actividades, visiones y acciones muy bellas que no van acompañadas por el conocimiento; así, por ejemplo, el que lee no tiene necesariamente el conocimiento de estar leyendo, sobre todo si lee con atención; el que obra con valentía no tiene el conocimiento de obrar con valentía en tanto cumple su acción y así sucesivamente. El conocimiento corre el riesgo de debilitar las actividades que acompaña: "Por sí solas estas actividades tienen más pureza, más fuerza y más vida, de tal manera que, en el estado de no conocimiento, los que han logrado la sabiduría tienen una vida más intensa, que no se dispersa en las sensaciones, sino que se recoge enteramente en sí misma" (*Ibid.*, I, 4, 10). Precisamente este "recogerse en sí mismo" es la C. como actitud o condición del sabio que prescinde de lo externo (de las cosas y de los otros hombres) y mira sólo hacia lo *interno*. Contra los estoicos, que si bien aconsejan recogerse en uno mismo (Epicteto, *Diss.*, III, 22, 38; I, 4, 18 *ss.*), toman las cosas exteriores como objeto de voluntad, Plotino dice que después de haber dirigido su voluntad hacia sí mismo, el sabio no puede buscar la felicidad en las manifestaciones externas ni buscar el objeto de su voluntad en las cosas externas (*Enn.*, I, 4, 11). Lo que debe hacer es "mirar dentro" y ¿qué es este mirar dentro? Plotino lo dice con referencia a la búsqueda de lo Bello —se entiende que es de lo Bello inteligible detrás de lo cual está el Bien mismo, o sea Dios—. Es necesario "retornar a uno mismo" y convertirse en lo que se quiere ver. "Nunca podrá el ojo ver al sol sin hacerse semejante al sol, ni un alma podrá ver lo Bello sin ser bella. Por lo tanto, quien quiera contemplar a Dios y a lo Bello debe antes hacerse semejante a Dios y a lo Bello" (*Ibid.*, I, 6, 9). En este caso la conciencia se identifica con la condición misma del sabio, "el cual extrae de sí mismo lo que revela a los demás y se mira a sí, ya que no sólo tiende a unificarse y a aislarse de las cosas exteriores, sino que se vuelve a sí mismo y encuentra en sí todas las cosas" (*Ibid.*, III, 8, 6).

Esta actitud de autoauscultación inte-

rior, que para la filosofía pagana era privilegio del sabio, es, en cambio, en la filosofía cristiana, accesible a todo hombre como tal. San Agustín obra esta conversión a términos cristianos, o sea universalistas, de la actitud aristocrática del sabio. El *hombre espiritual* de que hablaba San Pablo (*I Cor.*, II, 16) era el verdadero protagonista de su filosofía, cuyo tema fundamental se expresa en las célebres palabras: "No salgas de ti, vuelve a ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad, y si encuentras mudable tu naturaleza, ve más allá de ti mismo" (*De vera rel.*, 39). San Agustín insiste precisamente en este ir más allá, en esta trascendencia, dirigida no hacia lo exterior (las cosas y los hombres) sino hacia Dios en cuanto principio, norma y medida de la realidad interior misma del hombre. Dios, en efecto, se refleja en el carácter autorreflexivo del alma humana, que refleja la Trinidad divina en las tres facultades, memoria, entendimiento y voluntad. "Yo —dice Agustín (*De Trin.*, X, 18)— *recuerdo* tener memoria, entendimiento y voluntad; *entiendo* entender, querer y recordar, y *quiero* querer, recordar y entender." De tal manera no solamente el alma en su conjunto, sino cada aspecto o facultad del alma se mira a sí misma y se define en su relación puramente intrínseca consigo misma. Una relación interior del alma consigo misma es, por su carácter inmediato y privilegiado, también el conocimiento más cierto. "En efecto, nada conoce la mente tan bien como lo que le es más accesible (*praesto*) y nada hay tan cercano a la mente como ella misma" (*Ibid.*, XIV, 7). Este tema estaba destinado a convertirse en uno de los más repetidos en la filosofía medieval y moderna: la certidumbre que lo anima, el pensamiento, la razón, brota de la propia existencia en la C. de sí, presente la estructura de la C. misma, como relación intrínseca, directa y privilegiada que no puede ser perturbada, destruida o falsificada por nada. En la Edad Media, el tema reaparece sobre todo en la tradición agustiniana, lo repiten Scoto Erígena (*De divis. nat.*, IV, 9), San Anselmo (*Mon.*, § 33) y otros. El tema tiene, sin embargo, menor relieve en la corriente aristotélica, debido a su carácter objetivo. El análisis que del término C. hace Santo Tomás, está dirigido a aclarar sobre todo su aspecto moral, en relación con el concepto de *sindéresis*; fuera de este significado la C. es para Santo Tomás el simple conocimiento. "El nombre C. —dice— significa la aplicación de la ciencia a cualquier cosa, de donde *conscire* es casi un *simul scire*. Cualquier ciencia puede aplicarse a cualquier cosa, por lo tanto, la C. no indica un hábito o una potencia especial, sino el acto mismo que aplica un hábito o una noción a cualquier acto particular. Ahora bien, una noción se puede aplicar a un acto de dos maneras: en primer lugar, para considerar si el acto está o ha estado y, en segundo lugar, para considerar si el acto es correcto o no lo es. En el primer modo decimos que tenemos C. de un acto en cuanto sabemos que tal acto ha sido o no ha sido hecho, y así en el uso lingüístico común se dice: "No tuve C. de este hecho" en el sentido de que no sé si ha ocurrido o no... En el segundo modo, la ciencia se aplica a un acto para dirigirlo, como cuando se dice que la C. nos empuja, nos induce o nos obliga, o también para examinar el acto hecho, como cuando se dice que la C. nos acusa o nos remuerde, en cuanto encuentra que lo hecho está en desacuerdo con la ciencia con la cual es examinado o bien que la C. nos defiende o nos acusa en cuanto se encuentra que la acción está conforme con la ciencia misma" (*De ver.*, q. 17, a. 1). Lo notable en este análisis de Santo Tomás es que aquí toda la noción de C., ya sea en el significado teórico de conocimiento o en el significado práctico de sindéresis o C. moral, es reducida a la aplicación de conocimientos objetivos ("ciencia"). El carácter privilegiado de la relación intrínseca de la mente consigo misma es reconocido, sin embargo, por Santo Tomás: "Nuestra mente se conoce a sí misma por sí misma en cuanto conoce su propia existencia; en efecto, en cuanto percibe su propia actividad, percibe su propia existencia" (*Contra Gent.*, III, 46). Pero esta certidumbre privilegiada se halla limitada al simple hecho de la existencia del alma; en cambio el alma no tiene ningún conocimiento privile-

giado de sí misma, en cuanto a su esencia y a sus modos de ser.

Que la relación del alma consigo misma sea la condición de la relación del alma con las cosas o, en otros términos, que la C. inmediata de sí condicione a la C. de las otras cosas, es doctrina defendida por Telesio y Campanella a principios de la Edad Moderna. Telesio dice: "El sentido es la *percepción* de las acciones sobre las cosas, de los impulsos del aire, como también de las propias afecciones, de las propias modificaciones y de los propios movimientos y de éstos, sobre todo. El sentido, en efecto, percibe tales acciones sólo cuando percibe estar influido, modificado y conmovido por ellas" (*De rer. nat.*, VII, 3). Campanella denomina "conocimiento inmediato de sí mismo" (*Met.*, VI, 8, a. 1) o "sabiduría innata" (*Teol.*, I, 11, a. 1) al conocimiento originario de sí que todas las cosas poseen y que es trámite o condición de los conocimientos que ellas adquieren de las otras cosas. Pero la noción de C. sólo adquiere con Descartes los caracteres con los que debería ser aceptada después universalmente, por mucho tiempo, en la filosofía occidental. El *cogito ergo sum* es, en efecto, la autoevidencia existencial del pensamiento, esto es, la garantía que el pensamiento (como C.) tiene de su propia existencia. Dice Descartes: "Bajo el nombre de pensamiento entiendo todas las cosas que advienen a nosotros con C., en cuanto tenemos C. Así, no solamente entender, querer, imaginar, sino también sentir, es aquí lo mismo que pensar. Ya que si digo: *yo veo o yo camino, por lo tanto soy* y entiendo hablar de la visión o del caminar que se hace con el cuerpo, la conclusión no es absolutamente cierta, porque, como sucede a menudo en los sueños, puedo tener la creencia de ver o caminar aunque no abra los ojos ni me mueva del lugar y, quizá, sin que exista cuerpo alguno. Pero si entiendo hablar del mismo sentido, o sea de la C. de ver o de caminar, la conclusión es cierta, porque entonces se refiere a la mente, que solamente siente o piensa ver o caminar" (*Princ. phil.*, I, 9). Las características fundamentales de la doctrina cartesiana pueden ser recapituladas en la forma siguiente: *1)* la C. no es un hecho o un grupo de hechos particulares, ni un aspecto particular o una actividad particular del alma, sino la vida espiritual del hombre en todas sus manifestaciones del sentir, el razonar, el querer; *2)* su esfera es, por lo tanto, la misma del *yo* como sujeto o sustancia pensante; *3)* es la autoevidencia existencial del yo o, si se prefiere, el yo es, para ella, la evidencia de su propia existencia; *4)* la autoevidencia existencial del yo es el modelo y el fundamento de toda otra evidencia, o sea, de todo conocimiento válido: *5)* la autoevidencia del yo hace problemática toda otra evidencia, incluso aunque logre por último fundarla. Estos fundamentos sirven como punto de partida de la filosofía moderna y el segundo, que en cierto modo resume a los demás, determinó la dirección subjetivista de esta filosofía. No debe olvidarse, no obstante, que la fecundidad de la filosofía cartesiana consistió, no tanto en la única certeza que daba, o sea en el *Cogito,* sino en las muchas certezas que restaba, esto es, en el hecho de que desde el punto de vista del *Cogito,* muchas realidades indiscutidas hasta entonces (desde la del "mundo exterior") adquirieron un carácter problemático y dieron comienzo a nuevos tipos o direcciones de investigación. Y, en efecto, el concepto mismo de *experiencia* elaborado por Locke coincide en líneas generales con el de C. ("Puesto que todo hombre es consciente para sí mismo de que piensa y siendo aquello en que su mente se ocupa, mientras está pensando, las ideas que están allí, no hay duda de que los hombres tienen en su mente varias ideas, etc.", *Essay*, II, 1, 1). Es muy cierto que Locke restringe el uso de la palabra C. a la indicación de la certeza absoluta que de su propia existencia tiene el hombre ("En todo acto de sensación, de raciocinio o de pensamiento, somos conscientes para nosotros mismos de nuestro propio ser, y a este respecto alcanzamos el grado más alto de certidumbre" (*Ibid.*, IV, 9, 3), y que a la relación entre el alma y sus propias operaciones es a lo que denomina "reflexión" (*Ibid.*, II, 1, 4), pero es también cierto que lo que él denomina generalmente experiencia no es otra cosa que la C. en sentido cartesiano, ya que la misma

relación con el objeto externo cae por entero dentro de la esfera de la C., que, por lo tanto, no tiene más que "ideas". De este planteamiento nace el problema del IV libro del *Ensayo*, esto es, el problema de justificar la "realidad" del conocimiento luego de haberlo definido como nada más que la percepción del acuerdo o del desacuerdo entre las ideas. "Es evidente —dice Locke— que la mente no conoce de un modo inmediato las cosas, sino únicamente por la intervención de las ideas que tiene acerca de ellas. Por eso, nuestro conocimiento sólo es real en la medida en que existe una *conformidad* entre nuestras ideas y la realidad de las cosas. Pero ¿cuál será aquí el criterio? ¿Cómo puede conocer la mente, puesto que no percibe sino sus propias ideas, si éstas están de acuerdo con las cosas mismas?" (*Ibid.*, IV, 4, 3). La sola presentación de este problema (sea cual fuere la forma en que se lo resuelva más tarde) revela con toda claridad el fundamento conciencialista de la filosofía de Locke, fundamento por el cual la filosofía no es más que el análisis de la C. y no puede dar un paso más allá de ella. Precisamente esta expresión es adoptada por Hume para negar toda "existencia externa". Dice Hume: "Ya que nada es presente a la mente sino las percepciones, y como las ideas derivan de la que por primera vez se presentó a la mente, resulta que para nosotros es imposible representarnos o formarnos la idea de cualquier cosa que específicamente sea diferente de las ideas y de las impresiones. Fijemos igualmente y, en cuanto podamos, nuestra atención fuera de nosotros; llevemos nuestra imaginación hasta los cielos o hacia los límites extremos del universo y no avanzaremos en verdad nunca, ni siquiera un paso más allá de nosotros mismos, y no podremos nunca representarnos una especie de existencia que no sea la de las percepciones que se presentan en nuestro breve círculo" (*Treatise*, I, 2, 6). Esta imposibilidad de sobrepasar el círculo de la C. es la primera y más importante consecuencia del uso de la noción de C. para delimitar la esfera de investigación de la filosofía.

Tampoco son diferentes las cosas para el nacionalismo poscartesiano. Pero Leibniz distingue la C., que identifica con la *apercepción* (*véase*), de la percepción de la cual es posible no estar claramente conscientes (*Monad.*, § 14) y considera toda la vida de la mónada, o sea de la sustancia espiritual, como puramente interna para la mónada misma y sólo accesible desde el interior. Las mónadas, en efecto, no tienen ventanas a través de las cuales algo pueda entrar y salir (*Ibid.*, § 7) y, por lo tanto, "los cambios naturales de las mónadas son interiores desde un principio, porque una causa externa no podría influir en su interioridad" (*Ibid.*, § 11). En la vasta esfera de las percepciones de la mónada, la reflexión recorta la esfera más restringida de las *apercepciones* que constituyen el yo. "Con el conocimiento de las verdades necesarias y con sus abstracciones, somos llevados a los actos reflexivos que nos hacen pensar en lo que se denomina yo y a considerar que esto o aquello está en nosotros, y así, pensando en nosotros, pensamos en el ser, en la sustancia, en lo simple o en lo compuesto, en la inmaterialidad y en Dios mismo, concibiendo lo que en nosotros está limitado y lo que en Él es ilimitado. Estos actos reflexivos suministran los objetos principales de nuestros razonamientos" (*Ibid.*, § 31). Estas palabras de Leibniz expresan la tarea de toda filosofía espiritualista desde él hasta hoy.

Kant distingue entre la C. discursiva y la C. intuitiva, que son dos nombres para indicar la apercepción pura y la apercepción empírica, respectivamente (*véase* APERCEPCIÓN). La C. discursiva es "el yo de la reflexión", que no contiene en sí ningún múltiple y que siempre es el mismo en todos los juicios, ya que implica solamente el lado formal de la conciencia. La C. intuitiva es, en cambio, la experiencia interior, que incluye el múltiple material de la intuición empírica interna (*Antr.*, I, § 7, anotaciones). Pero aun cuando C. pura o discursiva y C. empírica comprendan todo lo que el hombre es o pueda lograr, Kant ha hecho el esfuerzo más logrado para romper lo que, en la filosofía moderna, se puede denominar el círculo mágico de la C. y para justificar una relación del hombre con el mundo. A la observación de que "Yo tengo sólo la C. inmediata de lo que

está en mí, o sea de mi representación de las cosas externas" y que, por lo tanto, "queda siempre por demostrar que exista o no exista algo correspondiente fuera de mí", Kant responde que "tener C. de mi representación" significa "tener C. empírica de mi existencia" y esto significa "poder estar determinado sólo en relación a algo que está fuera de mí, aun estando ligado con mi existencia". Por lo tanto, "la C. de mi existencia en el tiempo" es la "C. de una relación con algo fuera de mí" (*Crít. R. Pura*, Prefacio a la 2ª ed., Nota sobre la impugnación del idealismo). Paradójicamente, el término C. indica en Kant una relación que no es interna o inherente íntimamente al hombre, sino entre el hombre y algo externo. La apercepción pura o trascendental (el Yo pienso) no es más que la *posibilidad* de la relación, constitutiva de la C. empírica, entre el yo empírico y el objeto, posibilidad que como C. no es otra cosa que la inteligencia como espontaneidad (*Ibid.*, § 25, nota 1).

Es evidente que para que la relación entre el yo y lo que no es el yo sea efectiva y operante, tal relación no debe recaer exclusivamente en el yo mismo, o sea en la "C.", porque en tal caso sería una relación interna al yo o a la C. y no una relación con una realidad diferente. En otros términos, para que tal relación subsista, la C. misma no debe ser considerada como una relación interna para sí misma, esto es, como una relación entre la C. y la C. misma (o algún hecho, operación o afección suya) sino como una relación de la C. con algo que no es C., o sea, según la terminología en uso en la filosofía contemporánea, debe ser una relación de *trascendencia* (*véase*). Esto se ve quizá cuando menos implícitamente en la doctrina de Kant, resulta explícito sólo en una corriente de la filosofía contemporánea. La filosofía poskantiana, especialmente el idealismo romántico, se funda en la inmanencia total de la realidad de la conciencia. Hegel piensa que la C. constituye el punto de partida de la filosofía y le suministra la totalidad de su contenido; así, la tarea de la filosofía es la elaboración *conceptual* de este contenido, elaboración por la cual el contenido mismo adquiere absoluta verdad y realidad y resulta "Espíritu" o "Concepto". La *Fenomenología del espíritu* es, en efecto, la trayectoria de la C. hacia el espíritu. "La experiencia que la C. tiene de sí no puede, según el concepto de la experiencia misma, comprender en sí menos que la totalidad del sistema de la C., o sea del total reino del espíritu... Impulsando a la C. misma hacia su existencia verdadera, alcanzará un punto donde se libera de la apariencia de estar afectada por algo extraño que para ella sea sólo como otro: un punto en el cual la apariencia resulte igual a la esencia" (*Phänom. des Geistes*, I, Intr., *in fine*). Hegel reprocha a la filosofía kantiana y también a la de Fichte, el haber quedado como "filosofías de la C.", o sea en no haber transformado a la C. misma en ciencia objetiva y absoluta. "La filosofía kantiana puede ser considerada, en forma determinante, como la que ha concebido al espíritu como C. y solamente contiene determinaciones de la fenomenología y no de la filosofía del espíritu. Considera al yo como relacionado con algo que está fuera, algo que en su determinación abstracta se denomina la cosa en sí, y concibe tanto la inteligencia como la voluntad conforme con esta conclusión... Por lo tanto, debe ser considerada como una justa interpretación de esta filosofía la de Reinhold, que la concibe como una teoría de la C. bajo el nombre de facultad representativa. La filosofía fichteana tiene el mismo punto de vista y el no-yo está determinado solamente como objeto del yo, sólo en la conciencia... Entrambas filosofías demuestran así no haber llegado al concepto ni al espíritu, como es en y para sí, sino sólo al espíritu como es en relación con otro" (*Enc.*, § 415). Hegel quiere decir que la noción de C. implica la relación de C. con un objeto que, por lo menos a primera vista, no es la misma C. sino alguna otra cosa y que la noción de concepto o de espíritu (autoconciencia) elimina esta alteridad. Pero se ha equivocado al equiparar el punto de vista de Kant con el de Fichte. Para Fichte el no-yo cae en el interior del yo y por lo tanto su relación es intrínseca al yo (o sea a la C.). Para Kant, en cambio, la relación es entre el yo y algo diferente al yo. Más bien

Fichte y Hegel están de acuerdo a través del concepto de la *Autoconciencia* (*véase*), o sea de un Principio absoluto que creándose a sí mismo crea con ello la realidad misma en su totalidad. Lo que Hegel entiende por espíritu o concepto es precisamente una Autoconciencia infinita de este tipo.

La C. y la Autoconciencia resultan las protagonistas de buena parte de la filosofía del siglo XIX y de los primeros decenios del siglo XX. La alternativa entre estas dos nociones es la alternativa entre espiritualismo e idealismo, o sea entre la dirección de los que en la C., considerada como finita y propia del hombre, buscan y creen encontrar la manifestación, la revelación o por lo menos la señal de lo Infinito, y la de los que consideran a la C. misma infinita por ser idéntica, mediata o inmediatamente, a lo Infinito. Todo el movimiento romántico de la "vuelta a la tradición" hace un llamado, como a su único texto y fundamento, a la conciencia entendida como manifestación o revelación inmediata e infalible de la verdad al hombre. Maine de Biran, lo mismo que Lamennais, Galluppi, Cousin, Martineau, Rosmini y Gioberti, toman la C. como punto de partida y fundamento de la filosofía y la conciben como la manifestación o revelación inmediata de la verdad o de la voluntad de Dios al hombre. Este principio permanece sustancialmente inmutable en las diferentes formas del espiritualismo contemporáneo y se puede tomar, aún, como su definición. En la más importante de estas formas, la doctrina de Bergson, la C. como actitud de introspección o de auscultación interior, de búsqueda de los "datos inmediatos", es la filosofía misma y es también la realidad, la sola y única realidad. "En toda la extensión del reino animal —dice Bergson— la C. aparece como proporcionada a la potencia de elección de que dispone el ser viviente. Ella ilumina la zona de las virtualidades que circundan al acto, mide el remanente entre lo que se hace y lo que se podría hacer. Mirándola desde el exterior, se la podría tomar como simple auxiliar de la acción, por una luz que ilumina la acción, centella fugaz que nacería de la fricción entre la acción real y las acciones posibles. Pero debe hacerse notar que las cosas resultarían de la misma manera en el caso de que la C., en vez de ser efecto, fuera causa" (*Év. créatr.*, 11ª ed., 1911, pp. 194-95). Y en realidad ésta es, según Bergson, la verdadera hipótesis. "La vida, o sea la *C.* lanzada a través de la materia, fija su atención sobre su propio movimiento o sobre la materia que penetra y de tal manera se orienta en el sentido de la intuición o en el sentido de la inteligencia." En la primera dirección la C. se ha encontrado comprendida en su envoltura y se ha restringido de intuición a instinto. En la segunda dirección, en cambio, al determinarse como inteligencia se exterioriza con referencia a sí misma, pero precisamente por adaptarse a los objetos exteriores, llega a circular entre ellos, a rodear las barreras que le oponen y a extender indefinidamente su dominio. "Una vez liberada, puede, por lo demás, replegarse al interior y despertar las virtualidades de intuición que aún dormitan en ella" (*Ibid.*, p. 197). La C. es, por lo tanto, el principio creador de la realidad y al mismo tiempo manifiesta y revela inmediatamente tal realidad al interior del hombre.

Notas semejantes a éstas son tan frecuentes y repetidas en la filosofía contemporánea, que es inútil apuntarlas. Aquí interesa fijar las etapas relevantes del desarrollo de la noción en examen; y en la filosofía contemporánea, la etapa más importante es la constituida por la fenomenología de Husserl. El punto de partida y el punto de llegada de dicha fenomenología es el del espiritualismo y se identifica, por lo tanto, con la C. tradicionalmente entendida como actitud de autoauscultación. En efecto, Husserl parte del *cogito* cartesiano, o sea de la consideración de las vivencias (*Erlebnisse*) "en toda la plenitud de la concreción con que aparecen en su conexión concreta —la corriente de las vivencias— y en que se funden e integran por obra de su propia esencia" (*Ideen*, I, § 34). Pero para aclarar la naturaleza de las vivencias, o sea de la C. en general, Husserl se sirve de la noción de intencionalidad, que ya había utilizado Brentano para definir el carácter de los fenómenos psíquicos (*Psychologie vom empirischen Standupunkt* ["Psicología des-

de el punto de vista empírico"], 1874). La intencionalidad es el referirse o el relacionarse del acto de C. *a otro,* a algo que no sea el mismo acto de conciencia. Esta noción (*véase* INTENCIONALIDAD) define, según Husserl, la naturaleza misma de la C. en general, la cual, por lo tanto, es un *trascender* que constituye una relación con el objeto mismo "en persona" y no ya con una imagen o representación suya. En este sentido, la relación con el objeto no es "psicológica", no cae dentro del círculo de una realidad específica, el alma, sino que es de naturaleza lógico-trascendental, es una posibilidad que define el modo de ser de la conciencia. La C. en este sentido es, para Husserl, lo que era para Kant, o sea una relación con el objeto y precisamente una relación en la cual la exterioridad del objeto es aprehendida como tal. Sin embargo, Husserl no se mantiene fiel a este concepto. En la C. distingue dos modos por los cuales el objeto puede ser dado, modos que denomina percepción inmanente y percepción trascendente. La *percepción trascendente* es la de la cosa en el espacio, que se da gradualmente a través de sucesivas apariciones, pero no está nunca presente a la conciencia en su plena actualidad. De ello, deriva el carácter *en sí* del objeto trascendente, carácter que expresa la posibilidad de la C. de volver sobre el objeto mismo y de identificarlo. Pero precisamente por estar ligada a esta simple posibilidad, la existencia de la cosa no es nunca necesaria, sino *contingente* "toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia" (*Ideen,* I, § 46). La *percepción inmanente* es, en cambio, la del *cogito* cartesiano, que tiene por objeto las mismas vivencias (recordar, imaginar, desear, etc.). Éstas no son dadas a la conciencia del mismo modo en que la cosa es dada a los fenómenos subjetivos, o sea a través de apariciones, ocultamientos, acercamientos, que apuntan a la unidad trascendente del objeto y es, en cambio, caracterizada por su inmediatez y absolutez. "La percepción de vivencias —dice Husserl (*Ibid.,* § 44)— es un simple intuir algo que se da (o puede darse) en la percepción como *absoluto* y no como lo idéntico de los modos de aparecer por medio de matices o escorzos... Una vivencia afectiva no se matiza ni escorza. Si miro a ella, tengo algo absoluto, sin lados que pudieran exhibirse tan pronto así, tan pronto de otra manera." La percepción inmanente es, por lo tanto, la esfera de la posición absoluta e implica la imposibilidad de negarle la existencia. "La corriente de vivencias que es mi corriente de vivencias, la del que piensa, podrá no estar captada, tan ampliamente como se quiera, podrá permanecer desconocida en las partes ya transcurridas y aún venideras de su curso, pero tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me apreso a mí mismo como el puro sujeto de esta vida... digo simple y necesariamente: existo, esta vida existe, vivo: *cogito*" (*Ibid.,* § 46). De ello resulta que mientras el ser inmanente (o sea el ser de la C. refleja) es *absoluto* en el sentido de que para existir no tiene necesidad de nada, el ser trascendente (o sea el mundo de las cosas) es relativo a la conciencia. "El mundo espacio-temporal entero, en el que figuran el hombre y el yo humano como realidades en sentido estricto singulares y subordinadas [es] un mero ser intencional por su sentido o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser un ser *para* una conciencia. Es un ser al que pone la C. en sus experiencias, un ser que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es el algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias, pero que, *además de esto,* no es nada" (*Ibid.,* § 49). Esta salida idealista de la filosofía de Husserl resulta a menudo desconcertante. Y, en efecto, si la C. es intencionalidad, si la intencionalidad es la relación con un objeto trascendente, siempre que se suponga tal objeto como inexistente, no habrá ni intencionalidad ni conciencia; la total noción de "percepción inmanente" con todos sus corolarios, parece hallarse, por lo tanto, en contraste con el concepto de la C. propuesto por la fenomenología.

Las concepciones de la C. que dependen de la fenomenología se pueden ordenar en dos opuestas direcciones:

la objetivista y la espiritualista. La dirección espiritualista tiene aún y siempre el *cogito* cartesiano como tema y acentúa la inmanencia de la conciencia. La dirección objetivista acentúa el carácter objetivo de la relación intencional y, por lo tanto, considera al objeto mismo como auténticamente trascendental; en su límite, esta dirección tiende a dejar de lado la misma noción de conciencia. En la dirección espiritualista se coaligan las doctrinas de Jaspers y Sartre. Para Jaspers, el análisis existencial es el análisis de la conciencia. "El ser ahí y la C. —dice Jaspers—: yo soy como C. y sólo como objetos de C. son las cosas para mí. Todo lo que es para mí debe entrar en la C." (*Phil.*, I, p. 7). Y Jaspers tiene de la C. el concepto propio de la fenomenología: "La C. no es un ser como el de la cosa, sino que es un ser cuya esencia es *ser dirigido a significar el objeto*. Este fenómeno originario, milagroso aunque comprensible en sí mismo, ha sido denominado intencionalidad." Pero la C. no está dirigida sólo al objeto, ella se refleja en sí misma y es, por lo tanto, también Autoconciencia. "El yo pienso y el yo pienso que yo pienso van juntos, y de tal manera el uno no es sin el otro. Lo que parece lógicamente contradictorio es aquí real, esto es, que el uno no es como uno sino como dos y, sin embargo, no resulta dos, sino que gracias a su singularidad sigue siendo uno. Éste es el concepto del yo formal en general" (*Ibid.*, p. 8). De esta manera, Jaspers ha subrayado el carácter intrascendible y casi místico de la C., la cual, por lo tanto, constituye la totalidad del campo de su especulación. De análoga manera, Sartre declara explícitamente que el estudio de la realidad humana debe comenzar por el *cogito* (*L'être et le néant*, p. 127). La C. es, en primer lugar, *C. de algo* y de algo que no es conciencia. A este algo Sartre lo denomina lo *en sí*. El ser en sí sólo puede ser designado analíticamente como "el ser que es lo que es", expresión que designa su opacidad, su carácter macizo y estático por el que no es ni posible ni necesario: *es* simplemente (*Ibid.*, pp. 33-34). Frente a este ser en sí, la C. es el *para sí*, esto es, presencia para sí misma (*Ibid.*, p. 119). La presencia para sí misma implica una escisión, una separación interna. Por ejemplo, una creencia es, como tal, en todo momento C. de la creencia, pero para tomarla como creencia es necesario separarla de la C. en la que está presente Pero nada hay o puede haber para separar al sujeto de sí mismo. "La escisión intraconciencial no es nada fuera de lo que niega y no puede tener al ser sino en cuanto no se la ve. Este negativo, que es la nada de ser, es en conjunto un poder nulificador, es la *nada*. En ningún lugar podremos tomarlo en semejante pureza. Ante todo, por otra parte, es necesario conferirle de uno u otro modo el ser en sí en cuanto nada" (*Ibid.*, p. 120). Al condicionar la estructura de la C., la nada es condición de la totalidad del ser que es tal solamente por la C. y en ella. Pero esto define al ser de la C., que Sartre expresa diciendo: "El ser por el que la nada viene al mundo, debe ser su propia nada" (*Ibid.*, p. 59), lo que significa que la C. es su propia nada en cuanto se determina a *no ser* el en sí al que se refiere. Por paradoja, partiendo de la misma premisa que Husserl, Sartre llega a la conclusión simétrica y opuesta. Para él, como para Husserl, la C. en su percepción inmanente, o sea en su acto de autorreflexión, es todo, es lo absoluto. Pero por su escisión interna como negación de lo en sí, es la nada misma. De esta manera esta conclusión es tan poco apta para expresar o comprender los fenómenos relativos a la C., como la conclusión de Husserl.

Por otro lado, Hartmann y Heidegger presentan la alternativa objetivista de la interpretación de la C. como intencionalidad. Hartmann cree que la noción de una "C. abierta" que penetre sin límites en el mundo de las cosas, es falsa. La C. es esencialmente clausura, las cosas no entran nunca en ella, pero permanecen fuera aún en caso de ser conocidas. "La C. no *tiene* cosas sino representaciones, concepciones, imágenes de las cosas y éstas pueden coincidir o no coincidir con las cosas, esto es, ser verdaderas o no verdaderas. De ello se deduce que el conocimiento no es un simple acto de C., como representar o pensar, sino un *acto trascendente*. Un acto similar se fija al sujeto solamente en una parte, con

la otra sobresale hacia afuera; con esta última se junta con lo existente, que por su intermedio resulta objeto. El conocimiento es relación entre un sujeto y un objeto existente. En esta relación el acto trasciende la C." (*Systematische Philosophie* ["Filosofía sistemática"], § 11). De tal modo, la C. pierde su supremacía y su carácter de círculo encantado del que era imposible salir. El conocimiento es, para Hartmann, para todos los efectos, el trascender de la C. hacia un objeto que existe independientemente de ella. La C. pierde también su carácter de infalibilidad y lo pierde la C. histórica y la C. colectiva. Ésta nunca se ajusta a sí misma como lo haría en el caso de ser una conciencia de un Espíritu absoluto. El espíritu histórico revela, en la mayoría de las ocasiones, su propia naturaleza, cuando es ya pasado. "No aparece más a su propia C., sino a otra. A la suya se le esconde detrás de lo que ella conoce de él" (*Ibid.*, § 19). Sobre la misma línea, pero más radicalmente, Heidegger ha realizado un análisis de la existencia humana que prescinde completamente del término y de la noción tradicional de C. (*Bewusstsein*). Por otra parte, ha utilizado e interpretado la noción de C. moral (*Gewissen*), o sea, de la "voz de la C.". La eliminación de la noción tradicional de C. se debe al uso que Heidegger hace de la noción de *trascendencia* en el análisis de la relación del hombre con el mundo. La trascendencia no es, para el hombre, un comportamiento entre otros comportamientos posibles, es más bien la esencia misma de su subjetividad; y el término hacia el cual trasciende el hombre es el mundo, que en este caso ya no designa la totalidad de las cosas naturales o la comunidad de los hombres, sino más bien la estructura relacional que caracteriza a la existencia humana como trascendencia. Trascender hacia el mundo significa hacer del mundo la *proyección* de las posibles actitudes y de las posibles acciones del hombre; pero en cuanto es tal proyección, el mundo comprende de nuevo al hombre que se encuentra "yecto" en él y sometido a sus limitaciones. "La trascendencia —dice Heidegger— expresa el proyecto del mundo en forma tal que *lo-que-proyecta* es dominado por la realidad que trasciende y que ya está de acuerdo con ella" (*Wom Wesen des Grundes* ["De la esencia del fundamento"], III). Al mismo tiempo la trascendencia constituye también el *sí mismo* propio del hombre, esto es, la identidad de cada hombre existente. "En la trascendencia y a través de ella es posible distinguir en el interior de lo existente y decidir el qué y cómo es Mismo y el qué no lo es" (*Ibid.*, II). La relación del hombre consigo mismo y con el mundo, descrita en términos de trascendencia, deja de tener los caracteres tradicionales de la C. (clausura en sí misma, inmediatez, autorreflexión, etc.), y así Heidegger puede dejar de lado hasta el término de conciencia. En un sentido más tradicional adopta, en cambio, la noción de "voz de la C.". Ésta es entendida como una relación intrínseca del 'ser-ahí' del hombre y precisamente como una relación por la cual el hombre es reclamado detrás de la existencia anónima y banal del "uno dice", "uno hace", etc., a su propio y auténtico "poder ser", o sea, a su posibilidad constitutiva última, el ser-relativamente-a-la-muerte. "Y ¿a qué resulta el 'uno mismo' invocado?: al 'sí mismo' peculiar. No a lo que el 'ser-ahí', en el público 'uno con otro' vale, puede, ni a aquello de que se cura, ni menos a aquello a que se ha asido, o en que se ha comprometido, o por lo que se ha dejado arrastrar. El 'ser ahí' tal como es, comprendido mundanamente para los otros y para sí mismo, resulta *pasado por alto* en esta invocación" (*Sein und Zeit*, § 56). Por lo tanto, el ser-ahí que comprende esta invocación "oye a su más peculiar posibilidad de existencia. Se ha elegido a sí mismo" (*Ibid.*, § 58). También aquí, por lo tanto, donde debemos encontrar una relación interconciencial, hay una relación de trascendencia.

El análisis existencial de Heidegger asestó un grave golpe a la primacía metafísica de la C., tan tenazmente afirmada por la filosofía moderna y contemporánea. No solamente deja este análisis de hacer uso del término o de la noción de C., sino que la distinción entre "interno" y "externo", entre lo que está "en la" y lo que está "fuera" de la C., resulta privada de sentido. Pero el caso de Heidegger no es único

en la filosofía contemporánea. El naturalismo instrumentalista y el positivismo lógico llegan a la misma negación del concepto tradicional de conciencia. Dewey ignora hasta este significado que, según se ha visto, no es el de una cualidad psíquica, sino más bien el de una actitud refleja, la actitud del retorno a sí mismo o de la reflexión sobre sí mismo. Entiende por C. el simple conocimiento: "el *percatarse* de objetos, estando bien despierto, alerta, atento a la importancia de los acontecimientos presentes, pasados y futuros". Este conocimiento no es, como lo quiere el realismo, una especie de luz que ilumina ora ésta, ora aquella parte de un campo dado ni, como quiere el idealismo, una fuerza que modifica los acontecimientos. Es más bien "aquella fase de un sistema de significaciones que, en un momento dado, está en trance de cambiar de dirección, de sufrir una transformación o hacer un tránsito". El sistema de los significados es lo que Dewey denomina *espíritu* (*véase*) y es una formación social. La C. es el punto focal en el que dicho sistema entra en crisis o sufre una transformación. "El espíritu es un contexto persistente; la C. es un foco transeúnte. El espíritu es, por decirlo así, estructural, sustancial, un constante primero y último término; la C. perceptiva es un proceso, una serie de *aquís* y de *ahoras*. El espíritu es una luminosidad constante; la C. es intermitente, es una serie de destellos de intensidad variante" (*Experience and Nature*, pp. 260 *ss.*; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F. C. E., pp. 245 *ss.*). La condición de la C. es la duda, esto es, el sentido de una situación indeterminada, suspendida, que urge la determinación y la readaptación. La idea, que constituye el objeto de la C., que es más bien la C. misma en su claridad y vivacidad, no es más que la previsión y el anuncio de la dirección en la cual el cambio o la readaptación es posible; por ello Dewey dice que si la naturaleza estuviese terminada de un cabo a otro, o fuese una estructura mecánica o teleológica cerrada [un mundo que no tuviera inestabilidad e incertidumbre] ... desaparecería la llama vacilante de la C." (*Ibid.*; trad. esp., p. 286). La C. queda así reducida a un conocimiento funcional, esto es, a un surgir de ideas y directivas que sirven para rectificar una determinada situación. De este modo, no está ligada a la introspección o a una particular auscultación interna o, como quiera que sea, a una actitud de "retorno a sí mismo". Pero el hecho de la C. parece cumplirse, en la filosofía contemporánea, con el análisis que Ryle ha hecho de ella o, para decirlo mejor, con las expresiones lingüísticas en las que aparece el concepto (*The Concept of Mind*, 1949). La tesis de Ryle es que ninguno de los usos que en el lenguaje corriente tienen los términos "C." y "consciente" autoriza a considerar la C. misma como una especie de autoluminosidad o fosforescencia que acompaña ciertas operaciones del hombre y que, por lo tanto, la C. entendida en este sentido es un mito. Todo lo que se puede decir es que "por lo común sabemos de lo que nos estamos ocupando, sin que sea necesario recurrir a la historia de la fosforescencia para explicar el cómo; que este saber no implica un incesante acto de censura o examen del hacer y del sentir, sino solamente una propensión *inter alia* para expresarlos, si y cuando nos es dado hacerlo; que este saber no requiere que tenga que encontrarse en algún hecho de naturaleza espectral" (*Ibid.*, trad. ital., p. 164), esto es, en la realidad "alma" que se supone inmanente al mecanismo corpóreo (*véase* ALMA). La C. no es un acceso privilegiado al conocimiento del alma o al conocimiento de sí. "De mí mismo puedo descubrir las mismas cosas que del prójimo y con métodos no disímiles. Las diferencias que subsisten en el suministro de los datos requeridos hacen que el grado de mis conocimientos sea diferente, pero no siempre en favor de aquéllas. En determinados e importantes respectos, me es más fácil comprobar las mismas cosas tuyas como las de mí mismo; en otros motivos ocurre lo contrario. Pero esto solamente en la rutina, ya que en principio A viene a saber de sí tanto como de B. Con la esperanza en un acceso privilegiado se va también al aislamiento teórico-cognoscitivo; perdemos al mismo tiempo lo dulce y lo amargo del solipsismo" (*Ibid.*; trad. ital., pp. 157-58). El hecho

principal adoptado como sostén de esta tesis es que los errores son frecuentes en el juicio acerca de los propios estados mentales, lo que, por razones obvias, sería imposible en el caso de que la C. fuera aquella inmediata e infalible relación consigo mismo, como se pretendió que fuera. La conclusión es evidentemente la negación de la C. en favor de un "conocimiento de sí" que es tan poco privilegiado, directo e infalible como el conocimiento de cualquier otra cosa.

La declinación de la noción de C. en la filosofía contemporánea es uno de los signos más evidentes de un nuevo planteamiento del problema del hombre. Elaborada por la filosofía alejandrina, esta noción sirvió al principio para expresar el orgulloso aislamiento del sabio, quien, como dice Plotino, extrae todo de sí mismo y así no tiene necesidad de las cosas ni de los otros hombres para conocer y vivir. Las relaciones con el mundo son accidentales y secundarias para el sabio de la edad alejandrina, ya que la verdad y la realidad las encuentra en sí mismo. El cristianismo se sirvió del mismo concepto para subrayar la independencia del juicio moral de toda circunstancia externa, y de su dependencia única de un principio o realidad inmutable en las cosas y en los hombres, porque es Dios mismo. La filosofía moderna utilizó el mismo principio, a partir de Descartes, como instrumento de duda o de liberación. También ha sacado "testimonios" de verdades primeras, absolutas e inderivables y de "datos últimos" u originarios; le ha servido, por lo tanto, para erigir pesados edificios dogmáticos, apoyados en la base muy frágil de una noción históricamente derivada, pero tomada como estructura real u originaria. Éste ha sido, sin embargo, el lado más llamativo del uso de la noción de conciencia. No hay que olvidar que, a partir de Descartes, esta noción ha servido para introducir dudas, para plantear problemas, para suscitar oposiciones o rebeliones a creencias o sistemas de creencias institucionalmente establecidos. La invocación a la C. ha servido muy a menudo para presentar ideales o reglas morales aún no aceptadas por la moral corriente y, así, destinadas a sustituirla, para sostener la insurrección y la lucha contra la autoridad constituida y para mostrar el carácter incierto y problemático de muchas creencias y construcciones metafísicas. Ya a Descartes le sirvió para poner en discusión algunas certidumbres tradicionales, por ejemplo, la de la existencia de un "mundo externo" y para iniciar investigaciones científicas y filosóficas de gran importancia. El mismo escepticismo de Hume es uno de los resultados a que conduce la noción de C., ya que nace del supuesto de que el hombre no dispone de otra cosa que de impresiones e ideas, o sea de objetos inmediatos de C. y que, aun cuando se lance con el pensamiento, "no dará nunca un paso fuera de sí mismo" (*Treatise*, I, 2, 6). Con lo expuesto, podemos decir que la declinación de la noción de C. en la filosofía contemporánea, se debe a las siguientes condiciones: *1)* la formación, en diferentes campos de investigación, de *técnicas de comprobación y de control*, a las cuales, aún más que al testimonio íntimo, están hoy confiadas las instancias negativas y limitativas de la crítica; *2)* la consiguiente desconfianza frente a certidumbres que se pretenden infalibles y directas, pero que son incomunicables y privadas y se manifiestan a menudo en contraste mutuo; *3)* el abandono definitivo del ideal del aislamiento del hombre en el mundo y de la creencia en la estructura solitaria de la realidad humana, esto es, la renuncia a comprender al hombre en sus modos de ser y en sus comportamientos efectivos haciendo abstracción de sus relaciones con las cosas naturales y con los otros hombres y considerándolo cerrado en sí mismo por el muro infranqueable de la conciencia.

Conciencia en general (alem. *Bewusstsein überhaupt*). Término que Kant utilizó, por primera vez, para indicar el conjunto de las "funciones lógicas" comunes a todas las conciencias empíricas, no obstante las diferencias individuales de tales conciencias (*Crít. R. Pura*, § 20). La C. en general es, por lo tanto, idéntica a lo que Kant denomina, en otra parte, apercepción pura o simplemente C. y en la *Antropología* (I, § 7, nota) también "C. discursiva o refleja". El término se encuentra con más

frecuencia en los *Prolegómenos*. "Como fundamento del juicio de experiencia está la intuición, de la que tengo C., o sea la percepción (*perceptio*) que es toda cosa de los sentidos. Pero en segundo lugar concurre también el juicio (que es cosa solamente del entendimiento). Ahora bien, este juicio puede ser de dos especies, según que yo confronte simplemente las percepciones y las una en una C., en la C. de mi estado, o bien las ligue en una *C. en general*" (*Prol.*, § 20). En la filosofía contemporánea el término es usado para indicar la C. en su significado más general, o sea en cuanto diferente del significado restringido y específico de C. como C. clara y distinta o C. refleja. Así, para Husserl la C. en general es la vivencia (*Erlebnis*) (*Ideen*, I, § 42). Para Jaspers es la subjetividad como condición de todo posible objeto. "Como C. en general, yo soy la subjetividad, por la cual los objetos subsisten como la realidad de los objetos y como universalmente válidos" (*Phil.*, I, p. 13).

Conciencia desventurada (alem. *unglückliches Bewusstsein*). Una de las más famosas figuras de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Representa la interpretación hegeliana de la filosofía medieval. Hegel ve en ésta la desembocadura del escepticismo y del estoicismo en cuanto tales corrientes están embrolladas en una contradicción: la contradicción entre el afirmar y el negar, que quieren mantener como dos términos externos, llegando solamente a "un litigio entre jóvenes testarudos, uno de los cuales dice *a* cuando el otro dice *b*, para decir *b* cuando el otro dice *a*". La contradicción propia del escepticismo resulta dramática en la Edad Media como contraste entre dos C., una *inmutable*, que es la divina, la otra *cambiante*, que es la humana. Este contraste constituye la C. desventurada que es "la C. de sí, tanto como de la esencia duplicada y aún totalmente enredada en la contradicción". La desventura de la C. consiste, por lo tanto, en el hecho de que la C. no se reconoce a sí misma como unidad de estas dos C. y, por lo tanto, no se identifica como la C. inmutable. La *devoción* es un primer intento para superar la contradicción, subordinando la C. cambiante a la C. inmutable, de la que la primera pretende recibir todo como un don gratuito. La culminación de la devoción es el *ascetismo*, en virtud del cual la C. reconoce la infelicidad y la miseria de la carne y tiende a liberarse, unificándose con la C. inmutable (o sea con Dios). Pero con esta unificación termina el ciclo de la C. desventurada, porque al reconocerse como C. inmutable, la C. misma es reconocida como lo que es, o sea como Espíritu o "Sujeto absoluto" (*Phänom. des Geistes*, I, IV, B; trad. ital. pp. 185 *ss.*). Esta figura expresa bien el principio mismo de la filosofía hegeliana, según el cual la realidad es la C. como sustancia racional infinita, de donde C. "pacificada" o "feliz" es sólo la reconocida como tal.

Conciencialismo (ingl. *conscientialism*; franc. *conscientialisme*; alem. *Konscientialismus*; ital. *conscienzialismo*). El término fue creado probablemente por Külpe (*Die Realisierung* ["La realización"], 1912) para indicar la doctrina que reduce la realidad a objeto de conciencia. En este sentido, el término equivaldría a idealismo. Más comúnmente se habla hoy de C. a propósito de las doctrinas que hacen de la conciencia el punto de partida de la filosofía, o sea, que consideran como tarea de la filosofía o método de ella la introspección o la reflexión sobre uno mismo, la reflexión interna o experiencia interna, términos que significan lo mismo que conciencia.

Conclusión (lat. *conclusio*; ingl. *conclusion*; franc. *conclusion*; alem. *Schluss*; ital. *conclusione*). En tanto que en Apuleyo y Boecio la *conclusio* es el término mediante el cual se designa la totalidad de un discurso demostrativo, los lógicos medievales lo utilizaron para traducir el συμπέρασμα aristotélico y la ἐπιφορά estoica, esto es, para indicar la propensión terminal del discurso demostrativo mismo (cf. Pedro Hispano: *Est enim conclusio argumento vel argumentis approbata propositio*", *Summul. Log.*, 5.02). En la filosofía moderna y contemporánea ha mantenido el mismo sentido. Solamente los filósofos alemanes utilizan a menudo *Schluss* para indicar el silogismo en su totalidad. G. P.

Concomitancia (ingl. *concomitance*; franc. *concomitance*; alem. *Konkomitanz*; ital. *concomitanza*). Uno de los cuatro métodos de la investigación experimental enumerados por Stuart Mill, más precisamente el denominado de las "variaciones concomitantes" expresado por la siguiente regla: "Un fenómeno que varía de alguna manera cada vez que otro fenómeno varía de alguna manera particular, es la causa o el efecto de este fenómeno o se relaciona con él por algún hecho de causación" (*Logic*, III, 8, § 6). Mach redujo todos los procedimientos de la ciencia a este método: "El método de las variaciones —dice— consiste en estudiar, en cada elemento, la variación ligada a la variación de cada uno de los otros elementos. Poco importa que tales variaciones se produzcan por sí o que las provoquemos voluntariamente; las relaciones serán descubiertas por la *observación* o por el *experimento*" (*Erkenntniss und Irrtum*, cap. I; trad. esp.: *Conocimiento y error*, 1948). *Véase* CONCORDANCIA; DIFERENCIA; RESIDUOS.

Concordancia, método de la (ingl. *method of agreement*; franc. *méthode de concordance*; alem. *Methode der Uebereinstimmung*; ital. *concordanza, metodo della*). Uno de los cuatro métodos de la investigación experimental enumerados por Stuart Mill, más precisamente el expresado por la siguiente regla: "Si dos o más casos del fenómeno investigado tienen una circunstancia única en común, la sola circunstancia en la cual todos los casos concuerdan es la causa, o el efecto, del fenómeno dado" (*Logic*, III, 8, § 1). Un caso del método de la C. es su combinación con el de diferencia, combinación que es regida por la siguiente regla: "Si dos o más casos en los cuales se produce el fenómeno tienen sólo una circunstancia en común, en tanto que en dos o más casos en los que no se produce, no tienen en común más que la ausencia de la circunstancia, la circunstancia en la que los dos casos difieren, es el efecto o la causa, o una parte indispensable de la causa del fenómeno" (*Ibid.*, § 4). *Véase* CONCOMITANCIA; DIFERENCIA; RESIDUOS.

Concreción (ingl. *concretion*). Palabra acuñada por G. Santayana para indicar el crecimiento debido a la unificación de varias cosas. Así las C. formadas por una asociación por semejanza son ideas, esencias o "C. de discurso", en tanto las C. constituidas por la asociación por contigüidad son cosas (Cf. especialmente *Reason in Common Sense*, 1905, pp. 161 *ss.*).

Concrescencia (ingl. *concrescence*). Whitehead ha visto en la evolución emergente (o creadora) un "proceso de C." al que contribuyen igualmente el aspecto físico y el aspecto espiritual, indisolublemente unidos y activos entrambos (*Process and Reality*, p. 151).

Concreto (ingl. *concrete*; franc. *concret*; alem. *Konkret*; ital. *concreto*). Lo contrario de *abstracción* (*véase*). Los filósofos dan habitualmente el nombre de C. a lo que se ajusta al criterio de realidad. Por lo tanto, C. no es siempre lo individual, lo singular, la cosa o el ser existente como se podría creer y como es, quizás, el uso común del término. Para Hegel, lo C. es lo Universal, la Razón, lo Infinito, en tanto lo abstracto es precisamente el individuo, el objeto en particular, etc. "Lo abstracto es lo finito, lo C. es la Verdad, el Objeto infinito", dice Hegel (*Philosophie der Religion* ["Filosofía de la religión"], ed. Glockner, II, p. 226; cf. *Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, I, pp. 52 *ss.*; trad. esp.: *Historia de la filosofía*, México, 1955, F. C. E.,). Así Croce ha hablado de un "universal C.", y Gentile del "pensamiento C.". Para Bergson lo C. es la duración real, o sea la vida de la conciencia en su inmediatez. Se puede decir que el término no tiene otra función que la de calificar honoríficamente a la realidad, verdadera o supuesta, a la que se quiere conceder privilegio.

Concupiscencia (lat. *concupiscientia*; ingl. *concupiscence*; franc. *concupiscence*; alem. *Gelüste*; ital. *concupiscenza*). Según Santo Tomás (que remite a la definición aristotélica del placer, *Ret.*, I, 11, 1369 b 33), es el deseo de placer (*delectatio*). El placer se puede experimentar tanto por un bien espiritual como por un bien sensible, de los que el primero pertenece solamente al alma y el segundo al alma y al cuerpo jun-

tos: la C. designa el deseo de esta segunda especie de placer, esto es, el deseo sensible (*S. Th.*, II, 1, q. 30, a. 1).

Concupiscible. Una de las partes del alma, según Platón. *Véase* FACULTADES.

Concursus Dei. Con esta expresión se designó, en los últimos tiempos de la escolástica, la parte debida a Dios en la producción y en el comportamiento de las sustancias finitas. La doctrina dominante en la escolástica es la expuesta por Santo Tomás, que expresa que la causa primera, o sea Dios, es más eficiente que las causas segundas, cuyo poder resulta de aquélla (*S. Th.*, II, 1, q. 19, a. 4). Pero en la última fase de la escolástica y precisamente a principios del siglo XIV, se intentó limitar el alcance de la causalidad divina, para evitar que se atribuyeran a Dios mismo las imperfecciones y los males del mundo. Así Durando de Saint Pourçain y Pedro Auriol sostuvieron que el concurso de Dios con la criatura es sólo general e inmediato; que Dios crea las sustancias y les da la fuerza de que tienen necesidad, pero después las deja hacer y se limita a conservarlas en su ser, sin ayudarlas en sus acciones. En la edad poscartesiana, tanto los ocasionalistas como Spinoza o Leibniz, volvieron a la noción tradicional de la total y plena causalidad divina en el mundo. Leibniz, en particular, reexpuso a su manera la doctrina del concurso divino, distinguiendo, además del concurso extraordinario o milagroso, un concurso *inmediato* y un concurso *especial*; el primero, que consiste en el hecho de que el efecto no solamente depende de Dios sino que Dios concurre a producirlo aún en su causa segunda; y el segundo, que se dirige no solamente a la existencia de la cosa, sino también a su modo de existir y a sus cualidades, ya que lo que haya de perfecto en la cosa, no puede depender sino de Dios (*Op.*, ed. Erdmann, p. 653).

Condición (ingl. *condition*; franc. *condition*; alem. *Bedingung*; ital. *condizione*). Por lo general, lo que hace posible la previsión *probable* de un acaecimiento. La noción se ha formado en la edad moderna, al principio por las tentativas de liberar a la noción de causa de sus implicaciones antropomórficas, más tarde por la exigencia de liberarlas de su carácter necesario. Claude Bernard, que creía, sin embargo, en el carácter necesario de la causa (*véase* CAUSALIDAD) decía: "La oscura noción de causa debe ser confinada al origen de las cosas y no tiene sentido sino cuando se habla de la causa primera o causa final. En la ciencia debe hacer lugar a la noción de relación o de condición" (*Leçons sur le phénomènes de la vie*, II, pp. 396 *ss.*). Por otra parte, Stuart Mill, al observar que la sucesión invariable en que consiste la causalidad rara vez se encuentra entre un consecuente y un antecedente singular, sino que la mayoría de las veces lo está entre un consecuente y la suma de diferentes antecedentes, requeridos "para producir al consecuente, esto es, para que se sigan ciertamente de él", agregaba que: "en tales casos es común poner en evidencia sólo uno de los antecedentes bajo la denominación de *causa*, llamando a los otros solamente *condiciones*" (*Logic*, III, 10, 3). La C. sería así lo que por su cuenta no basta para producir el efecto, esto es, no hace cierta la verificación del efecto. Lo que corresponde al uso de la palabra C. en la expresión, de origen jurídico, *conditio sine qua non*, en la cual la C. significa una causa o reserva de la cual depende la total validez del acto jurídico, si bien no es indudablemente su causa. Con la palabra, por lo tanto, se relaciona el significado de una limitación de posibilidades, de manera tal que lo que cae fuera de las posibilidades así limitadas, elimine o imposibilite el objeto condicionado. Kant utiliza el término en este significado. Aun cuando la obra de Kant se dirija a la defensa del principio de causalidad necesaria como forma o estructura objetiva de la naturaleza, hace frecuente uso de la noción de C., en un significado que no puede ser reducido al de causa y que Kant no dilucidó de intento. El uso kantiano se señala en expresiones como las siguientes, que se encuentran frecuentemente en la *Crítica de la razón pura*: "C. de las posibilidades de los fenómenos", "C. subjetiva de la sensibilidad", "C. de la posibilidad de toda experiencia", "C. formal de todos los fenómenos en general" (el tiempo), "C. subjetivas del

pensar" (las categorías), "C. *a priori* por las cuales es posible la experiencia" (las categorías), etc. En éstas y parecidas expresiones lo importante es la relación entre "C." y "posibilidad". Alguna vez Kant dice simplemente "C.", otras dice "C. de la posibilidad" y las dos expresiones son equivalentes. Lo que significa, según Kant, que decir: "*x* es la C. de *y*" o decir "*x* hace posible a *y*", es la misma cosa. Lo que hace posible cualquier cosa (por ejemplo, el conocimiento, la experiencia o el fenómeno) es la C. de esta cosa cualquiera. Esta definición de la noción, por cierto no dada nunca explícita ni tampoco implícitamente en la obra de Kant, constituye el punto decisivo de su elaboración. Un paso ulterior en el mismo sentido fue dado por Max Weber en su investigación acerca del significado del principio de causalidad para las ciencias históricas (1905). Aun cuando Weber adopte de preferencia la palabra causa y hable de explicaciones causales, lo que dice se refiere más precisamente a la noción de C, y sirve para ligar esta noción a la de "posibilidad objetiva" (*véase* POSIBILIDAD), que, según Weber, es indispensable para el conocimiento histórico. "El juicio acerca de la posibilidad objetiva —según Weber— admite gradaciones por su esencia, pudiéndose configurar mediante la ayuda de los principios aplicables en el análisis del cálculo de probabilidad. Por lo general, los componentes causales a cuyo 'posible' efecto se refiere el juicio, pueden concebirse aislados con referencia a todas las C. que se puedan concebir como cooperando con él. Nos podemos preguntar, entonces, acerca del comportamiento del conjunto de estas C., al lado de las cuales los componentes aislados estaban previsiblemente adaptados para producir la consecuencia posible; y tal comportamiento lo es con referencia a aquellas otras C., junto a las cuales no lo habrían producido 'previsiblemente' " (*Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* ["Estudios críticos en el campo de la lógica de las ciencias de la cultura"], 1906; trad. ingl. en *Methodology of Social Science*, pp. 181-82). Lo que aquí denomina Weber "componente causal", que sería conceptualmente aislado para formular un juicio de posibilidad objetiva, o sea un juicio acerca del curso que los acontecimientos habrían podido tomar, en el caso de que precisamente tal componente causal hubiera intervenido, no es más que una C. de posibilidades en el sentido kantiano del término. Weber agrega: "Podemos enunciar juicios generalmente válidos con referencia al hecho de que una manera de obrar idéntica, con determinadas características por parte de personas que afrontan determinadas situaciones, sea *favorecida* en mayor o menor grado, pudiendo estimar el grado en el cual determinado efecto queda favorecido por ciertas C." (*Ibid.*, p. 183). Estas palabras expresan claramente el concepto de la C. como limitación de posibilidades objetivas y, por lo tanto, como previsión probable del hecho.

Si la obra de Max Weber hizo prevalecer el concepto de C. en las ciencias históricas y sociales, como en realidad prevalece hoy, aunque con diferentes grados de conocimiento metodológico, los desarrollos de la física que han señalado la caída de la noción de causa (*véase* CAUSALIDAD) exigen la sustitución del determinismo condicional por el determinismo causal clásico. Si se pasa del campo de las ciencias sociales y físicas al biológico, es fácil observar cómo solamente el concepto de C. está en situación de expresar las relaciones funcionales consideradas por tal ciencia; así, por ejemplo, la relación entre estímulo y respuesta, que hoy no puede ser traducida a términos de causalidad o sea de previsiones infalibles y que, en cambio, puede expresarse en términos de condicionamiento o sea de previsiones probables (*véase* ACCIÓN REFLEJA). En conclusión, podemos decir que se puede adoptar el término C. siempre que se esté en presencia de un campo, más o menos limitado, de posibilidades, de las que se puede establecer el índice de probabilidad relativa, esto es, el grado de previsibilidad para cada una, mediante oportunos procedimientos de investigación.

Condicionado (ingl. *conditioned*; franc. *conditionné*; alem. *bedingt*; ital. *condizionato*). Aquello cuya posibilidad depende de otro. Pavlov ha denominado

reflejo C. al reflejo producido por un estímulo artificial. *Véase* ACCIÓN REFLEJA.

En la discusión de las antinomias de la razón pura (*Crít. R. Pura*, Dialéctica trascendental, cap. II) Kant ha usado la palabra como sinónimo de causado. Hamilton (*Lectures on Methapysics*, 1859-1860) ha entendido por C. lo relativo y en este sentido ha dicho que "pensar es condicionar", porque lo que se piensa o lo que se conoce es aquello que es con referencia a las facultades humanas, no de modo absoluto. Mansel ha atribuido el mismo significado a la palabra (*Phil. of the Conditioned*, 1866).

Condicional (ingl. *conditional*; franc. *conditionnel*; alem. *bedingt*; ital. *condizionale*). Una relación del tipo *Si... entonces* (ejemplo: "Si llueve, la tierra se humedece") comúnmente representada en la lógica contemporánea por el símbolo $\supset$. Esta relación fue estudiada por vez primera en la escuela de Megara y fue interpretada de dos maneras diferentes por Filón y Diodoro. Este último interpretaba lo C. como si dijera "Ahora está lloviendo y la tierra se humedecerá." En tanto Filón lo interpretaba como si dijera "O ahora no está lloviendo o la tierra se humedecerá"; y por mor del principio de que un C. es válido solamente en caso de que tenga un antecedente verdadero y el consecuente falso (Sexto Empírico, VIII, 113-17; Cicer., *Acad.*, IV, 143). En la lógica moderna el concepto ha sido reexaminado por Frege (1879) y por Peirce (1885). Este último se ha pronunciado a favor de la interpretación filoniana que, en efecto, ha predominado en la lógica contemporánea (*véase* IMPLICACIÓN). La principal ventaja de esta interpretación es que permite expresar las proposiciones categóricas y las proposiciones C. en la misma forma. Así, por ejemplo, la proposición "Todo hombre es racional" se puede expresar diciendo: "Para todo objeto *x* cualquiera, es cierto que *x* es un hombre o que *x* es racional" (Peirce, *Coll. Pap.*, 3, 439-45).

En la lógica contemporánea se consideran habitualmente equivalentes la condicionalidad y la implicación. Sin embargo, Quine ha propuesto su distinción basándose en que la implicación está dentro de las proposiciones, y lo C. entre objetos o estados de hecho. Así, se debería decir "'Si llueve' implica 'la tierra se humedece'", en tanto que lo C. correspondiente sería "Si llueve, la tierra se humedece" (*Methodus of Logic*, 1952, § 7).

Condilaquismo, *véase* SENSORIALISMO.

Conducta (ingl. *conduct*; franc. *conduite*; alem. *Betragen*; ital. *condotta*). Toda respuesta del organismo vivo a un estímulo objetivamente observable, aun en el supuesto de que no tenga carácter uniforme, en el sentido de que varíe o pueda variar en relación a una situación determinada. Debido a esta falta de uniformidad la C. se diferencia del *comportamiento* (*véase*) y el uso del término resulta útil ya que, de lo contrario, no sería posible distinguirla del comportamiento.

Conductismo, *véase* COMPORTAMIENTO; BEHAVIORISMO.

Conectivos (ingl. *connectives*; franc. *connectifs*; ital. *connettivi*). En la lógica contemporánea, se da este nombre a los símbolos impropios (o *sincategoremáticos* [*véase*]) que, combinados con una o más constantes, forman o producen una nueva constante. Las constantes o formas unidas por los C. se denominan *operadores*. Un C. se denomina *singular*, *binario*, *ternario*, etc., según el número de sus operadores. Los C. son los expresados por las palabras *y*, *o*, *no*, *si... entonces*. Se adopta comúnmente la yuxtaposición de los operadores para expresar la conjunción; así, "*pq*" significa "*p* y *q*". Se adopta el signo $\vee$ para expresar la disyunción inclusiva; así, "$p \vee q$" significa "*p* o *q*" o ambas. Se adopta el signo $+$ para denotar la disyunción exclusiva; así, "$p + q$" significa "*p* o *q*", pero no ambos. Se adopta el signo $\sim$ para indicar la negación; así, "$\sim p$" significa "no *p*". Para el C. *si... entonces*, *véase* IMPLICACIÓN. Las anotaciones citadas son las más comunes, pero no son las únicas. Para otros sistemas de símbolos, ver las notas al § 05 de la *Introduction to Mathematical Logic*, 1956, de Church.

Confesión (lat. *confessio*; ingl. *confession*; franc. *confession*; alem. *Beichte*;

ital. *confessione*). La palabra, por lo general, significa reconocer algo tal como es (en concordancia con el significado del verbo griego ἐξομολογεῖν usado en la traducción griega de la Biblia). Así, pues, es adoptada por San Agustín tanto para indicar el reconocimiento de Dios como Dios (de la verdad como verdad) como el reconocimiento de los propios pecados como tales. San Agustín dice: "Me ordenas alabarte y confesarte" dirigiéndose a Dios (*Conf.*, I, 6, 9-10); y dice asimismo: "Tiene [la casa de mi alma] cosas que ofenden tus ojos, lo confieso, lo sé" (*Ibid.*, I, 5, 6). El significado indicado comprende los dos usos del término distinguidos por los estudiosos (cf. M. Pellegrino, *Le C. di S. Agostino*, Roma, 1956, pp. 9-10). Permite, además, explicar: *1)* la composición de las *Confesiones*, las cuales contienen solamente en parte la exposición de las vicisitudes biográficas de San Agustín, pero que a partir del Libro X en adelante, son puramente teóricas, esto es, dedicadas al reconocimiento de la Verdad como tal a través de la solución de las dudas y de las dificultades que se interponen al reconocimiento mismo; *2)* la coincidencia de la actitud del que se confiesa, o sea reconoce en sí mismo a la verdad, con la actitud del retorno a sí mismo y del replegamiento del hombre sobre sí mismo, inherente a la búsqueda agustiniana y neoplatónica. *Véase* CONCIENCIA.

Configuracionismo (ingl. *configurationism*). Lo mismo que *gestaltismo*. *Véase* PERCEPCIÓN; PSICOLOGÍA, *C*.

Confirmación, *véase* TESTABILIDAD; VERIFICABILIDAD.

Conflagración (gr. ἐκπύρωσις; lat. *conflagratio*; ingl. *conflagration*; franc. *conflagration*; alem. *Weltbrand*; ital. *conflagrazione*). Según Heráclito (Diόg. L., IX, 1, 8) y los estoicos (Estobeo, *Ecl.*, I, 304), la catástrofe final que cierra un ciclo del mundo con su destrucción total por obra del fuego.

Conflicto (ingl. *conflict*; franc. *conflit*; alem. *Wiederstreit*; ital. *conflitto*). Contradicción, oposición o lucha de principios, proposiciones o actitudes. Kant denominó "C. de tesis" a las *antinomias* (*véase*). Hume había hablado de un C. entre la razón y el instinto: el instinto que lleva a la creencia, la razón que pone en duda lo que se cree (*Treatise*, I, Introducción).

Confusión, *véase* DISTINCIÓN.

Congruencia (lat. *congruentia*; ingl. *congruence*; franc. *congruence*; alem. *Uebereinstimmung*; ital. *congruenza*). Adecuación o ajuste. Por ejemplo, "recompensa congrua", o sea adecuada al trabajo o al mérito. En geometría, la C. es la coincidencia de las figuras por superposición en el mismo plano. La definición de la C. es fundamental para la elección de una geometría. Dice Reichenbach: "La elección de una geometría es arbitraria solamente por no haberse especificado la definición de la congruencia. Una vez establecida tal definición, el problema de saber qué geometría se ajusta al espacio físico, resulta una cuestión empírica" (cf. *A. Einstein*: *Philosopher-Scientist*, al cuidado de P. A. Schilpp, 1949, p. 295). Whitehead ha generalizado este concepto: "La C. —ha dicho— es un ejemplo particular del hecho fundamental del reconocimiento en la percepción. Nosotros reconocemos más bien en el sentido de que el reconocimiento toma puesto en el presente, sin intervención alguna en la pura memoria, y no simplemente en el sentido de comparar un factor natural ofrecido por la memoria con un factor revelado por la sensación inmediata" (*The Concept of Nature*, 1920, cap. VI; trad. ital., p. 113).

Congruismo. Es la doctrina contrarreformista de la gracia *eficaz*, o sea, adecuada al mérito.

Conjetura (gr. εἰκασία; lat. *conjectura*; ingl. *conjecture*; franc. *conjecture*; alem. *Conjectur*; ital. *congettura*). Según Platón, el grado más bajo del conocimiento sensible, el que tiene por objeto las sombras y las imágenes de las cosas, de igual manera que la opinión, en el mismo grado sensible, tiene por objeto las cosas mismas (*Rep.*, VI, 510 a 511 e). Nicolás de Cusa adoptó la palabra para indicar la naturaleza de todo el conocimiento humano, el cual, como C. sería un conocimiento *por alteridad*, esto es, que remite a la verdad

como tal a partir de lo que es otra cosa fuera de sí, y solo por tal remitir está en relación con la verdad y participa de ella. "La C. es una aserción positiva que participa por alteridad en la verdad en cuanto tal" (*De Conjecturis*, I, 13).

Conjunción (lat. *conjunctio*; ingl. *conjunction*; franc. *conjonction*; alem. *Konjunktion*; ital. *congiunzione*). En la lógica escolástica es una *propositio hypothetica* formada por dos categorías unidas por el signo "y" ("*Socrates currit et Plato sedet*"). En la lógica contemporánea es una proposición molecular formada por dos (o más) atómicas unidas por el signo "$\vee$" o "." ("$p \, . \, q$"). Para ambas lógicas, es condición necesaria y suficiente para la verdad de una C. que sus proposiciones componentes sean verdaderas. G. P.

Conjunto (ingl. *set*; franc. *ensemble*; alem. *Menge*; ital. *insieme*). La noción de C., ya utilizada por Bolzano en sus *Paradojas del infinito* (1851), ha adquirido un lugar preponderante en la teoría de los números por obra de Georg Cantor. Cantor definió el C. como "la agregación de un único todo de objetos determinados y distintos de nuestra intuición o de nuestro pensamiento, objetos que se denominan elementos del C." (*Ein Beitrag zur Mannigfaltigkeitslehre* ["Contribución a una teoría de la multiplicidad"], 1877). Esta definición no es satisfactoria, bien porque en ella entra una noción, la de agregado, que se puede considerar idéntica a la de C., o bien porque apelándose a "objetos de intuición o de pensamiento" parece fundarse en la experiencia interna e introducir nociones de naturaleza psicológica. En realidad, la noción de C. no es más que la noción muy general de coexistencia, delimitada por dos condiciones: *1)* la distinción de los elementos del C.; *2)* la determinación de tales elementos en el sentido de dar una regla que permita decidir si un determinado elemento pertenece o no al conjunto. En la matemática moderna, la teoría de los C. en tanto intenta garantizar estas dos condiciones, prescinde completamente del carácter intuitivo de los C. y de sus elementos, carácter acerca del cual, en cambio, insistían sus fundadores, o sea el mismo Cantor y Dedekind (*Was sind und was sollen die Zahlen?* ["¿Qué son y qué objeto tienen los números?"], 1888). La doctrina moderna del infinito matemático está fundada en la teoría de los C. (*véase* INFINITO). La noción de C. corresponde a la que en la lógica es la noción de *clase* (*véase*) y, dada la tendencia de la matemática y de la lógica a la unificación, se tiende actualmente a identificarla con la de clase. En cambio, debe ser considerada netamente diferente del concepto de grupo que, en matemática, tiene un significado completamente diverso. *Véase* GRUPO.

Conmutativo (lat. *commutativus*; ingl. *commutative*; franc. *commutatif*; alem. 1. *ausgleichend*; 2. *kommutativ*; ital. *commutativo*). 1. Los escolásticos denominaron C., porque tiene lugar en los cambios (*commutationes*), a la especie de justicia que Aristóteles denominaba "correctiva" (τὸ διορθωτικὸν δικαῖον) la cual, a diferencia de la justicia distributiva, que da a cada uno según sus méritos, sirve para igualar las ventajas y las desventajas en todas las relaciones intercambiadas entre los hombres, ya sea voluntarias o involuntarias (*Et. Nic.*, V, 4, 1131 b 25). *Véase* JUSTICIA.

2. Se denomina propiedad C. o ley C. al axioma (o postulado) por el cual $x \circ y = y \circ x$. Esta ley es fundamento de la suma y de la multiplicación en aritmética y de la teoría de los números reales. La *teoría de los moldes*, debida al inglés Arthur Cayley (1821-95), ha sido llamada álgebra "no C.". Esta teoría, utilizada por la mecánica cuántica, no obedece a la ley C. y considera como unidades a *hileras* de números (como serían los inscritos sobre cuadrados de un tablero, por ejemplo).

Connatura (ingl. *connature*). Sustantivo creado por Spencer por analogía con los adjetivos "connaturado" o "connatural". Según Spencer (*Psychology*, II, § 289), una de las tres ideas (junto con la de coextensión y la de coexistencia) implícita en el razonamiento cuantitativo y precisamente la de la identidad de las cosas en cuanto a su especie; en tanto la coextensión significa la identidad en la cantidad de espacio ocupado y la coexistencia la identidad de presentación a la conciencia, en el tiempo

Connotación (lat. *connotatio*; ingl. *connotation*; franc. *connotation*; ital. *connotazione*). El adjetivo *connotativus* aparece en la lógica de la escolástica tardía con referencia a una distinción de los nombres en absolutos y connotativos. Según Occam, son absolutos los nombres que no significan alguna cosa principalmente y alguna otra secundariamente, por ejemplo, el nombre "animal". Son, en cambio, connotativos los nombres que significan algo en sentido primario y otra cosa en sentido secundario; por ejemplo, los nombres relativos, los que pertenecen al género de la cantidad y también nombres como "uno", "bien", "verdadero", "intelecto", "potencia", etc. (*Summa Log.*, I, 10). Esta distinción resulta habitual en la lógica posterior. En la edad moderna la distinción fue adoptada por James Mill en su *Análisis de los fenómenos del espíritu humano* (1829), que usaba la palabra "connotar" en todo caso en que el nombre que indica directamente una cosa (la que constituye, por lo tanto, su significado) incluye también una referencia a alguna otra. El uso de la palabra fue cambiado radicalmente por Stuart Mill, quien adoptó la palabra para expresar "el modo mediante el cual un nombre concreto general sirve para designar los atributos implícitos en su significado". Por consiguiente, Mill distinguió la C. de la denotación: "Cada vez que los nombres dados a los objetos aportan cualquier información, esto es, cada vez que tienen, en sentido propio, un significado, éste no reside en lo que *denotan*, sino en lo que *connotan*. Los únicos nombres de objetos que no connotan nada son los nombres propios y éstos, hablando estrictamente, no tienen significado." (*Logic*, I, 2, §5). En este sentido, los nombres de los atributos son connotativos, porque la palabra "blanco" no denota todos los objetos blancos, sino que connota el atributo de la blancura. También son nombres connotativos "el primer emperador de Roma" o "el autor de la *Ilíada*", etc.

Este concepto de C. correspondía al que la *Lógica de Port Royal* aplicó el término *comprensión* (*véase*). A la pareja *comprensión-extensión* de la *Lógica de Port Royal* corresponde, por lo tanto, la *C.-denotación* de la lógica de Stuart Mill y la de *intensión-extensión* (*véase*) de la lógica leibniziana y contemporánea. Algunas veces, sin embargo, se ha intentado distinguir entre C. y comprensión, adoptando ambos términos. Así, J. N. Keynes (*Formal Logic*, I, 2) y Goblot (*Traité de logique*, 72) dieron a "C." el significado más restringido de lo que se halla comprendido en la definición convencional de un término, y a "comprensión" el significado más amplio de comprensión total, que incluye todas las determinaciones no excluidas por la definición misma. Pero esta distinción no ha sido seguida y el término moderno de intensión comprende los significados propuestos para comprensión y connotación.

Conocimiento (gr. γνῶσις; lat. *cognitio*; ingl. *knowledge*; franc. *connaissance*; alem. *Erkenntniss*; ital. *conoscenza*). En general, una técnica para la comprobación de un objeto cualquiera o la disponibilidad o posesión de una técnica semejante. Por técnica de comprobación se entiende cualquier procedimiento que haga posible la descripción, el cálculo o la previsión controlable de un objeto; y por objeto se entiende cualquier entidad, hecho, cosa, realidad o propiedad, que pueda someterse a tal procedimiento. Técnica en este sentido es tanto el uso normal de un órgano de los sentidos como la puesta en ejecución de complicados instrumentos de cálculo; ambos procedimientos, en efecto, permiten comprobaciones controlables. No es presumible que tales comprobaciones sean infalibles y exhaustivas, esto es, que subsista una técnica de comprobación tal que una vez adoptada en las relaciones de un C. *x*, haga inútil su ulterior empleo en las relaciones del mismo C., sin que éste pierda nada de su validez. El *control* de los procedimientos de observación, por groseros o refinados que sean, significa la *repetibilidad* de sus aplicaciones, y de tal manera un C. "comprobable" o más simplemente un "C." es tal en tanto subsiste la *posibilidad* de la comprobación. No obstante, las técnicas de comprobación pueden tener los más diferentes grados de eficacia y pueden, en su límite, tener una eficacia mínima o ninguna, y en este caso, decaen por derecho propio de su rango de conoci-

mientos. "El C. de *x*" significa, en efecto, un procedimiento que puede suministrar alguna información controlable en torno a *x*, es decir, que permita describirlo, calcularlo o preverlo dentro de ciertos límites. La disponibilidad o la posesión de una técnica cognoscitiva designa la participación personal en esta técnica. "Yo conozco *x*" significa (salvo limitaciones) que estoy en situación de poner en movimiento un procedimiento que hace posible la descripción, el cálculo o la previsión de *x*. El significado personal o subjetivo de C. debe ser considerado, por lo tanto, secundario y derivado, ya que el significado primario es el objetivo e impersonal arriba expuesto. Este significado primario permite también distinguir fácilmente entre *creencia* y C.: la *creencia* (*véase*) es el empeño hacia la verdad de una noción cualquiera, aunque no sea comprobable; el C. es un procedimiento de comprobación o la participación posible en un tal procedimiento.

Como procedimiento de comprobación, toda operación cognoscitiva se dirige a un objeto y tiende a instaurar con el objeto mismo una relación de la que surja una característica efectiva del objeto. Por lo tanto, las interpretaciones de los C. dadas en el curso de la historia de la filosofía se pueden considerar como interpretaciones de esta relación, y como tales dirigirlas hacia dos alternativas fundamentales: *1)* por la primera de ellas, tal relación es una identidad o semejanza (entendiéndose por semejanza una identidad débil o parcial) y la operación cognoscitiva es un procedimiento de identificación con el objeto o de su reproducción; *2)* para la segunda alternativa, la relación cognoscitiva es una presentación del objeto, y la operación cognoscitiva, un procedimiento de trascendencia.

1) La primera interpretación es la que se encuentra más comúnmente en la filosofía occidental y, a su vez, se puede dividir en dos fases diferentes: *A)* en la primera de ellas la identidad o la semejanza con el objeto es entendida como identidad o semejanza de los elementos del C. con los elementos del objeto: por ejemplo, de los conceptos o de las representaciones con las cosas; *B)* en la segunda fase, en cambio, la identidad o la semejanza está restringida al *orden* de los respectivos elementos, en cuyo caso la operación del conocer consiste en reproducir las relaciones constitutivas del objeto mismo, o sea el orden de sus elementos, y no ya el objeto. En la primera fase el C. es considerado como una *imagen* y *retrato* del objeto; en la segunda, se halla con el objeto en la misma relación que un mapa con el paisaje que representa.

A) La primera fase es la forma en la que aparece en el mundo antiguo la doctrina del C. como identificación. Los presocráticos la expresaron con el principio que "lo semejante conoce a lo semejante", mediante el cual Empédocles afirmaba que conocemos la tierra por la tierra, al agua por el agua, etcétera. (*Fr.* 105, Diels). Las afirmaciones de Heráclito pueden considerarse como variantes de este principio: "Lo que se mueve conoce a lo que se mueve" (Arist., *De an.*, I, 2, 405 a 27), como también la de Anaxágoras, según la cual "el alma conoce lo contrario por lo contrario" (Teofr., *De sens.*, 27). Esta última, en efecto, parece referirse más a una condición del C. —que presupone la diversidad, como diría Aristóteles (*De an.*, II, 417 a 16)— que al mismo acto cognoscitivo, como indica la justificación que se le da: "lo similar, en efecto, no puede sufrir la acción de lo similar". Pero fueron Platón y Aristóteles los que establecieron esta interpretación del conocimiento sobre bases sólidas. La coincidencia de lo similar con lo similar, la homogeneidad, son los conceptos de que se sirve Platón para explicar los procesos cognoscitivos (*Tim.*, 45 c, 90 c-d): conocer significa hacer semejante lo pensante a lo pensado. Por consiguiente, los grados de C. se modelan sobre los grados del ser: no se puede conocer con certeza, o sea con "solidez", lo que no es sólido, porque el C. no hace más que reproducir al objeto y de tal manera "lo que es absolutamente, es absolutamente cognoscible, en tanto lo que no es de ningún modo, de ningún modo es cognoscible" (*Rep.*, 477 a). De tal manera, Platón hizo corresponder al ser con la ciencia, que es el verdadero C.; al no ser con la ignorancia y al devenir, que está en medio del ser y del no ser, con

la opinión, que está a medio camino entre el C. y la ignorancia. Y distinguió los siguientes grados del C.: *1)* la suposición o conjetura, que tiene por objeto sombras e imágenes de las cosas sensibles; *2)* la opinión creída, pero no verificada, que tiene por objeto las cosas naturales, los seres vivientes y, por lo general, el mundo sensible; *3)* la razón científica que procede por vía de hipótesis y que tiene por objeto los entes matemáticos; *4)* la inteligencia filosófica que procede dialécticamente y que tiene por objeto el mundo del ser (*Ibid.*, VI, 509-10). Cada uno de estos grados de C. es copia exacta de su respectivo objeto; por lo que no hay duda que conocer es, para Platón, establecer en cada caso con el objeto una relación de identidad o lo más cercana posible a la identidad. Aristóteles sostuvo este punto de vista en forma aún más rigurosa. Según Aristóteles, el C. en acto es idéntico al objeto conocido y, por lo tanto, la misma forma sensible del objeto, si se trata de C. sensible y la misma forma inteligible (o sustancia) del objeto, si se trata de C. inteligible (*De an.*, II, 5, 417 a). La facultad sensible y el entendimiento potencial son simples posibilidades de conocer, pero al realizarse estas posibilidades por la acción de las cosas externas la primera, por la acción del entedimiento activo la segunda, se identifican con los respectivos objetos y así, oír un sonido (sensación en acto), por ejemplo, se identifica con el sonido mismo, como el entender una sustancia se identifica con la sustancia misma. Aristóteles, por lo tanto, puede afirmar, en general, que "la ciencia en acto es idéntica a su objeto" (*De an.*, III, 7, 431 a 1).

Esta doctrina aristotélica puede ser considerada como la forma típica de la interpretación del C. como identidad con el objeto. Tal interpretación domina el curso ulterior de la filosofía griega, con excepción de los estoicos. Para Epicuro el flujo de los simulacros (*eidola*) que se separan de las cosas y quedan impresos en el alma, sirve precisamente para garantizar la semejanza de las imágenes con las cosas (*Ep. a Erod.*, 51). Y Plotino se sirve de este mismo concepto para aclarar la naturaleza del C. El C. se tiene cuando la parte del alma con la que se conoce, se unifica y se hace una sola con el objeto conocido. Si el alma y este objeto siguen siendo dos, el objeto queda exterior al alma misma y su conocimiento permanece inoperante. Sólo la unidad de los dos términos constituye el conocimiento verdadero (*Enn.*, III, 8, 6). La misma interpretación prevalece en la filosofía cristiana y, así, constituye el fundamento de las especulaciones teológicas y antropológicas más características. Según San Agustín, el hombre puede conocer a Dios, en cuanto él mismo es imagen de Dios. Memoria, inteligencia y voluntad, en su unidad y distinción recíproca, reproducen en el hombre la trinidad divina de Ser, Verdad y Amor (*De Trin.*, X, 18). Esta noción, con variantes en sus particularidades, dominó la totalidad de la teología medieval y constituyó, asimismo, el fundamento de la antropología. Pero de ella resultaba una consecuencia importante para el C. que de las cosas inferiores a Dios tiene el hombre. El reconocimiento del origen divino de los poderes humanos (en cuanto imágenes de los poderes divinos), hace a los poderes humanos relativamente independientes de los demás objetos cognoscibles y acentúa la importancia del sujeto cognoscente. Para Aristóteles, la facultad sensible y el entendimiento potencial no son más que sus mismos objetos "en potencia": no tienen independencia alguna frente a estos objetos. Pero San Agustín afirma, en cambio, que "todo C. (*notitia*) resulta, en un todo, de lo cognoscente y de lo conocido" (*Ibid.*, XIX, 12), poniendo, de tal manera, en el mismo plano al objeto conocido y al sujeto que conoce, como condición del conocimiento. Santo Tomás, aun sancionando explícitamente el principio de que todo C. resulta *per assimilationem* (*Contra Gent.*, II, 77), o *per unionem* (*In Sent.*, I, 3, 1), de la cosa conocida y del objeto cognoscente afirma que "el objeto conocido está en el que conoce según la naturaleza del cognoscente mismo" (*De Ver.*, q. 2, a. 1; *S. Th.*, I, q. 83, a. 1) y de tal manera el peso del sujeto viene a equilibrar, en el conocer, al peso del objeto. Este punto de vista lleva a atemperar la tesis aristotélica, según la cual el C. en acto *es* el objeto mismo. Santo Tomás, comen-

tando la afirmación aristotélica de que "el alma es todas las cosas" (*De an.*, III, 8, 431 b 20), la atenúa en el sentido de que el alma no es las cosas, sino la *especie* de las cosas. Pero la especie no es más que la forma de la cosa y C., por lo tanto, es abstracción, abstracción de la forma de la materia individual, de lo universal de lo particular. La especie, para Santo Tomás, establece así el límite de la identidad entre el cognoscente y el conocido, pero el conocer sigue siendo identidad. A su vez San Buenaventura, a pesar de ser fiel al principio agustiniano de un *lumen directivum* que el hombre toma directamente de Dios y del cual resultan la certeza y la verdad, admite que el material del C. está constituido por *especies*, que son imágenes, similitudes o "casi pinturas" de las cosas mismas (*In Sent.*, I, d. 17, a. 1, q. 4). Si la escolástica posterior señala la prevalencia de una diferente interpretación del conocer, el Renacimiento conserva, por lo general, la interpretación del C. como identidad o semejanza. Nicolás de Cusa dice explícitamente que el entendimiento no entiende, sino que se asimila a lo que debe entender (*De mente*, 3; *De ludo globi*, 1; *De venatione sapientae*, 29), y Ficino dice que el C. es la unión espiritual con alguna forma espiritual (*Theol. Plat.*, III, 2). Los naturalistas no se expresan de modo diferente: Bruno adopta de nuevo el principio presocrático de que todo semejante se conoce por su semejante y Campanella afirma que "nosotros conocemos lo que es, porque lo hacemos similar a lo que es" (*Met.*, I, 4, 1). El pitagorismo de los fundadores de la nueva ciencia, Leonardo, Copérnico, Kepler, Galileo Galilei, tiene un supuesto análogo: el procedimiento matemático de la ciencia se justifica porque la naturaleza misma tiene estructura matemática, en el sentido de que, como expresa Galileo, los caracteres en que está escrito el libro de la naturaleza son triángulos, círculos, etc. (*Opere*, VI, p. 232).

En la filosofía moderna, la doctrina que enuncia que el conocer es una operación de identificación adquiere tres formas principales, según que se la crea efectuada mediante: *a)* la creación que el sujeto hace del objeto; *b)* la conciencia; *c)* el lenguaje.

a) El idealismo romántico y sus ramificaciones contemporáneas han afirmado la tesis de que conocer significa *poner*, esto es, producir o crear el objeto; tesis que permite reconocer la manifestación o actividad del sujeto en el objeto mismo. Esta tesis fue afirmada por vez primera por Fichte. "La representación en general —dice— es inconfundiblemente un efecto del No-yo. Pero en el Yo no puede haber absolutamente nada que sea un efecto, porque el Yo es lo que él se pone y no hay nada en él que no sea puesto por él. Por lo tanto, en el mismo No-yo debe existir un efecto del Yo, esto es, del Yo absoluto y de tal manera no tenemos una acción sobre el Yo desde fuera, sino sólo del Yo sobre sí mismo" (*Wissenschaftslehre*, 1794, III, § 5, I). Desde este punto de vista el No-yo, o sea el objeto, no es más que el Yo mismo, o sea el sujeto, y la identidad con el objeto está de tal manera garantizada por la definición misma del conocimiento. La cual, obviamente, es una definición arbitraria que no tiene efecto en el éxito o en el fracaso de los efectivos actos de C. y no sirve, por lo tanto, ni para dirigir ni para esclarecer estos actos. El principio afirmado por Fichte se constituyó, sin embargo, en uno de los pilares del movimiento romántico (*véase* ROMANTICISMO) y uno de los lugares comunes más perniciosos y fastidiosos, el del "poder creador del espíritu" encuentra en él su origen. Schelling no hacía más que aclarar su significado cuando afirmaba: "En el mismo hecho del saber —cuando yo sé— lo objetivo y lo subjetivo están tan unidos que no se puede decir a cuál de los dos corresponde la prioridad. No hay aquí un primero o un segundo: ambos son contemporáneos y constituyen un todo único (*System des transzendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], Introd., § 1). El concepto del conocer como proceso de unificación domina toda la filosofía de Hegel. La protagonista de esta filosofía, la Idea, es la conciencia que se realiza, gradual y necesariamente, como unidad con el objeto. Dice Hegel: "La Idea es, en primer lugar, uno de los extremos de un silogismo en cuanto es el concepto que tiene como finalidad ante todo a sí mismo como realidad subjetiva. El otro extremo es

el límite de lo subjetivo, el mundo objetivo. Los dos extremos son idénticos en cuanto son Idea. Su unidad, y en primer lugar la del concepto, que en uno de ellos es solamente por sí y en el otro solamente en sí; en segundo lugar, la realidad es abstracta en uno, en tanto en el otro es en su exterioridad completa. Esta unidad es puesta ahora por medio del conocer" (*Wissenschaft der Logik* ["Ciencia de la lógica"], III, 3, cap. II; trad. ital., p. 282). El conocer es de tal manera el proceso que unifica el mundo subjetivo con el mundo objetivo o, mejor, que lleva a la conciencia la unidad necesaria de los dos. Todas las formas del idealismo contemporáneo se atienen a esta doctrina. Croce la introduce denominando "concreto" al concepto, por cuyo carácter se debería excluir que fuera "universal y vacío", "universal e inexistente" y admitir que comprende en sí al "acto lógico universal" y al "pensamiento de la realidad" que, por lo demás, es la misma realidad (*Logica*, 4ª ed., 1920, p. 29). Gentile afirmaba: "Conocer es identificar la alteridad como tal" (*Teoria generale dello Spirito*, 2, § 4). A su vez Bradley, en forma más crítica, consideraba esta identificación como un ideal-límite irrealizable en nosotros, pero realizado en la Conciencia absoluta, en la cual C. y ser, verdad y realidad coinciden (*Appearance and Reality*, p. 181).

b) El espiritualismo moderno, en todas sus manifestaciones, considera el conocer como una relación interna de la conciencia, esto es, como una relación de la conciencia consigo misma. Esta interpretación garantiza la identidad del conocer con el objeto, ya que el objeto, desde este punto de vista, no es más que la conciencia misma o, por lo menos, su producto o su manifestación. Schopenhauer expresaba esta doctrina así: "Nadie puede nunca salir de sí para identificarse inmediatamente con cosas diferentes de sí; todo lo que tiene C. seguro, por lo tanto, inmediato, se encuentra dentro de su conciencia" (*Die Welt*, II, cap. I). Conciencia, sentido íntimo, introspección, intuido, intuición, son los términos que la filosofía moderna adopta, a partir del romanticismo, para indicar el C. caracterizado por la identidad con su objeto, por lo tanto, privilegiado en su certeza. La consideración básica es aquí la de que el sujeto no puede conocer lo que está fuera de sí, y el único C. verdadero y originario es el que el sujeto tiene de sí mismo. Sobre esta base Maine de Biran veía en el "sentido íntimo" el único C. posible e interpretaba los testimonios como verdades metafísicas (*Essais sur les fondements de la psychologie*, 1812). En otras ocasiones la conciencia, también llamada conciencia intuida o intuición, es interpretada como la revelación que Dios hace al hombre tanto de un solo atributo fundamental (por ejemplo, del ser, como afirma Rosmini, *Nuovo saggio*, § 473) o también de su mismo proceso creador, como lo hace Gioberti (*Intr. allo studio della fil.*, II, p. 183). De manera análoga, la intuición de que habla Bergson como "visión directa del espíritu por parte del espíritu" (*La Pensée et le Mouvant*, p. 37) es un procedimiento privilegiado de C., en el que el término objetivo es idéntico al subjetivo. Y cuando Husserl quiso aclarar el modo de ser privilegiado de la conciencia, denominó "percepción inmanente" a la percepción que la conciencia tiene de sus propias vivencias, porque su objeto pertenece a la propia corriente de vivencias a que pertenece la percepción (*Ideen*, I, § 38). La percepción inmanente, esto es, la conciencia, es considerada por Husserl, sobre esta base, como la esfera absoluta y necesaria; en ella "no hay espacio para la pugna, la falsa apariencia, el ser de otra manera. Es la esfera de la posición absoluta" (*Ibid.*, § 46). La ejemplificación hasta aquí dada puede bastar en cuanto a este punto de vista, muy difundido en la filosofía contemporánea pero que es, a pesar de la variedad de sus expresiones, igualmente uniforme.

c) El positivismo lógico ha transportado paradójicamente al lenguaje, en el cual ve la verdadera y propia operación cognoscitiva, la doctrina del carácter identificatorio de esta operación. Wittgenstein afirma que "la proposición puede ser verdadera o falsa, sólo en cuanto es una imagen (*Bild*) de la realidad" (*Tractatus*, 4.06). Wittgenstein prueba de la siguiente manera el aserto de que la proposición es una imagen de

la realidad: "Yo, en efecto, vengo a conocer la situación de esa representación en caso de comprender la proposición. Y comprendo su proposición sin que su sentido me sea explicado" (*Ibid.*, 4.021). A primera vista, agrega, "no parece que la proposición, como es, por ejemplo, estampada en el papel, sea una imagen de la realidad de que trata. Pero tampoco la notación musical parece a primera vista una imagen de la música ni nuestra escritura fonética (por medio de letras) parece una imagen de nuestro lenguaje hablado. No obstante, estos símbolos se demuestran, también en el sentido ordinario del término, como imágenes de lo que representan" (*Ibid.*, 4.011). La insistencia acerca de la noción de imagen indica claramente que Wittgenstein participa de la vieja interpretación que concibe al conocimiento como operación de identificación. En efecto, dice: "Debe existir algo idéntico en la imagen y en el objeto representado, para que pueda ser su imagen" (*Ibid.*, 2.161). Pero este algo idéntico es la "forma de representación" (*Ibid.*, 2.17). Y la forma de representación es "la posibilidad de que las cosas estén una respecto a otra como están entre sí los elementos de la imagen" (*Ibid.*, 2.151). Y esto parece llevar a la interpretación *B)* de la relación identificatoria.

B) La segunda fase de la doctrina del C. como identificación nace con la filosofía moderna, más precisamente con Descartes. El principio cartesiano de que la idea es el único objeto inmediato del C. y que, por lo tanto, la existencia de la idea en el pensamiento no dice nada acerca de la existencia del objeto representado, ponía, por razones obvias, en crisis a la doctrina del conocer como identificación con el objeto: el objeto es, en efecto, y en este caso, claramente inalcanzable. Descartes había llegado a concebir la idea como "cuadro" o "imagen" de la cosa (*Méd.*, III), pero ya en él aparece la tendencia (cf. *Regulae*, V) a discernir en el C., más que la asimilación o la identidad de la idea con el objeto conocido, la asimilación y la identidad del *orden* de las ideas con el *orden* de los objetos conocidos. Malebranche, que admite que el hombre ve directamente en Dios las ideas de las cosas y que, por tanto, considera muy problemática la realidad de las cosas mismas, admite, sin embargo, esta realidad como fundamento del orden y de la sucesión de las ideas en el hombre; orden y sucesión no tendrían sentido, piensa, si no coincidieran con el orden y sucesión de las cosas a las cuales se refieren las ideas (*Entretien sur la Métaphysique*, I, 6-7). Spinoza, que admite tres géneros de C. (la percepción sensible y la imaginación; la razón con sus nociones comunes y universales; la ciencia intuitiva), cree que sólo las dos últimas permiten distinguir lo verdadero de lo falso, porque sacan a la idea de su aislamiento y la relacionan con las otras ideas, situándola en el orden necesario, que es la misma Sustancia divina (*Eth.*, II, 44). Locke, que define el C. como "la percepción de la conexión y acuerdo, o del desacuerdo y repugnancia entre cualesquiera de nuestras ideas" (*Essay*, IV, 1, 2), exige, para que sea real, que "las ideas respondan a sus arquetipos" (*Ibid.*, IV, 4, 8) y, por lo tanto, define la verdad como "la unión o la separación de signos, según que las cosas significadas por ellos estén en acuerdo o en desacuerdo las unas respecto a las otras" (*Ibid.*, IV, 5, 2). Locke cree que esta referencia a objetos reales no es indispensable en el C. matemático y moral, en cambio lo es al "C. real" que tiene por objeto sustancias (*Ibid.*, IV, 4, 12). Para Leibniz, junto al conocimiento *a priori*, fundado sobre principios constitutivos del entendimiento, hay un C. representativo, que consiste en la semejanza de las representaciones con la cosa (*Nouv. Ess.*, IV, 1, 1). Pero uno y otro C. hacen del alma "un espejo viviente, perpetuo del universo", porque ambos se fundan en la *conexión* que tienen entre sí todas las cosas creadas; "cada sustancia simple tiene relaciones que expresan todas las otras" (*Monad.*, 56). En todas estas anotaciones, si bien no se niega el carácter de semejanza o de imagen de los elementos cognoscitivos, el C. es entendido propiamente como identidad con el *orden* objetivo. El objeto del C. es precisamente este orden y el conocer es la operación que tiende a identificar o identificarse con él y no ya con los elementos particulares entre los cuales intercede. A este res-

pecto, la "revolución copernicana" de Kant, no consiste en innovar radicalmente el concepto de C., sino en admitir que el orden objetivo de las cosas se modela sobre las condiciones del C. y no viceversa. Las categorías, en efecto, son consideradas por Kant como "conceptos que prescriben leyes *a priori* a los fenómenos y, por lo tanto, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos" (*Crít. R. Pura,* § 26). Al no ser los fenómenos "cosas en sí mismas", sino "representaciones de cosas", deben, para ser tales, ser pensados y así estar sujetos a las condiciones del pensamiento que precisamente son las categorías. El orden objetivo de la naturaleza no es, por lo tanto, según Kant, más que el orden mismo de los procedimientos formales del conocer, en cuanto este orden está incorporado en un contenido objetivo, que es el material sensible de la intuición. Desde este punto de vista el conocer no es una operación de asimilación o de identificación, sino de síntesis, y como tal es considerado bajo la rúbrica del C. como trascendencia. Toda esta fase de la doctrina del C. como asimilación, por la cual el objeto de la asimilación es el orden, se puede considerar como situada entre la primera y la segunda interpretación principal del conocer, esto es, entre la interpretación del conocer como asimilación y la interpretación del conocer como trascendencia.

2) Para la segunda interpretación fundamental, el C. es una operación de trascendencia. Según esta doctrina, conocer significa llegar a presencia del objeto, apuntar a él, o, con el término preferido por la filosofía contemporánea, *trascender* a él. El C. es, entonces, la operación en virtud de la cual el objeto mismo está presente; presente por así decirlo, en persona, o presente a través de un signo que lo haga hallable, describible o previsible. Esta interpretación no se funda en una admisión de carácter asimilatorio o identificatorio; los procedimientos del conocer no tienden, para ella, a convertirse en el objeto mismo del conocer. Tienden, más bien, a hacer presente a este objeto como tal o a establecer las condiciones que hagan posible su presencia, es decir, intentan preverla. La presencia del objeto o la predicción de esta presencia, es la función efectiva del C. según esta interpretación.

Esta interpretación aparece por primera vez en los estoicos, quienes llamaban evidentes a las cosas que "vienen por sí mismas a nuestro C.", como por ejemplo, el ser de día, y llamaban "oscuras" a las que por lo común escapan al C. humano. Entre estas últimas distinguían, además, a las oscuras por naturaleza, que no caen nunca bajo nuestra evidencia y las oscuras momentáneamente, pero evidentes por naturaleza (así, por ejemplo, la ciudad de Atenas para quien no reside en ella). Estas dos últimas especies de cosas se comprenden por medio de *signos;* las cosas oscuras por naturaleza, mediante signos *indicativos* (por ejemplo, el sudor se presenta como signo de los poros invisibles) y mediante signos *rememorativos* las cosas evidentes por naturaleza pero oscuras momentáneamente (como el humo es un signo del fuego) (Sexto Empírico, *Adv. Dogm.*, II, 141; *Hipot. Pirr.*, II, 97-102). Son reconocibles, en este planteo, dos tesis fundamentales, a saber: *1)* el C. evidente consiste en la presencia de la cosa, por la cual la cosa "se manifiesta por sí" o "se comprende por sí", o sea, se comprende como cosa, y por lo tanto, como otra del que la comprende; *2)* el C. no evidente adviene por medio de *signos* que remiten a la cosa misma, sin tener una identidad cualquiera o una semejanza con ella.

Esta doctrina de los estoicos fue inoperante durante varios siglos, como una posibilidad olvidada en la historia de la filosofía. Renace solamente con la escolástica del siglo XIV, con los pensadores que critican la doctrina de la *species* como intermediaria del conocimiento. La *species,* como se ha visto, es una tesis típica de la doctrina de la asimilación; ella, en efecto, está junto al acto del C. y al acto del objeto (como forma o sustancia de este último). Pero Duns Scoto distinguió un C. "que abstrae de la existencia actual de la cosa" y que denominaba *abstractivo* y un "C. de la cosa en cuanto existe y está presente en su existencia actual", que había denominado *intuitivo* (que es, por un lado, el sensible y por otro, el intelectual, que tiene por objeto a la sustancia o naturaleza común, por ejem-

plo, la naturaleza humana) y no tiene necesidad de especie porque le está directamente presente la cosa en persona. Sólo el C. abstractivo, esto es, el C. intelectual de lo universal, tiene necesidad de especie (*Ibid.*, I, d. 3, q. 7, n. 2). A esta doctrina hace referencia la escolástica del siglo XIV. Durando de Saint Pourçain afirma que la especie es inútil, porque el objeto mismo está presente en el sentido y, a través del sentido, también en el intelecto (*In Sent.*, II, d. 3, q. 6, n. 10) y que, por lo tanto, el C. universal no es más que C. *confuso*, en el sentido de que el que tiene el C. universal de la rosa, por ejemplo, conoce confusamente lo que se intuye distintamente en aquel que ve la rosa y que está presente (*Ibid.*, IV, d. 49, q. 2, n. 8). Para Pedro Auriol, el objeto del C. es la misma cosa externa que por obra del entendimiento adquiere un ser *intencional* u *objetivo* que no es diferente de la misma realidad individual de la cosa (*In Sent.*, I, d. 9, a. 1). Occam, a su vez, transforma la teoría escolástica del C. intuitivo, en una teoría de la experiencia y afirma la inmediata presencia de la cosa en el C. intuitivo. "En ningún C. intuitivo, ni sensible ni intelectivo —dice— se constituye la cosa en un ser intermedio entre la cosa misma y el acto de conocer, sino que la cosa misma es vista y aprehendida inmediatamente y sin intermediario entre sí y el acto" (*In Sent.*, I, d. 27, q. 3, I). El C. intuitivo *perfecto*, que tiene por objeto una realidad actual o presente, es la experiencia (*Ibid.*, II, q. 15, H); el imperfecto, que concierne a un objeto pasado, deriva siempre de una experiencia (*Ibid.*, IV, q. 12, Q). A su vez, el C. abstractivo, que prescinde de la realidad o irrealidad del objeto, procede del intuitivo y es una *intentio* o *signum*. De tal manera Occam reproduce la interpretación de los estoicos: cuando la realidad no está presente en el C. "en persona" se anuncia o se manifiesta en el signo. La validez del signo conceptual, que a diferencia del lingüístico no es arbitrario o convencional, sino natural, procede del hecho de que es producido naturalmente, o sea causalmente, por el objeto mismo, y de tal manera su capacidad para *representar* al objeto no es más que su conexión causal con él (*Quodl.*, IV, q. 3). Occam se vale más tarde, para ilustrar la función lógica del signo, del concepto de la *suppositio* que había sido elaborado por la lógica del siglo XIII. *Véase* SIGNO; SUPOSICIÓN.

En el siglo XVII los principios fundamentales de esta doctrina fueron reproducidos por Hobbes, para quien "las sensaciones [fundamento de todo C.] no son otra cosa que fantasía original, causada... por los movimientos de las cosas externas sobre... nuestros órganos" (*Leviath.*, I, 1; *De Corp.*, 25, § 2). Berkeley sustituyó la causalidad de las cosas externas (que estos filósofos atribuían al C.) por la causalidad de Dios; la teoría de que las cosas conocidas son signos mediante los cuales Dios habla a los sentidos o a la inteligencia del hombre, para instruirlo acerca de lo que debe hacer (*Principles of Knowledge*, §§ 108-09), es una transcripción teológica de esta doctrina del C. En el ínterin, con el cartesianismo y especialmente con Locke, se vino formando el concepto del C. como operación unificadora, función unificadora de ideas, o sea, de estados que caen dentro de la conciencia, pero cuyo enlace corresponde o debe corresponder al de las cosas [*véase 1) B)*]. Eliminada la sustancia material por Berkeley, y toda especie de sustancia por Hume, la conexión entre las ideas llegaba a agotar las funciones de la actividad cognoscitiva. Así Hume piensa que toda operación cognoscitiva es una operación de *conexión* entre las ideas: operación de conexión es el razonamiento por el cual se muestra la liga que las ideas tienen entre sí, independientemente de su existencia real, operación de conexión entre las ideas y el C. de la realidad de hecho. En el primer caso la conexión es cierta, porque no depende de ninguna condición de hecho; en el segundo caso, se funda en la relación de causalidad. Pero esta misma relación no tiene otro fundamento que la repetición de una cierta sucesión de acontecimientos y el hábito que tal repetición determina en el hombre (*Inq. Conc. Underst.*, IV, 1).

Este concepto del C. como operación de conexión o coligación, que no tiene nada en común con la identificación o la asimilación con el objeto, es denominada operación de *síntesis* por Kant.

La síntesis es, en general, "el acto de reunir diferentes representaciones y comprender su multiplicidad en un C." (*Crít. R. Pura,* § 10). Pero la síntesis cognoscitiva, para Kant, no es solamente una operación de coligación entre representaciones; es también una operación de coligación con el objeto de estas representaciones, por medio de la intuición. "Si un C. debe tener una realidad objetiva —dice Kant—, o sea, referirse a un objeto y tener en él significado y sentido, el objeto debe, de un modo cualquiera, poder ser dado. Sin esto los conceptos son vacíos, y si también con ellos se piensa, este pensamiento de hecho no conoce nada y solamente juega con las representaciones. Dar un objeto, si éste a su vez debe ser representado inmediatamente en la intuición y no ser pensado indirectamente, no es más que relacionar su representación con la experiencia (sea ésta real o posible)" (*Ibid.*, Analítica de los principios, cap. II, sec. II). Pensar un objeto y conocer un objeto no es, por lo tanto, la misma cosa. "El C. comprende dos puntos: en primer lugar, un concepto (la categoría) por el cual puede pensarse, por lo general, un objeto, y en segundo lugar, la intuición por la que es dado" (*Ibid.*, § 22). La intuición tiene este privilegio: que se refiere inmediatamente al objeto y que, por medio de ella, el objeto es dado (*Ibid.*, § 1). De tal manera, no hay duda de que la operación del conocer tiende a hacer presente el objeto en su realidad; un objeto, se entiende, que es fenómeno, ya que la "cosa en sí" es, por definición, extraña a toda relación cognoscitiva.

Sin esta limitación relativista, que había sido sugerida a Kant y a toda la filosofía de la Ilustración por el planteamiento cartesiano-lockiano del análisis del C., el concepto del C. como de la operación del referirse o del relacionarse con el objeto y, por lo tanto, asimismo del proceso por el cual el objeto se ofrece o se presenta en persona, resulta propio de la fenomenología y de las corrientes que de ella derivan, en la filosofía contemporánea. "A toda ciencia —dice Husserl— corresponde un dominio de objetos como campo de sus investigaciones, y a todos sus C., es decir, aquí proposiciones justas, corresponden como prístinas fuentes de fundamentación justificativa ciertas intuiciones en las que se dan en sí mismos y al menos parcialmente, en forma originaria, los objetos del dominio" (*Ideen,* I, 1). Así la experiencia, que abraza la totalidad del C. del investigador de la naturaleza, es una operación experimental a través de la cual un objeto específico, la cosa, es dada en su realidad originaria. La experiencia es, en este sentido, "un *acto de fundamentación,* nunca reemplazable por un mero imaginar. Mas para el geómetra, que no investiga realidades sino 'posibilidades ideales', no relaciones reales, sino relaciones esenciales, es, en lugar de la experiencia, la intuición esencial, el acto de fundamentación última" (*Ibid.*, § 7). Considerando el C. desde un punto de vista más general, se puede decir que "cada forma de ser... tiene esencialmente *sus* modos de darse y por ende sus modos en punto al método de C." (*Ibid.*, § 79) y la investigación fenomenológica es, según el proyecto de Husserl, el análisis de estos modos de ser como "modos de darse en sí mismo". De manera análoga, el conocimiento es, para Hartmann, un proceso de trascendencia que tiene su término en el ser "en sí" (*Metaphysik der Erkenntnis* ["Metafísica del conocimiento"], 1921, 4ª ed., 1949, pp. 43 *ss.*). En este planteo la contraposición entre *actividad* y *pasividad* en el conocimiento (oposición que, nacida en Kant, había sido tomada como motivo polémico por el romanticismo, comenzando por Fichte) ha perdido todo significado. Ya no es cuestión de distinguir en el conocer entre el aspecto activo, que Kant denominaba "espontaneidad intelectual" y el aspecto pasivo, que para Kant era el de la sensibilidad. Ni siquiera se trata de reducir la totalidad del C. a la actividad del yo, como lo ha hecho Fichte y con él toda la filosofía romántica, que consideraba como "infinita", o sea sin límites y, por lo tanto, creadora a esta actividad y como tal la ha exaltado. La perspectiva histórica, que el mismo romanticismo ha hecho prevalecer, en el contraste entre la concepción "clásica", o sea antigua y medieval, según la cual la operación del conocer estaría dominada por el objeto, y el sujeto es pasivo, y la concepción mo-

derna o romántica, según el cual el C. sería actividad del sujeto y manifestación de su poder creador, aparece ahora como ficticio. Se trata, en efecto, de una perspectiva inherente al romanticismo y de un contraste que éste ha teorizado como motivo polémico. Ni la filosofía antigua ni las modernas concepciones objetivistas pretenden establecer o presuponer la "pasividad" del sujeto cognoscente. La iniciativa del conocer pertenece, por cierto, al sujeto cognoscente; así, pues, esta iniciativa define precisamente su subjetividad. Pero esto no implica ni actividad ni pasividad en el sentido establecido por Fichte. La iniciativa del sujeto está, en cambio, dirigida precisamente a hacer presente o manifiesto el objeto, a hacer evidente la realidad misma, a hacer hablar a los hechos. Lo que se denomina abreviadamente conocer, es un conjunto de operaciones, a veces diferentes entre sí, que en campos diversos tienden a hacer emerger a ciertos objetos específicos en sus propias características. Desde este punto de vista el mismo "problema del C.", como se ha configurado desde la segunda mitad del siglo XIX a partir del planteo romántico o de la polémica en su contra, como problema de la actividad o de la pasividad del espíritu o de los caracteres de su "categoría eterna" que sería la actividad teórica, es un problema que se ha resuelto por la acción de la fenomenología, por un lado, y de la filosofía de la ciencia y del pragmatismo, por otro. En el ámbito de la fenomenología, Heidegger habla, en efecto, de la anulación del problema del conocimiento. El conocer no puede ser entendido como aquello por lo cual "no sale el 'ser ahí' de una esfera interna en la que empiece por estar enclaustrado, sino que el 'ser ahí' es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, *ahí fuera,* cabe entes que le hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto" (*Sein und Zeit,* § 13; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* México, 1962, F. C. E.). Según Heidegger, el conocer es un modo de ser del ser-en-el-mundo, esto es, del trascender del sujeto hacia el mundo. Ello no es nunca solamente un ver o un contemplar. Dice Heidegger: "El 'ser en el mundo' está, en cuanto 'curarse de', *embargado* por el mundo de que se cura" (*Ibid.,* § 13). El conocer es, en primer lugar, la abstención de 'curarse de', esto es, de las actividades comunes de la vida de cada día, como el manipular, el producir, etc. Esta abstención permite que los entes que hacen frente dentro del mundo "hagan frente no más que en su puro aspecto (εἶδος) y *como* modo de esta forma de ser, es posible dirigir la vista... en el modo de un peculiar detenerse cabe los entes intramundanos. En semejante detención —como abstenerse de toda manipulación y utilización— se lleva a cabo el percibir lo 'ante los ojos'. El percibir tiene la forma de llevarse a cabo del 'decir' de algo como algo. Sobre la base de este interpretar en el más amplio sentido, se convierte el *percibir* en *determinar.* Lo percibido y determinado puede expresarse en *proposiciones,* y como así enunciado retenerse y conservarse. Este percipiente retener una 'proposición sobre'... es él mismo un modo de 'ser en el mundo', y no debe hacerse exégesis de él como un 'proceso' por el que un sujeto se procure representaciones de algo, que como así apropiadas queden guardadas 'ahí dentro' y en relación a las cuales pueda surgir eventualmente la cuestión de cómo 'concuerden' con la realidad" (*Ibid.,* § 13). El "problema del C." y el "problema de la realidad" (*véase* REALIDAD), formulados por la filosofía del siglo XIX, son, por lo tanto, eliminados por Heidegger. Todas las manifestaciones o los grados del C.: el observar, el percibir, el determinar, el interpretar, el discutir y el afirmar, presuponen la relación del hombre con el mundo y son posibles solamente a base de esta relación.

Esta convicción es compartida hoy por filósofos de diversas tendencias, aun cuando a menudo se la revista con terminologías diferentes. El fundamento que la sugiere es siempre el mismo: el abandono del supuesto de que los "estados internos" (ideas, representaciones, etcétera) sean los objetos primarios de conocimiento y que sólo a partir de ellos puedan ser (si acaso) inferidos objetos de otra naturaleza. La renuncia a este supuesto es explícita en el pragmatismo de Dewey, por ejemplo, según el cual el C. es simplemente el resultado de una operación de búsqueda o, más precisa-

mente, es la aserción válida por la cual tal operación se pone de manifiesto. Desde este punto de vista, el objeto del C. no es una entidad externa que deba lograrse o inferirse, sino es "aquel conjunto de distinciones o características que emerge como constituyente definido de una situación resuelta y es confirmado en la continuidad de la investigación" (*Logic*, cap. XXV, II; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F. C. E., p. 570). Ya que frecuentemente se usan, en determinada investigación, objetos constituidos en investigaciones precedentes, estos últimos son entendidos a veces como objetos existentes o reales, independientemente de la investigación misma. En realidad, son independientes de la investigación en la que entran ahora, pero son objetos sólo en virtud de otra investigación de la que son resultado. Sin embargo, según Dewey, este simple equívoco es la base de la concepción "representativa" del C. "El acto de *referirse* a un objeto, que es un 'objeto' *conocido* sólo en virtud de operaciones independientes de ese acto de referirse, es tomado en sí mismo como un caso de C. representativo a los fines de una teoría del C." (*Ibid.*; trad. esp., p. 570).

Estas ideas han influido y continúan influyendo mucho en la filosofía contemporánea y están en la base de la disolución del problema del C. que es una de sus características. La disolución de este problema se ha producido a favor, por un lado, de la lógica, por otro, de la metodología de las ciencias. Especialmente esta última es heredera, en la filosofía contemporánea, de problemas tratados por lo común por la teoría del C. El punto fundamental, que constituye el objeto de la metodología de las ciencias, es actualmente el carácter operativo y anticipador de los procedimientos de que se vale la ciencia. Anotaremos aquí sólo los primeros reconocimientos históricos que se han hecho de estos caracteres, remitiendo a la voz METODOLOGÍA su estudio más detallado. La ciencia los reconoce sólo en la medida en que se reconoce que su finalidad fundamental es la previsión y no la descripción. Ya Francis Bacon había reconocido este fin a la ciencia, que en la filosofía moderna fue reafirmado por Auguste Comte. Sin embargo, los hombres de ciencia mismos lo reconocieron y adoptaron explícitamente sólo tiempo después. Esto comenzó a verificarse al readoptar Mach la tesis de que el objeto del C. es un grupo de sensaciones. "Un color —dice Mach— es un objeto físico hasta tanto no consideremos, por ejemplo, su dependencia de las fuentes luminosas (otros colores, calor, espacio, etc.), pero si lo consideramos en su dependencia de la retina, es un objeto psicológico, una sensación. No es la sustancia, sino la dirección de la búsqueda lo diferente en los dos campos" (*Analyse der Empfindungen*, 1900, 9ª ed., 1922, p. 14; trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, Madrid, 1925). Desde este punto de vista no son los cuerpos los generadores de sensaciones, sino que más bien son los conjuntos de sensaciones los que forman los cuerpos; en efecto, éstos no son más que *símbolos* que indican tales conjuntos. Parecería con esto que Mach se inclinara hacia una teoría representativa del C. Pero en realidad en su teoría del concepto se reconoce claramente el carácter operativo del C. En efecto, el concepto científico es, según Mach, un signo que reduce las reacciones posibles del organismo humano a un conjunto de hechos. Así, por ejemplo, una ley natural es una restricción de las posibilidades de expectativa, esto es, una determinación de la previsión (*Erkenntniss und Irrtum*, 1905, cap. XXIII; trad. esp.: *Conocimiento y error*, 1948). Los mismos conceptos habían sido presentados por Hertz en sus *Principios de la mecánica* (1894), asimismo sin el abandono total de la concepción pictórica del C. "El problema más directo, y en cierto modo el más importante, que nuestro C. de la naturaleza debe ser capaz de resolver —decía Hertz—, es la anticipación de los acontecimientos futuros de manera que podamos disponer nuestras cosas presentes de acuerdo con esta anticipación. Como base para la solución de este problema, hacemos uso de nuestro C. de los hechos ya acaecidos, obtenido a través de la observación causal y del experimento preordenado. Al efectuar de esta manera inferencias del pasado al futuro adoptamos c o n s t a n t e m e n t e el procedimiento siguiente: nos formamos imágenes o sím-

bolos de los objetos extremos y la forma que damos a tales símbolos es la de necesarias consecuencias de la imagen pensada como las imágenes de las necesarias consecuencias de la naturaleza de las cosas representadas" (*Principien der Mechanik*, Intr.). El desarrollo ulterior de la ciencia ha eliminado el residuo de concepción representativa que aún permanecía en las doctrinas de Mach y de Hertz. Ya en el año 1930, Dirac, uno de los fundadores de la mecánica cuántica, podía afirmar: "El único objeto de la física teórica es calcular resultados que puedan ser confrontados con el experimento y, por lo tanto, es inútil dar una descripción satisfactoria de la totalidad del desarrollo del fenómeno" (*The Principles of Quantum Mechanics*, 1930, p. 7). Al llegar a este punto, la teoría del C se disuelve completamente en la metodología de las ciencias. Esto significa que el problema del C. como problema de un objeto "externo", obtenido a partir de cualquier dato "interno", se ha ido disolviendo y en su lugar se ha propuesto el problema de la validez de los procedimientos efectivos dirigidos a la comprobación y el examen de los objetos en los diferentes campos de investigación.

Conocimiento de sí. El saber objetivo, esto es, no inmediato ni privilegiado, que el hombre puede adquirir de sí mismo. El término tiene, por lo tanto, un significado diferente de *autoconciencia* (*véase*), que es la conciencia absoluta o infinita, y también de *conciencia* (*véase*) que implica siempre una relación inmediata y privilegiada del hombre consigo mismo, un C. directo e infalible de sí, y por lo tanto incomunicable. Platón interpretaba el aforismo socrático, "Conócete a ti mismo", como invitación a tal C. (y no de la conciencia); en efecto, en el *Cármides* se lo interpreta como invitación al "saber del saber", o sea como determinación e inventario de lo que se sabe. "Ni nosotros mismos nos ponemos a hacer lo que no sabemos, sino que buscamos a las personas competentes y nos confiamos a ellas; ni permitimos a los que dependen de nosotros hacer otra cosa fuera de lo que pueden hacer bien y de lo que tengan conciencia" (*Carm.*, 171 c). Kant afirmó que podemos conocernos a nosotros mismos solamente con el mismo título con que conocemos a las otras cosas, es decir, sólo como fenómenos; en efecto, el C. de sí requiere, según Kant, como toda otra especie de C., dos condiciones, a saber: *1)* un elemento unificador *a priori* que en este caso es el *yo pienso* o *apercepción pura* (*véase*); *2)* un dato empírico múltiple, que es el del sentido interior (*Crít. R. Pura*, § 24). Los que niegan la realidad de la conciencia reconocen que el C. de sí, por modalidad y certeza, no se diferencia de los C. de los otros o de las otras cosas (Ryle, *Concept of Mind*, cap. VI).

Conocimiento, tener (ingl. *awareness*; ital. *consapevolezza*). En general, la posibilidad de prestar atención a los propios modos de ser y a las propias operaciones y de expresarlas mediante el lenguaje. Tal posibilidad es la única base de hecho sobre la cual se ha edificado la noción filosófica de conciencia. Platón y Aristóteles, que no tuvieron el concepto de conciencia, conocieron y describieron el C. Véase CONCIENCIA.

Conocimiento, teoría del (ingl. *epistemology*, raro: *gnoseology*; franc. *gnoséologie*, raro: *epistémologie*; alem. *Erkenntnistheorie*, raro: *Gnoseologie*; ital. *conoscenza, teoria della*). La teoría del C. es denominada, asimismo, epistemología o con menor frecuencia, gnoseología. En alemán, el término *Gnoseologie*, acuñado por el wolfiano Baumgarten, ha tenido poco éxito, en tanto el término *Erkenntnistheorie*, usado por el kantiano Reinhold (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, 1789) fue comúnmente aceptado. En inglés, el término *epistemology* fue introducido por J. F. Ferrier (*Institutes of Metaphysics*, 1854) y es el único usado por lo común; *gnoseology* es, por lo contrario, muy raro. En francés se adopta comúnmente *gnoséology* y muy rara vez *epistémologie*. Todos estos nombres tienen el mismo significado; no indican, como ingenuamente se cree a menudo, una disciplina filosófica general como la lógica, la ética o la estética, sino más bien la consideración de un problema que nace de un supuesto filosófico específico, esto es, en el ám-

bito de una determinada dirección filosófica. Tal dirección es la del idealismo (en el sentido *1) véase* IDEALISMO), y el problema cuyo estudio es tema específico de la teoría del C. es el de la realidad de las cosas o en general del "mundo externo". La teoría del C. se apoya en dos supuestos: *1)* que el C. sea una "categoría" del espíritu, una "forma" de la actividad humana o del "sujeto", que pueda ser investigada universal y abstractamente, esto es, prescindiendo de los procedimientos cognoscitivos particulares, de los que el hombre dispone, tanto fuera como dentro de la ciencia; *2)* que el objeto inmediato del conocer sea, como lo había pensado Descartes, solamente la idea o representación y que la idea sea una entidad mental, que existe por lo tanto sólo "dentro" de la conciencia o del sujeto que la piensa. Se trata, por lo tanto, de ver: *1)* si a esta idea corresponde cualquier cosa o entidad "externa", o sea existente "fuera" de la conciencia; *2)* si en el caso de que se responda negativamente a tal pregunta, exista una diferencia, y en su caso cuál, entre ideas irreales o fantásticas e ideas reales. Son los problemas que había ya debatido Berkeley, tratados de nuevo por Fichte en la *Doctrina de la ciencia* (1794) y que constituyen el tema dominante de una rica literatura filosófica, especialmente alemana, desde la segunda mitad del siglo XIX a los primeros decenios del siglo XX. Por su mismo origen e impostación, la teoría del C. es idealista. También las soluciones denominadas "realistas" son, en realidad, formas de idealismo en cuanto las entidades que reconocen como "reales" son, muy a menudo, conciencias o contenidos de conciencias. La denominada Escuela de Marburgo (Hermann Cohen, 1842-1918; Paul Natorp, 1854-1924) identificaba a la teoría del C. con la lógica y reducía a tres las disciplinas filosóficas fundamentales: lógica, ética y estética. *Des Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit,* 4 vols., 1906-1950; trad. esp.: *El problema del C. en la filosofía y en la ciencia modernas,* 4 vols., México, 1948-1957, F. C. E., de Ernest Cassirer (1874-1945), es la obra más importante dedicada al problema del C. en este significado tradicional.

La teoría del C. ha perdido su primacía y también su significado desde que se comenzó a dudar de la validez de uno de sus supuestos, esto es, que el dato primitivo del C. es "interior" a la conciencia o al sujeto y que, por lo tanto, la conciencia o el sujeto deban salir fuera de sí (lo que por principio es imposible) para aprehender el objeto. En su "refutación al idealismo", agregada a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787), Kant demostró lo infundado de este supuesto. Los analistas contemporáneos rechazaron también el primer supuesto de la teoría del C., o sea que el C. sea una forma o categoría universal que pudiera indagarse como tal; ellos, en efecto, adaptaron como objeto de investigación los procedimientos efectivos o el lenguaje del C. científico y no el "C." en general. Por lo tanto, la teoría del C. ha venido a perder su significado en la filosofía contemporánea y ha sido sustituida por otra disciplina, la *metodología* (*véase*), que es el análisis de las condiciones y de los límites de validez de los procedimientos de investigación y de los instrumentos lingüísticos del saber científico.

Consciente (lat. *conscius*; ingl. *conscious*; franc. *conscient*; alem. *bewusst*; ital. *consciente*). Este adjetivo es comúnmente adoptado en el sentido del *tener conocimiento* (*véase*); su uso filosófico corresponde, sin embargo, al del término "conciencia", de donde "espíritu consciente", por ejemplo, significa la actitud de la autorreflexión o de la búsqueda interior.

Consecuencia (lat. *consequentia*; ingl. *consequence*; franc. *conséquence*; alem. *Konsequenz*; ital. *conseguenza*). El término *consequentia* llega a la lógica escolástica a través de Boecio (*De interpretatione,* I, *P. L.,* 64º, col. 369). Su definición, que varía según los diferentes lógicos, viene a decir sustancialmente lo siguiente: dos proposiciones "p" y "q" se hallan en relación de *antecedens* y *consequens* (relación que se designa justo con el nombre de *consequentia*) cuando es imposible que "q" sea falsa, siendo verdadera "p". Las *consequentiae* se dividían en dos clases: *formales,* cuando valían independientemente del significado de los términos

y por la sola disposición y forma de los mismos; *materiales*, cuando valían únicamente para aquellos términos dados. También se enumeraban muchas reglas acerca de las *consequentiae* válidas y no válidas (cf. *"ab esse ad posse, ab universali ad particularem, a dicto secundum quid ad dictum simpliciter..."*). En la filosofía moderna la palabra C. tiene múltiples significados (y a menudo también sin un significado rigurosamente definido), pero indica siempre al consecuente de un antecedente, al cual el primero se ligue de algún modo. Pero en sentido riguroso "C." es usada a veces (por Husserl, por ejemplo), más o menos en el sentido del término medieval *consequentia*. En general, no obstante algunas tentativas poco felices de Carnap (*Logical Syntax of Language*, § 14), pronto abandonadas por él mismo (cf. *Introduction to Semantics*, § 37), la lógica contemporánea evita el término "C.", prefiriendo los diferentes y menos equívocos sinónimos de *implicación* (*véase*) o *inferencia* (*véase*). G. P.

Consecuente (ingl. *consequent*; franc. *conséquent*; alem. *konsequent*; ital. *conseguente*). En lógica, el segundo término de una *consecuencia* (*véase*). G. P.

Consenso universal (lat. *consensus gentium*). En su obra, Aristóteles hace referencia a menudo a la "opinión de todos" como prueba o contraprueba de la verdad; y en la *Ética a Nicómaco* (X, 2, 1172 b 36) dice explícitamente: "Aquello en que todos consienten, decimos que es así, ya que rechazar una creencia semejante significa renunciar a lo que es más digno de fe." Los estoicos insistieron, a su vez, acerca del valor del C. universal, por lo que las "nociones comunes" tuvieron para ellos una gran importancia, debido al hecho de que se forman de igual manera en todos los hombres, ya sea naturalmente o por efecto de la educación (Dióg. L., VII, 51). Pero sólo los eclécticos hicieron del C. común el criterio de la verdad y Cicerón expresaba precisamente tal punto de vista al afirmar: "En todo argumento, el C. de todas las gentes debe ser tenido como ley de naturaleza" (*Tuscul.*, I, 13, 30). La filosofía moderna que tomó impulso con Descartes, ha pretendido instaurar una crítica radical del saber común y, por consiguiente, ha dejado de ver en el C., que afianza este saber, una garantía o un valor de verdad. Por lo tanto, sólo en raras ocasiones apela al *consensus gentium*. Una invocación al C. es la que formula la escuela escocesa del Sentido Común, cuyo jefe es Thomas Reid (1710-96) y que está en polémica principalmente con el escepticismo de Hume; para superarlo recurre al C. universal que apoyaría las ideas de sustancia, causa, etc., criticadas por Hume (*Investigación acerca del espíritu humano según los principios del sentido común*, 1764) (*véase* SENTIDO COMÚN). La apelación al sentido común ha constituido a menudo una prueba de la existencia de Dios (*véase* DIOS, PRUEBAS DE SU EXISTENCIA). Por otro lado ha servido también como fundamento a la noción de derecho natural (*véase* DERECHO). Pero estos y otros usos eventuales no modifican la sustancia de la noción, que es la tentativa de poner al reparo de la crítica los conocimientos o prejuicios que se creen absolutamente válidos, pero cuya efectiva universalidad sería difícil probar.

Consequentis (*fallacia*). Es la falacia (*véase*), que consiste en suponer indebidamente que una *consecuencia* (*véase*) o implicación pueda tener reciprocidad, lo que por lo común no ocurre: "si de *A* se concluye *B*, entonces de *B* se concluye *A*". (Aristóteles, *El. sof.*, 5, 167 b 1; Pedro Hispano, *Summul. Log.*, 7.58; etc.). G. P.

Conservación, *véase* CONATO.

Consignificante (lat. *consignificans*). Lo mismo que *sincategoremático* (*véase*).

Conspecie (ingl. *conspecies*). Término adoptado por Hamilton para indicar las especies coordinadas del mismo género, diferentes pero no contradictorias y que, por lo tanto, constituyen nociones *discretas* o *disyuntas*, a veces deminadas también *diferentes* (*véase* DIFERENCIA) (*Lectures on Logic*, I, p. 209).

Constante (ingl. *constant*; franc. *constant*; alem. *Konstante*; ital. *costante*). Término deducido de la matemática, donde designa la variable dependiente cuyo valor no varía con la variación

de la variable independiente (*véase* FUNCIÓN). En general, se denomina constante toda uniformidad, de importancia relevante, que pueda ser comprobada en un campo cualquiera. En física tales uniformidades se denominan C. cuando pueden ser expresadas por números (cf. B. Russell, *Introduction to Mathematical Phil.*, 18; trad. ital., pp. 223 *ss.*). En la lógica contemporánea el significado del término se modela sobre el significado matemático. Como en matemática la C. es, simplemente, el nombre propio de un número, de la misma manera en lógica se adopta el término C. para indicar un nombre propio que tenga denotación. La *variable* es un símbolo que en vez de tener la denotación singular de la C., es la posibilidad de diferentes *valores*. El límite dentro del cual tales valores pueden cambiar se denomina el *rango* de la variable. Carnap ha observado que para designar las diferentes especies de C. y de variables se puede hacer referencia a su valor de expresión, como cuando se dice "variable enunciativa" o "variable predicado", etc., o también, como resulta con mayor frecuencia, a sus valores o designaciones, como cuando se dice "variable proposicional", "variable individual", "variable numérica", etc. (*Introduction to Semantics*, § 37). *Véase* FUNCIÓN; NOTACIÓN.

Constitución, *véase infra* CONSTITUTIVO.

Constitutivo (gr. συστατικός; lat. *constitutivus*; ingl. *constitutiv*; franc. *constitutif*; alem. *konstitutiv*; ital. *constitutivo*). 1. En la lógica antigua y medieval este adjetivo fue referido a la *diferencia* (*véase*), que es llamada constitutiva por referencia a la especie y *divisiva* con respecto al género; por ejemplo, la diferencia racional, en la definición del hombre como "animal racional", constituye la especie humana pero divide al género animal en dos partes, la racional y la no racional (Porfirio, *Isag.*, 10; Pedro Hispano, *Summul. Log.*, 2.12; Jungius, *Logica*, I, 2, 45, etc.).

2. Desde Kant el término fue adoptado para designar lo que condiciona la realidad de los objetos fenoménicos. Las intuiciones puras (espacio y tiempo) y las categorías son constitutivas en este sentido porque condicionan todo objeto posible de experiencia. Las ideas de la razón pura, en cambio, tienen solamente un uso *regulador,* esto es, "el de dirigir al entendimiento hacia una cierta finalidad en vista de la cual las líneas directivas de todas sus reglas convergen en un punto, el cual —aunque no sea otra cosa que una idea (*focus imaginarius*), o sea un punto del cual no proceden en realidad los conceptos del entendimiento, por hallarse fuera de los límites de la experiencia posible— sirve por lo menos para conferirles la mayor unidad con la mayor extensión" (*Crít. R. Pura,* Apéndice a la Dialéctica trascendental). *Véase* IDEA. En análogo sentido, Husserl adopta la palabra "constitución" al hablar de los "problemas de la constitución de las objetividades de la conciencia", por ejemplo. Tales problemas consisten, en efecto, en ver cómo "las formas fundamentales de posible conciencia" condicionan o, como dice Husserl, *predeterminan* "todas las posibilidades... (y las imposibilidades)" del ser que es objeto de la conciencia misma (*Ideen,* I, § 86). A su vez Carnap ha aclarado el concepto de constitución desde el punto de vista lógico-lingüístico, con el concepto de reconducción. Un objeto o concepto se dice reconducible a uno o más objetos si los enunciados que conciernen al primero permiten transformarlos en enunciados que conciernen al segundo. En tal caso se puede decir que el primer objeto está "constituido" por los otros (*Der Logische Aufbau der Welt*, § 2 ["La estructura lógica del mundo"]). La palabra ha entrado a formar parte del lenguaje común y así se dice que tiene carácter o función C. todo lo que entra a condicionar a un objeto cualquiera del modo que sea.

Construccionismo (ingl. *constructionalism*). La producción y el uso de los construidos. El término es adoptado, a veces, por escritores norteamericanos. (Cf., por ejemplo, M. Dummett, en *The Philosophical Review*, 1957, p. 47).

Construido (ingl. *construct*). C. o construcción lógica es un término usado frecuentemente por los escritores anglosajones para indicar entidades cuya existencia se cree confirmada por la confirmación de las hipótesis o de los sistemas lingüísticos a los cuales recurren, pero que no es nunca directamen-

te observable o directamente inferida de hechos observables. El término ha entrado en uso desde que Russell enunció el principio: "Siempre que sea posible, deben sustituir las construcciones lógicas a las entidades inferidas" (*Mysticism and Logic*, 1918, p. 155). Los C. están dotados de la que ha sido denominada existencia *sistemática*, o sea, del modo de existencia propio de una entidad cuyas descripciones son *analíticas* en el ámbito de un sistema de proposiciones; en tanto las entidades inferidas tendrían existencia *real*, es decir, el modo de existencia atribuido a una entidad a la cual puede referirse una proposición sintética verdadera (cf. L. W. Beck, "Constructions and Inferred Entities", en *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, p. 369). Los C. deberían cumplir todas las funciones de las entidades inferidas, a saber: *1)* resumir los hechos observados; *2)* constituir un objeto ideal para la investigación, esto es, promover el progreso de la observación; *3)* constituir la base para la previsión y la explicación de los hechos (*Ibid.*, p. 371). Es posible, sin embargo, una convalidación empírica indirecta de los C. "La definición de un C. empírico —dice Bergman— de campo eléctrico, por ejemplo, siempre suministra las instrucciones para poner a prueba, es decir, para determinar la verdad o falsedad de las aserciones en las cuales el C. acude; por ejemplo, 'Hay un campo eléctrico en las cercanías del objeto *B*' " ("Outline of an Empiricist Philosophy of Physics", en *Op. cit.*, p. 270).

Consustanciación (lat. *consubstantiatio*; ingl. *consubstantiation*; franc. *consubstantiation*; alem. *Konsubstantiation*; ital. *consustanziazione*). La interpretación del sacramento del altar que consiste en admitir que la sustancia del pan y del vino permanece junto con la del cuerpo y la sangre de Cristo, como sujeto de sus accidentes. Tal doctrina, siempre combatida por la Iglesia, fue defendida por Occam a principios del siglo XIV en dos escritos intitulados *De Sacramento Altaris* y *De Corpore Christi*, y aceptada por Lutero.

Contemplativa, vida (gr. θεωρητικος βίος; lat. *vita contemplativa*; ingl. *theoretical life*; franc. *vie théorétique*; alem. *theoretisches Leben*; ital. *vita contemplativa*). El ideal de una vida dedicada exclusivamente al conocimiento. W. Jaeger (*Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, I, 1935; trad. esp.: *Paideia*, I, *Los ideales de la cultura griega*, México, 1962, F. C. E., p. 153; cf. también: "Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida", en *Aristóteles*, trad. esp., México, 1946, F. C. E., páginas 467 *ss.*) ha sostenido que la atribución de una vida puramente C. a los filósofos presocráticos mediante anécdotas y sucesos curiosos (como el de Tales, que caminando con los ojos fijos en las estrellas cayó en el pozo mientras la criada Tracia se burlaba de él porque quiere saber las cosas del cielo y no ve lo que hay bajo sus pies) es la proyección al pasado del punto de vista platónico-aristotélico que exaltó la vida C. sobre la práctica, y que la reconoció como única digna del filósofo y, en general, del hombre. Se puede dudar de la exactitud de esta tesis en lo que concierne a la filosofía platónica, que difícilmente podría denominarse filosofía contemplativa, ya que tenía declarada intención política, es ciertamente exacta en lo que se refiere a Aristóteles (*véase* FILOSOFÍA; SAPIENCIA). Una consecuencia del ideal contemplativo de la vida fue el desprecio por la *banausía* (*véase*), o sea por el trabajo manual, y otra de sus consecuencias fue la superioridad que se reconocía a las ciencias denominadas teóricas sobre las denominadas prácticas y, en general, de la actividad teórica. "Esta actividad —dice Aristóteles— es por sí misma la más alta, ya que la inteligencia es la cosa más alta que hay en nosotros y, entre las cosas cognoscibles, las más altas son aquellas de las que la inteligencia se ocupa." Por lo tanto, la vida C. es una vida superior a la humana. "El hombre no debe conocer en cuanto hombre, como algunos dicen, las cosas humanas y en cuanto mortal las cosas mortales, sino que debe hacerse, en cuanto sea posible, inmortal y hacer de todo para vivir según lo más alto que hay en él, que si bien es poco en cantidad, supera en fuerza y valor a todo lo demás" (*Ét. Nic.*, X, 7, 1177 b 31). Aristóteles, en el citado capítulo de la *Ética*, oponía la vida teórica a la del político

y a la del guerrero, que, sin embargo, según los antiguos, eran las más altas. Sobre esta noción debería desarrollarse toda la filosofía posaristotélica, desde los epicúreos a los neoplatónicos, que tiende a exaltar la figura del "sabio", o sea, precisamente, la del hombre cuya vida se compendia o se agota en la contemplación. La filosofía medieval continúa esta tradición. Si el *misticismo* (*véase*) ve en la vida C. el fin del hombre y en el camino para llegar a ella la única actividad valiosa, toda la escolástica sostiene, con Santo Tomás (*S. Th.*, II, 1, q. 3, a. 5) que la vida C. no es solamente la beatitud última y perfecta que se obtendrá en la otra vida, sino también la menor e imperfecta beatitud que se puede obtener en ésta. Una de las características del humanismo y del Renacimiento es la ruptura de esta tradición y el reconocimiento del valor de la vida práctica o activa, del trabajo y de la actividad mundana. Y la Reforma, por lo menos en este punto, coincide con el Renacimiento. Bacon afirmaba, en esta línea, el carácter práctico y activo del conocimiento mismo (*scire est posse*, *Nov. org.*, I, 3) en el sentido de que se dirige a establecer el dominio del hombre sobre la naturaleza. Los análisis de los empiristas ingleses de los siglos XVII y XVIII mostraban la relación entre el conocimiento y la experiencia del hombre y, con Hume, la subordinación de la primera a la segunda. El siglo XVIII, siglo de la Ilustración, ve esencialmente en el conocimiento un instrumento de acción, un medio para obrar sobre el mundo y para mejorarlo y, por lo tanto, parece abandonarse el ideal de la vida C. Tal ideal vuelve a prevalecer en el romanticismo, para el cual el conocimiento es el punto final de llegada y la vida C. es, por lo tanto, la culminación del proceso cósmico, cuando tal proceso alcanza, con el conocimiento, su realidad última. Hegel cerraba su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* con la frase: "La Idea, eterna en y para sí, se actúa, se produce y goza a sí misma eternamente, como Espíritu absoluto"; y agregaba como sello de su obra el fragmento de Aristóteles (*Met.*, XI, 7) en el cual se habla de la vida divina como "pensamiento del pensamiento". Este renacer del espíritu C. que se manifestó en todas las direcciones influidas por el romanticismo, se ha visto muy combatido desde la mitad del siglo XIX hasta hoy. Marx opuso a la filosofía C. la no filosofía de la *praxis*, empeñada en transformar, más que en conocer, la realidad misma (*Tesis sobre Feuerbach*, 1845, § 3, 11). Nietzsche insistió sobre el carácter de renuncia y de debilitamiento vital de la vida C. y del desinterés teórico (*Die froeliche Wissenschaft*, § 345; trad. esp.: *La gaya ciencia*, Madrid, 1905, *El gay saber*, Madrid, 1932). Las filosofías de la acción y el pragmatismo han insistido acerca de la subordinación del conocimiento mismo a la acción y a sus exigencias. En fin, el existencialismo ha visto en las mismas situaciones denominadas cognoscitivas, modos de ser del hombre en el mundo, lo que priva de sentido a la distinción misma entre vida C. y vida práctica. El reconocimiento de la ilegitimidad de esta distinción es quizá el punto más característico de la filosofía contemporánea. En efecto, por un lado, el conocer en todos sus grados y formas implica la puesta en obra de métodos, técnicas e instrumentos que son inherentes a la situación humana en el mundo y que, por lo tanto, se pueden calificar como de naturaleza práctica. Por otro lado, la misma vida C. no es más que una delimitación de los propios intereses a la esfera de determinados problemas más que a otros y es, por lo tanto, una práctica, elegida y deliberada dirección de vida. Desde este punto de vista la exaltación de la vida C. parece más bien una deformación profesional del filósofo, que considera su propia actividad como la más alta de todas.

Contenido, *véase* COMPRENSIÓN.

Contexto (ingl. *context*; franc. *contexte*; alem. *Kontext*; ital. *contesto*). El conjunto de los elementos que condicionan, de un modo cualquiera, el significado de un enunciado. El C. ha sido definido por Ogden y Richards de la siguiente manera: "Un C. es el conjunto de entidades (cosas o acontecimientos) correlacionadas de una determinada manera; cada una de estas entidades tiene un carácter tal que otros conjuntos de entidades pueden tener los mismos caracteres y ser co-

nectadas por la misma relación; recurren casi uniformemente" (*The Meaning of Meaning*, 10ª ed., 1952, p. 58). Esta definición parece un tanto oscura, pero queda aclarada por la explicación que sigue: "Un C. *literario* es un grupo de palabras, incidentes, ideas, etc., que en una determinada ocasión acompaña o circunda a lo que se dice que tiene un C., allí donde un C. *determinante* es un grupo de esta especie que no solamente recoge, sino que es de tal naturaleza que por lo menos uno de sus miembros está determinado por los otros" (*Ibid.*, p. 58, n. 1). Otros autores llaman C. al conjunto de supuestos que hacen posible aprehender el sentido de un enunciado. Dice S. K. Langer: "El nombre de una persona, como todos sabemos, lleva a la mente un cierto número de acontecimientos en los que figura. En otros términos, una palabra mnemotécnica establece un C. en el que se presenta a nosotros; y en un estado de inocencia la usamos esperando que quedará comprendida con su C." (*Philosophy in a New Key*, ed. Penguin Books, cap. V, p. 110). En todo caso el C. es el conjunto lingüístico del que forma parte el enunciado y que condiciona su significado en modos y grados que pueden ser muy diferentes.

Contextualismo (ingl. *contextualism*). La corriente del pragmatismo que acentúa la movilidad temporal de los acontecimientos y los considera, por lo tanto, en estrecha relación con los otros acontecimientos que pertenecen al mismo contexto (cf. S. C. Pepper, *Aesthetic Quality: A Contextualistic Theory of Beauty*, Nueva York, 1938; L. E. Hahn, *A Contextualistic Theory of Perception*, Berkeley y Los Angeles, 1942).

Contigüidad, asociación por (ingl. *association by contiguity*; franc. *association par contiguité*; alem. *Berührungs-Association*; ital. *associazione per contiguità*). Una de las formas de la asociación de las ideas, ya conocida por Aristóteles (*De memoria*, 2, 451 b 20). *Véase* ASOCIACIÓN DE IDEAS.

Contingencia (lat. *contingentia*). Una de las pruebas de la existencia de Dios es la denominada *a contingentia mundi*. *Véase* DIOS, PRUEBAS DE SU EXISTENCIA.

Contingente (lat. *contingens*; ingl. *contingent*; franc. *contingent*; alem. *kontingent*; ital. *contingente*). 1. Los escolásticos latinos tradujeron con este término el aristotélico ἐνδεχόμενον (*De int.*, 12, 20 b, 35). Boecio, a quien se debe la determinación de buena parte de la terminología filosófica latina, observaba ya que *possibile* y *contingens* significan la misma cosa salvo quizá por el hecho de que no existe el privativo de *contingens*, que debería ser *incontingens*, como existe, en cambio, el privativo de *posible* que es *imposible* (*De interpretatione*, [II], V; P. L., 64º, col. 582-83). Sin embargo, en la tradición escolástica y, sobre todo, por influencia de la filosofía árabe, el término C. adquirió un significado específico, diferente de lo que se entiende por posible y vino a significar justo lo que aun siendo posible "en sí", o sea en su concepto, puede en cambio ser necesario con *respecto a otro*, es decir, con lo que lo hace ser. Por ejemplo, un acontecimiento cualquiera del mundo es C. en el sentido que: *1)* considerado por sí, podría verificarse o no verificarse; *2)* se verifica necesariamente por su causa. Desde este punto de vista, mientras lo posible no sólo no es determinado en sí ni tampoco es necesariamente determinado a ser, lo C. es, en cambio, lo posible que puede ser necesariamente determinado y, por lo tanto, puede ser necesario. La noción de C. es, por lo tanto, ambigua y poco coherente aunque su uso en la filosofía antigua y moderna sea bastante extendido. Este uso fue introducido por el necesarismo árabe y especialmente por Avicena. "Si una cosa no es necesaria en relación consigo misma —decía Avicena—, es necesario que sea posible en relación consigo misma, pero necesaria en relación a una cosa diferente" (*Met.*, II, 1, 2). Lo que es posible es siempre posible en relación consigo mismo, pero puede ocurrir que lo sea en modo necesario en virtud de una cosa diferente (*Ibid.*, II, 2, 3). De tal modo, todo lo que es o existe, desde Dios a la cosa natural más ínfima, existe necesariamente según Avicena. Pero mientras Dios y las realidades primeras son necesarias en sí, las cosas finitas son necesarias "para otro", ya que en sí mismas son posibles y en este sentido

son contingentes. Esta noción ha permanecido sustancialmente inmutable en toda la escolástica y también en la filosofía moderna, aunque en ésta más limitadamente. Santo Tomás, que define lo C. como posible, es decir, como "lo que puede ser o no ser", reconoce que ya en él se pueden encontrar elementos de necesidad (*S. Th.*, I, q. 86, a. 3). Duns Scoto reproduce la noción de lo C. formulada por Avicena, defendiéndola de la acusación de contradicción (*Op. Ox.*, 1, d. 8, q. 5, a. 2, n. 7). La noción en su totalidad vuelve a aparecer con toda la claridad deseable en la doctrina de Spinoza, según el cual "por ninguna razón se dice que una cosa es C. sino con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento" (*Eth.*, I, 33, scol. 1), ya que "en el orden natural nada se da C. ... todo está determinado por la naturaleza divina a existir y obrar de un cierto modo" (*Ibid.*, I, 29). La escolástica hablaba también de "verdades C." que son las que se refieren a hechos C. (por ejemplo, Occam, *In Sent.*, prol., q. 1, Z). Leibniz decía de tales verdades C. que se distinguen de las verdades necesarias como los números inconmensurables de los conmensurables, esto es, en el sentido de que lo mismo que en los números inconmensurables se puede obtener su resolución en la medida común, de la misma manera en las verdades necesarias se puede obtener su reducción a verdades idénticas. Esto, en cambio, requeriría un progreso infinito en el caso de las verdades C. (o de hecho), progreso que solamente puede ser realizado por Dios (*Op.*, ed. Erdmann, p. 83). En forma análoga, se habla actualmente de "contingencia lógica", en el sentido de que las proposiciones empíricas no pueden ser certificadas como verdaderas o falsas por cualquier carácter lógico de ellas. Así lo hace C. I. Lewis (*Analysis of Knowledge and Valuation*, p. 340). En el mismo sentido usa Carnap el término (*Meaning and Necessity*, § 39). *Véase* MODALIDAD; POSIBLE.

2. En la filosofía contemporánea y sobre todo en la francesa a partir de la obra de Boutroux, *De la contingence des lois de la nature* (1874), el término C. ha resultado sinónimo de "no-determinado", o sea de libre e imprevisible, y designa especialmente lo que en este sentido está u obra con libertad en el mundo natural. En este sentido, adopta Bergson el término. "El papel de la contingencia —dice— es grande en la evolución. C., la mayoría de las veces, son las formas adoptadas, o más bien inventadas. C., relativamente a obstáculos hallados en tal lugar y en tal momento, la disociación de la tendencia primordial en diversas tendencias complementarias que producen líneas divergentes de evolución. C. las detenciones y los retornos" (*Év. créatr.*, 11ª ed., 1911, p. 277). En este sentido, C. se identifica con libertad y ambas se oponen a necesidad; en tanto que, según Bergson, la posibilidad es solamente la imagen que la realidad, en su autocreación C., o sea "imprevisible y nueva, proyecta de sí misma en su propio pasado" (*La Pensée et le Mouvant*, p. 128). El uso del término "C.", con este significado, caracteriza a las corrientes del denominado *indeterminismo* (*véase*) contemporáneo: las doctrinas filosóficas que interpretan a la naturaleza en términos de libertad y de finalidad, o sea, en términos de espíritu. A este significado vuelve asimismo el uso que Sartre ha hecho del término, entendiendo por C. el hecho de que la libertad "no puede no existir". La contingencia es, por lo tanto, la libertad en la relación del hombre con el mundo (*L'être et le néant*, p. 567).

Contingentismo (ital. *contingentismo*). La palabra no tiene relación con el significado tradicional o clásico de contingencia, sino con el significado contemporáneo de este término en cuanto sinónimo de libertad (en sentido infinito o incondicionado). Por lo tanto, el término se refiere, sobre todo, a las diferentes formas del *espiritualismo* (*véase*) que afirman la presencia y la acción de un Principio libre (divino) en el mismo mundo de la naturaleza.

Continuo (gr. συνεχές; lat. *continuum*; ingl. *continuous*; franc. *continu*; alem. *Stetig*; ital. *continuo*). La noción de C. es de naturaleza francamente matemática, aun cuando los filósofos hayan contribuido a elaborarla y se hayan servido de ella a menudo. La primera definición explícita de lo C. es la dada por Aristóteles (que quizá adopta un

concepto de Anaxágoras, *Fr.* 3, Diels), para quien lo C. es "lo divisible en partes siempre divisibles" (*Fís.*, VI, 2, 232 b 24) y que, por lo tanto, no puede resultar de elementos indivisibles, o sea de átomos (*Ibid.*, VI, 1, 231 a 24). Pero en Aristóteles este concepto alterna con otro, más intuitivo y menos matemático, según el cual lo C. es una especie de lo "contiguo", en el sentido de que son continuas las cosas, que sus límites se tocan y del contacto se origina cierta unidad (*Met.*, XI, 12, 1069 a 5 *ss.*). Este último concepto se encontraba en Parménides (*Fr.*, 8, 24, Diels) y no es utilizado por el pensamiento moderno. El único en volver a él es Peirce, que explícitamente retorna a Aristóteles, declarando no del todo satisfactoria la definición que de lo C. diera Cantor (*Chance, Love and Logic*, II, 3; trad. ital., pp. 153 *ss.*).

La primera definición es la que ha dominado en la tradición matemática hasta Leibniz. Leibniz subrayó por primera vez la importancia filosófica de la "ley de continuidad" y dio una nueva definición de lo C. Según la ley de continuidad, el reposo puede ser considerado como un movimiento que se desvanece, luego de haber disminuido continuamente. De análoga manera, la igualdad, como una desigualdad que se desvanece, como sucedería en el caso de una disminución continua del mayor de dos cuerpos desiguales, de los cuales el menor conservara su tamaño (*Theod.*, II, § 348). La ley de continuidad aconseja, por lo demás, admitir grados infinitos en la constitución y en la acción de las sustancias que componen el universo. "Cada una de estas sustancias —dice Leibniz— contiene en su naturaleza una ley de continuidad de la serie de sus operaciones" (*Op.*, ed. Erdmann, p. 107). La ley de continuidad vale igualmente en el mundo de las representaciones, en el cual "las percepciones notorias llegan, por grados, de las que son demasiado pequeñas para poder ser notadas" (*Nouv. Ess.*, Introducción). En cuanto a lo C. mismo, Leibniz lo definió en el sentido que en él "la diferencia de dos casos puede ser disminuida por debajo de todo tamaño dado" (*Mathematische Schriften* ["Escritos matemáticos"], ed. Gerhardt, VI, p. 129). En este concepto se basa Kant: "La propiedad de las cantidades, por la cual no existe en ellas parte que sea la más pequeña posible (es decir, una parte simple), se denomina su continuidad" (*Crít. R. Pura*, Anticipaciones de la percepción). En la matemática moderna aparecen dos etapas importantes en la definición de lo C., a través de los postulados de Dedekind (*Continuidad y números racionales*, 1872) y de Cantor (en los *Mathematische Annalen*, de 1878 a 1883). El postulado de Dedekind se expresa así: "Divididos todos los puntos de una recta en dos clases, de modo tal que cada punto de la primera preceda a cada punto de la segunda, existe un punto, y solamente un punto, que señala la división de todos los puntos en dos clases y de la recta en dos segmentos." El postulado de Cantor, en cambio, es más restringido: "Dadas sobre una recta r dos clases C y C' de puntos tales que: *1)* cada punto de C se halle a la izquierda de cada punto de C'; *2)* en cualquier segmento y se pueda hallar un segmento menor a y del cual un extremo sea un punto de C y otro un punto de C', existe entonces sobre la recta r un punto de separación de las dos clases." Russell ha expresado el mismo concepto con referencia al movimiento, afirmando: "El intervalo entre dos instantes cualesquiera o dos posiciones cualesquiera es siempre finito, pero la continuidad del movimiento nace del hecho de que aunque sean muy cercanos las dos posiciones consideradas o los dos instantes, hay una infinitud de posiciones aún más cercanas, que ocupan puntos que cada vez son más cercanos" (*Scientific Method in Philosophy*, 1926, V, trad. franc., p. 111). Estas definiciones del C. tienen, sin embargo, carácter paradójico ya que parece que quisieran hacer nacer lo C. de la imagen misma de lo discontinuo, o sea de un conjunto de instantes, de puntos o de posiciones. En los últimos tiempos, esto ha hecho nacer encendidas discusiones entre los matemáticos, algunos de los cuales propenden a retornar a una noción "intuitiva" de lo C., tomado a veces como concepto originario. Así Brouwer, por ejemplo, ve la estructura de lo C. en la "libre prosecución de la sucesión" (cf. Geymonat, *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, Turín, 1947, p. 276).

El uso filosófico de la noción de C. tiene poco o nada que ver con estas especulaciones matemáticas. Entre los pensadores modernos, uno de los que más utilizan la noción es Mach, que la aclara de la manera siguiente: "Si una mente investigadora estuviera habituada a coaligar dos hechos *a* y *b* en el pensamiento, intentaría en cuanto le fuera posible afirmar este hábito, aun en circunstancias un tanto diferentes; por lo general cada vez que se presente *a*, se pensará también *b*. Este principio, que tiene su raíz en la tendencia a la economía y que a los grandes pensadores se les presenta particularmente claro, lo denominamos principio de la continuidad" (*Analyse der Empfindungen*, IV, § 1; trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, Madrid, 1925). Según se ve, la continuidad es reducida aquí nuevamente al principio humano del hábito, pero no esclarecida conceptualmente. Por otro lado Dewey, que considera la ley de continuidad como "el postulado primero de una teoría naturalista de la lógica", determina la noción de continuidad más negativamente y por imágenes, en vez de hacerlo de modo riguroso. En efecto, dice que "su sentido excluye, por un lado, la ruptura completa y, por otro, la mera repetición de identidades; excluye la reducibilidad de lo superior a lo inferior no menos que la existencia de hiatos completos. El crecimiento y el desarrollo de cualquier organismo vivo desde su estado germinal hasta la madurez nos puede ilustrar el sentido de la continuidad" (*Logic.*, cap. II; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F. C. E., p. 37). Aquí, según se ve, además del recurso a la imagen del organismo viviente, no hay más que dos determinaciones negativas, o, para decirlo de otro modo, de exclusión: *1)* de la división; *2)* de la unidad entre las partes de lo continuo.

En sentido aún más impreciso la palabra es usada cuando se habla de la continuidad de la evolución, del desarrollo del progreso o de la historia. A propósito de esta última en particular, la noción de continuidad parece ser usada, la mayoría de las veces, para indicar la permanencia de ciertos elementos, motivos o factores, y por lo tanto cierta unidad o semejanza entre sus varias fases. La "continuidad de la historia de la filosofía", por ejemplo, es entendida la mayoría de las veces como la permanencia, a través de ella, de determinadas nociones, direcciones o principios generales. Por otra parte, si se reflexiona en que lo que Dewey denomina "el postulado naturalista de la continuidad" entre biología y lógica, es la acción condicionadora que las situaciones biológicas ejercen sobre la impostación y el desarrollo de las investigaciones, se ve en seguida que la noción de permanencia no es apta para definir un concepto suficientemente generalizado de la continuidad. Bajo este aspecto, y limitándose al uso que la palabra tiene en el lenguaje filosófico y común actualmente, se puede decir que, en general, *se habla de continuidad entre dos cosas cada vez que es posible reconocer entre estas dos cosas una relación cualquiera*. Por lo tanto, relaciones de causalidad o de condicionamiento, de contigüidad o de semejanza, pueden ser tomadas como signos, pruebas o manifestaciones de continuidad; como, por otro lado, pueden ser tomadas como tales también relaciones de oposición, de contradicción, de contraste o de lucha, desde el momento en que tampoco tales formas de relación implican un corte neto entre las cosas que oponen, y, así, la falta de una relación cualquiera.

Contracción (lat. *contractio*; ingl. *contraction*; franc. *contraction*; alem. *Kontraction*; ital. *contrazione*). Término adoptado por Duns Scoto para indicar el determinarse y el restringirse de la "naturaleza común" (por ejemplo, la naturaleza humana) a un individuo determinado, *ad esse hanc rem* (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 5, n. 1). Utilizando en el mismo sentido la expresión escolástica (cf. *De docta ignor.*, II, 4: "La C. se dice con referencia a cualquier cosa, por ejemplo, hacer esto o aquello"), Nicolás de Cusa ha denominado al mundo un "Dios contraído" en el sentido de que es, como Dios, lo máximo, la unidad, la infinitud, pero *contraídas*, esto es, determinadas e individualizadas en una multiplicidad de cosas singulares (*Ibid.*, II 4). En la escolástica tardía y ciertamente por influencia del escotismo, la palabra fue utilizada a veces para indicar el determinarse

del género en la especie y de la especie en los individuos.

Contractualismo (ingl. *contractualism*; franc. *contractualisme*; alem. *Kontraktualismus*; ital. *contrattualismo*). La doctrina que reconoce como origen o fundamento del Estado (o de la comunidad civil en general) a una convención o estipulación (contrato) entre sus miembros. Esta doctrina es muy antigua y probablemente sus primeros sostenedores fueron los sofistas. Aristóteles atribuye al sofista Licofrón (discípulo de Gorgias) la doctrina de que "la ley es una mera convención" (*syntheke*) y una garantía de los derechos mutuos; doctrina que encuentra la oposición de Aristóteles, que afirma que en este caso la ley "no estaría en condición de hacer a los ciudadanos buenos y justos" (*Pol.*, III, 9, 1280 b 12). Pero esta doctrina fue adoptada por Epicuro, para quien el Estado y la ley son resultado de un contrato cuya única finalidad es facilitar las relaciones entre los hombres. "Todo lo que la convención de la ley demuestra ser ventajoso con referencia a las necesidades que resultan de las relaciones recíprocas, es justo por su naturaleza, sea o no sea lo mismo para todo. En el caso de que se haga una ley que se demuestre que no responde a las necesidades de las relaciones recíprocas, entonces no es justa" (*Mass. cap.*, 37). A una concepción semejante tendía Carnéades en su famoso discurso en Roma acerca de la justicia. "¿Cuál sería la razón de que se constituyeran variados y diferentes derechos según cada pueblo, sino el hecho de que cada nación sancionó por sí misma lo que cree ventajoso para sí?" (Cicer., *Rep.* III, 20).

Eclipsado en la Edad Media por la doctrina del origen divino del Estado y, en general, de la comunidad civil, el C. vuelve a surgir en la edad moderna y resulta, junto con el iusnaturalismo, un poderoso instrumento de lucha para la reivindicación de los derechos humanos. Las *Vindiciae contra tyrannos*, publicadas por los calvinistas en Ginebra en 1579, readoptan la doctrina del contrato para reivindicar el derecho del pueblo a rebelarse contra el rey, cuando éste no cumple las obligaciones del contrato originario. Con el mismo espíritu Juan Altusio generalizó la doctrina del contrato adaptándola para explicar toda forma de asociación humana. El contrato no es solamente contrato de gobierno que regula las relaciones entre un regidor y su pueblo, sino también contrato social, en sentido más amplio, como tácito acuerdo que es fundamento de toda comunidad (*consociatio*) y que hace que los individuos resulten convivientes, esto es, partícipes de los bienes, de los servicios y de las leyes válidas en la comunidad (*Politica methodice digesta*, 1603). Hobbes y Spinoza pusieron la doctrina del contrato en defensa del poder absoluto. Así Hobbes enunciaba la fórmula base del contrato: "Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera" (*Leviath.*, II, 17). Ésta es, dice Hobbes, "la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel *dios mortal* al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero" (*Ibid.*, II, 17). A su vez, Spinoza cree que el Estado constituido por el consentimiento común tiene un derecho limitado solamente por su fuerza, que es la "potencia misma de la multitud" (*Tractatus politicus*, 2, 17).

Pero con mayor frecuencia, el C. se adopta para demostrar la tesis de que el poder político es necesariamente limitado. En este sentido lo entendieron Grocio y Pufendorf y especialmente Locke, quien usó la noción para defender la revolución liberal inglesa de 1688. Decía Pufendorf: "Si queremos considerar una multitud de individuos que gozan de libertad e igualdad natural y quieren proceder a la institución de un Estado, es necesario, ante todo, que estos futuros ciudadanos contraigan entre sí un pacto, mediante el cual manifiesten la voluntad de unirse en aso-

ciación perpetua y de proveer con deliberaciones y órdenes comunes a su propia salvación y seguridad. Este pacto puede ser simple o condicionado: el primero es cuando uno se obliga a participar en la asociación cualquiera que sea la forma de gobierno aprobada por la mayoría; el segundo, cuando agrega la condición de que la forma de gobierno sea aprobada por él mismo" (*De iure naturae*, 1672, VII, 2, 6). A su vez, Locke habla del contrato como del asentimiento de los hombres "a unirse a una sociedad política" y, por lo tanto, lo define como "el pacto que existe, o se supone, entre los individuos que ingresan en una república o la constituyen" (*Two Treatises of Government*, 1690, II, § 99; trad. esp. (del 2º ensayo): *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, 1941, F. C. E.). Criticado por Hume, el C. encontró en Rousseau una interpretación que equivale sustancialmente a su negación. En efecto, el C. presupone que los individuos como tales tienen "derechos naturales" a los cuales renuncian para adquirir otros, mediante el contrato social. Rousseau cree que los individuos como tales están absolutamente privados de derechos y que sólo los tienen como ciudadanos de un Estado. Los hombres, dice Rousseau, resultan iguales "por convención y derecho legal", por lo tanto "el derecho de cada individuo a su estado particular está siempre subordinado al derecho supremo de la comunidad" (*Contrat social*, 1762, I, 9). El contrato originario parecía a Rousseau más como un medio para "legitimar" el vínculo social, que como una realidad (*Ibid.*, I, 1). Lo mismo es claramente afirmado por Kant: "El acto con el cual el pueblo mismo se constituye en un Estado o, más bien, la simple idea de este acto, que por sí sola permite concebir la legitimidad, es el contrato originario, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el pueblo deponen su libertad externa para retomarla inmediatamente como miembros de un cuerpo común" (*Met. der Sitten* ["Metafísica de las costumbres"], I, § 47). Es actualmente difícil que la idea fundamental del C., tal como había sido elaborada por los escritores del siglo XVIII, pueda ser tomada como instrumento válido para comprender el fundamento del Estado y, en general, de la comunidad civil. Sin embargo, entre los siglos XVI y XVII, la idea contractualista tuvo una fuerza de liberación notable en el campo político, en su cotejo con las costumbres y la tradición. Con el uso que las ciencias y la filosofía hacen de conceptos como convención, estipulación y obligación, podría hoy la noción de contrato ser tomada quizá para un análisis de la estructura de las comunidades humanas, que gire sobre la noción de la reciprocidad de las obligaciones y del carácter condicional de las estipulaciones en las cuales se originan derechos y deberes.

Contradicción (gr. ἀντιφασις; lat. *contradictio*; ingl. *contradiction*; franc. *contradiction*; alem. *Widerspruch*; ital. *contraddizione*). Aristóteles (*Anal. Post.*, I, 2, 72 a 12-14) define la C. como una "oposición que por sí misma excluye una vía intermedia"; en *Anal. Pr.*, I, 5, 27 a 29, dicha relación es precisada como relación entre una proposición universal negativa y una particular afirmativa, universal afirmativa y particular negativa. Éstas, en efecto (*AO*, *EI*), son las parejas de las *propositiones contradictoriae* del denominado "cuadrado de Psello" de los textos medievales de lógica. Esencial a los pares de contradictorias es que no pueden ser ni ambas verdaderas (*principio de C.*) ni ambas falsas (*principio de tercero excluido*). G. P.

Contradicción, principio de no (gr. ἀξίωμα τῆς ἀντιφάσεως; lat. *principium contradictionis*; ingl. *principle of contradiction*; franc. *principe de contradiction*; alem. *Satz der Widerspruchs*; ital. *principio di contraddizione*). Nacido como principio ontológico, el principio de no C. pasó al campo de la lógica sólo en el siglo XVIII, para convertirse, en ese mismo siglo, en una de las "leyes fundamentales del pensamiento". Como principio ontológico fue explícitamente admitido por vez primera por Aristóteles, que lo puso como fundamento de la "filosofía primera" o metafísica. Según Aristóteles, tal principio sirve en primer lugar para delimitar el dominio propio de esta ciencia, permitiendo abstraer su objeto, el *ser como tal*, de todas las determinaciones a las que está unido, de modo análogo a

como los axiomas de la matemática y de la física permiten abstraer sus objetos (la *cantidad* y *el movimiento*, respectivamente) de las otras determinaciones a las que están unidos (*Met.*, IV, 3). Pero Aristóteles hace una doble formulación del principio. Una es la estrictamente ontológica, que expresa diciendo: "Nada puede ser y no ser simultáneamente" (*Ibid.*, III, 2, 996 b 30; IV, 2, 1005 b 24); la otra es la que se podría denominar lógica y que se expresa diciendo: "Es imposible para la misma cosa y en el mismo tiempo ser inherente y no ser inherente a una misma cosa" (*Ibid.*, IV, 2, 1005 b 20); o bien, diciendo: "Es necesario que toda aserción sea o afirmativa o negativa" (*Ibid.*, III, 2, 996 b 29). Aristóteles cree que el principio no es demostrable, pero que puede ser defendido polémicamente contra sus negadores, entre los cuales enumera a los megáricos, los cínicos, los sofistas y los heraclitanos, demostrando que si ellos afirman *una cosa determinada* niegan la negación de esta cosa y así se valen del principio (*Ibid.*, IV, 4). Por lo tanto, Aristóteles establece el valor del principio en sus relaciones con lo determinado (*tóde ti*). "Si la verdad tiene un significado —dice Aristóteles—, necesariamente el que dice *hombre* dice animal bípedo, ya que esto significa hombre. Pero si esto es necesario, no es posible que el hombre no sea animal bípedo; la necesidad significa, en efecto, precisamente esto, o sea que es imposible que el ser no sea" (*Ibid.*, IV, 4, 1006 b 28). Así, el principio de no C. refiriéndose al ser determinado permite abstraer de este ser aquello que es necesario: la *sustancia* o la esencia sustancial; en el ejemplo del hombre, el *animal bípedo*, que es, precisamente, la sustancia, la esencia sustancial o la definición del hombre mismo. De tal modo el principio de no C. lleva a hacer de la filosofía primera, que es la ciencia del ser en cuanto ser, la teoría de la sustancia. Dice Aristóteles: "Aquello que desde hace tiempo y ahora y siempre hemos buscado, aquello que siempre será un problema para nosotros. ¿qué es el ser?, significa lo siguiente: ¿qué es la sustancia?" (*Ibid.*, VII, 1, 1028 b 2). El significado que en la filosofía de Aristóteles tiene el principio de no C. es, por lo tanto, formulado en las nociones fundamentales de esta metafísica, que son las de *sustancia* (*véase*), de esencia necesaria (*véase* ESENCIA) y de causa (*véase* CAUSALIDAD). Pero el principio posee también, para el mismo Aristóteles, una importancia lógica. Aristóteles dice que aun cuando el principio de no C. no se adquiera expresamente por ninguna demostración, se constituye en el fundamento del silogismo por cuanto, ya sea al poner la noción de hombre, ya sea al poner la noción de no-hombre, con tal que se admita que el hombre es animal, siempre resultará verdadero afirmar que Calias es animal y no no-animal, Aristóteles afirma asimismo que es el fundamento de la reducción al absurdo (*An. Post.*, I, 11, 77 a 10). La estructura silogística queda así sostenida, sea en su forma positiva, sea en su forma negativa, a través del principio de no C., lo que no nos debe sorprender dado que para Aristóteles la estructura silogística reproduce la estructura sustancial del ser. *Véase* SILOGISMO.

En la forma dada por Aristóteles, el principio permaneció por mucho tiempo como fundamento de la metafísica clásica. Las discusiones del siglo XIII en torno a la manera de expresarlo en la forma más simple y económica, llevaron a la formulación de la máxima que de inmediato se denominó *principio de identidad* (*véase*), pero no hicieron vacilar la supremacía del principio de contradicción. Descartes (*Princ. Philos.*, I, 49) y Locke (*Essay*, I, 1, 4) aún lo admitían como verdad indudable, aunque ignoraban totalmente su valor ontológico, que para Aristóteles era primario. Pero fue Leibniz quien hizo pasar definitivamente el principio de no C. a la esfera de la lógica y lo consideró como fundamento exclusivo de las verdades de razón, en tanto que las verdades de hecho se fundaban, en su opinión, en el principio de razón suficiente (*Monad.*, §§ 31-32). Para Leibniz, estos dos principios se encontraban como fundamento de todas las verdades y, por lo tanto, de todo el edificio del conocimiento humano (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 1). Wolff todavía incluía en la ontología el principio de no C., pero lo consideraba como un principio natural de la mente humana (*Ont.*, § 27). Y Baumgarten halló

para expresarlo la fórmula clásica $A + no\text{-}A = O$, a la que denominó principio primero absolutamente, poniéndolo a la cabeza de su ontología (*Met.*, § 7). Kant prefirió expresarlo, en uno de sus primeros escritos, mediante la fórmula: "Aquello cuyo opuesto es falso, es verdadero" (*Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*, 1755, prop. II, scol.). Más tarde, en la *Crítica de la razón pura*, lo expresó así: "A ninguna cosa le conviene un predicado que la contradiga", considerándolo como "principio general plenamente suficiente de todo conocimiento analítico", eliminando de él la determinación temporal contenida en la expresión aristotélica; porque, decía, "en cuanto principio simplemente lógico no debe limitar sus expresiones a las relaciones de tiempo" (*Crít. R. Pura*, Analítica de los Principios, cap. II sección I). Éste era sustancialmente el punto de vista de Leibniz. Después de Kant el principio de no C. fue considerado como una de las "leyes fundamentales del pensamiento" (Krug, *Logik*, 1832, p. 45; Fries, *System der Logik*, 1837, p. 121; Hamilton, *Lectures on Logic*, I, p. 72): una honrosa calificación, que se ha aplicado a los principios lógicos durante mucho tiempo y que aún se usa a veces.

A Fichte y Kant se debe un retorno al uso metafísico del principio de no C. Ahora se trata de la metafísica subjetivista del idealismo, para el que nada existe fuera de la Autoconciencia racional. Fichte denominó al principio de no C. "principio de la oposición", lo expresó mediante la fórmula "— *A* no = *A*" (que se lee "no-*A* no igual a *A*") y creyó expresar al acto con el cual el Yo se opone a sí mismo un no-Yo, esto es, una realidad o una cosa (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 2). Hegel consideró el principio de no C., con el de identidad, como "la ley del entendimiento abstracto" (*Enc.*, § 115). Y le oponía la ley de la "razón especulativa" que sería "Toda cosa se contradice en sí misma". Esta ley sería la raíz de todo movimiento y de toda vida y el fundamento mismo de la dialéctica (*Wissenschaft der Logik* ["La ciencia de la lógica"], ed. Glockner, I, pp. 545-546). Pero, por otro lado, la *dialéctica* (*véase*) es la identidad de los opuestos; de tal manera, si la C. es la raíz de la dialéctica (o sea del movimiento y de la vida) no es toda la dialéctica, que más bien procede conciliando y resolviendo continuamente las C. y estableciendo fuera de ellas lo que Hegel mismo denomina *identidad* o *unidad* (cf. *Ibid.*, I, p. 100). En el mismo sentido, Gentile hablaba del principio de identidad como de la "ley fundamental del pensamiento" en el campo de la "lógica de lo abstracto" (*Sistema di logica*, 1922, II, 1, § 6), al hablar de la unidad del Espíritu consigo mismo o con la realidad. Éstas y similares críticas al principio de no C. (como de los otros principios lógicos) son inconducentes. Por un lado, propender a un uso aún más dogmático y metafísico, de los principios mismos, del que critican, ya que tienden a valerse de ellos para explicar "el movimiento y la vida" de la realidad en su totalidad. Por otro lado, toman como blanco molinos de viento; ya que cuando Leibniz y Kant afirmaban que el principio de no C. es el fundamento de las verdades idénticas o analíticas no querían decir con ello que fueran fundamento de verdades del género "un planeta es un planeta", "el magnetismo es el magnetismo", "el espíritu es el espíritu", como creía Hegel (*Enc.*, § 115), sino que aludían a las verdades matemáticas y lógicas en cuanto reducibles a tautologías.

La renuncia a considerar los principios lógicos como principios de la lógica o también como "leyes fundamentales del pensamiento", se confirma con rasgos nítidos en la lógica matemática moderna. Ya en la obra de G. Boole (*Laws of Thought*, 1854), desaparecieron los principios lógicos como axiomas de la lógica y fueron sustituidos en esta función, por la definición de las operaciones lógicas fundamentales, modeladas según las operaciones de la aritmética. El mismo principio de no C. era considerado por Boole como un teorema derivado de una expresión lógica fundamental (*Ibid.*, cap. III, prop. IV, ed. Dover, p. 49). De Boole en adelante los principios que se toman como fundamento de la lógica son simplemente las definiciones de las funciones, de las constantes y variables lógicas, de las conectivas y de los operadores. Los denominados principios ló-

gicos que aún son honrados a veces con el nombre de "leyes" quedan reducidos a tautologías en el cálculo de las proposiciones (cf., por ejemplo, Reichenbach, *The Theory of Probability*, § 4), o a teoremas del mismo cálculo (cf., por ejemplo, A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, § 26, 13).

Esto no quiere decir que la coherencia formal de un discurso, la compatibilidad recíproca de las aserciones que lo constituyen, haya resultado menos importante. Quiere decir solamente que tal compatibilidad está definida, respecto a todo sistema lingüístico, por las reglas de transformación o inferencia, de implicación o de sinonimia, que son explícitamente tomadas en el sistema mismo o a las cuales hace tácita referencia el sistema. El principio de *tolerancia* (*véase*) en la forma que le ha dado Carnap, afirma: "No es tarea nuestra establecer prohibiciones, sino sólo llegar a convenciones." Esto significa que "en lógica no existe moral y que cada uno es libre de construirse su propia lógica, esto es, su forma de lenguaje, como desee. Todo lo que debe hacer, si quiere discutir, es declarar claramente sus métodos y dar las reglas sintácticas de su discurso, en vez de argumentos filosóficos" (Carnap, *The Logical Syntax of Language*, § 17).

Contraposición (gr. ἀντίθεσις; lat. *contrapositio*; ingl. *contraposition*; franc. *contraposition*; alem. *Kontraposition*; ital. *contrapposizione*). Una de las formas de la *conversión* (*véase*) de las proposiciones y más precisamente la que consiste en negar lo contrario de la proposición convertida, de tal forma que se obtenga, por ejemplo, de "todo hombre es animal", "todo no-animal es no-hombre" (cf. Arist., *Tóp.*, II, 8, 113 b *ss.*).

Contrariedad (gr. ἐναντιότης; lat. *contrarietas*; ingl. *contrariety*; franc. *contrarieté*; alem. *Kontrarietät*; ital. *contrarietà*). 1. Una de las cuatro formas de la *oposición* (*véase*), más precisamente la que intercede entre "aquellos términos que, dentro del mismo género, distan entre sí al máximo" (Arist., *Cat.*, 6, 6 a 17). Están en oposición contraria lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, el calor y el frío, etc. Aristóteles observa que los contrarios se excluyen absolutamente y que entre ellos no existe noción intermedia, por lo menos cuando uno de ellos debe pertenecer al objeto: no hay término intermedio entre enfermedad o salud, por ejemplo, porque el organismo animal debe estar necesariamente o sano o enfermo. Hay en cambio término intermedio entre lo blanco y lo negro, entre el que es excelente y el incapaz, etc., porque ninguno de tales caracteres debe necesariamente pertenecer a un objeto (*Ibid.*, 10, 11 b 32 *ss.* Cf. Pedro Hispano, *Summul. Logic.*, 3.32).

2. Al ser distinta de la *subcontrariedad* (*véase*), la C. se halla en relación entre la proposición universal afirmativa ("todo hombre corre") y la proposición universal negativa ("ningún hombre corre"). Cf. Arist., *De Int.*, 7, 17 b 4; Pedro Hispano, *Summul. Logic.*, 1.13.

Convención, *véase infra* CONVENCIONALISMO.

Convencionalismo (ingl. *conventionalism*; franc. *conventionalisme*; alem. *Konventionalismus*; ital. *convenzionalismo*). Toda doctrina según la cual la verdad de algunas proposiciones válidas en uno o más campos, se debe al acuerdo común o a la estipulación (tácita o expresa) de los que se sirven de las proposiciones mismas. La antítesis entre lo válido "por convención" y lo válido "por naturaleza" fue familiar a los griegos. Demócrito dice: "lo dulce, lo amargo, el calor, el frío, el color son tales por convención; solamente los átomos y el vacío son tales en verdad" (*Fr.* 125, Diels). El contraste mismo, limitado al campo político, fue uno de los temas gratos a los sofistas, sobre todo a los de la última generación, la que aparece en los *Diálogos* de Platón. Polo, en el *Gorgias*, Trasímaco en la *República*, sostienen que las leyes humanas son meras convenciones destinadas a impedir a los más fuertes valerse del derecho natural conectado a su fuerza. Es natural que el más fuerte domine al más débil, y así sucede de hecho siempre que un hombre dotado de naturaleza idónea rompe las cadenas de la convención y de siervo se convierte en amo (*Gorg.*, 484 A). Los escépticos sostuvieron que la ley moral y jurídica es una con-

vención (Sexto E., *Hipot. Pirr.*, I, 146). El contractualismo de los siglos XVII y XVIII ha hecho familiar la idea de que el Estado y, en general, la comunidad civil, así como también las normas y los valores que en ellas se originan, son los productos de una convención o estipulación originaria. Refiriéndose precisamente a esta doctrina, Hume anotaba que la convención, en este sentido, debe ser entendida, no como una promesa formal, sino como "un sentimiento del interés común, que cada uno encuentra en su corazón" (*Inq. Conc. Morals*, Ap. 3) y agregaba: "Así, dos hombres mueven las velas de una nave de común acuerdo con fines a un interés común, sin ninguna promesa o contrato; así el oro y la plata se han hecho medidas de cambio; así el discurso, las palabras, la lengua, se han fijado a través de las convenciones y del acuerdo humano" (*Ibid.*, Ap. 3). Con estas palabras, quizá por vez primera, el concepto de convención se adoptó en un campo que no era el político.

Pero la extensión del C. al dominio cognoscitivo se verifica sólo en la segunda mitad del siglo XIX, con el descubrimiento de las geometrías no euclidianas, al desaparecer el carácter de verdad evidente de los axiomas geométricos. Dice Poincaré: "Los axiomas geométricos no son ni juicios sintéticos *a priori* ni hechos experimentales. Son convenciones. Nuestra elección está guiada, entre todas las convenciones posibles, por hechos experimentales, pero permanece libre y se halla limitada solamente por la necesidad de evitar la contradicción" (*La science et l'hypothèse*, II, cap. III). El mismo Poincaré se negaba, sin embargo, al reconocimiento del carácter convencional de toda la ciencia y defendió polémicamente, contra Le Roy, tal extensión del C. (*La valeur de la science*, 1905).

El desarrollo ulterior de la matemática ha permitido, no obstante, extender el punto de vista de Poincaré a toda la matemática. La obra de Hilbert llegaba a ver en las matemáticas sistemas hipotético-deductivos, en los cuales se deducen las consecuencias implícitas en determinadas proposiciones originarias o axiomas, según reglas que los mismos axiomas definen implícita o explícitamente. Así, pudo formularse la tesis fundamental del C. moderno: las proposiciones originarias, de las cuales procede cualquier sistema deductivo, son convenciones. Lo que quiere decir: *1)* no pueden decirse ni verdaderas ni falsas; *2)* pueden ser *elegidas* a base de determinados criterios que dejan todavía cierta latitud a la elección misma. Por obra del *Círculo de Viena* (*véase*) y del empirismo lógico, el C. adquiriría la forma, que posee actualmente, de una tesis general acerca de la estructura lógica del lenguaje. La *Estructura lógica del mundo* (1928) de Rodolf Carnap, constituye la primera presentación de esta tesis, que ya había sido preparada por el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. "La lógica —dice Carnap—, comprendiendo en ella a la matemática, consta de estipulaciones convencionales sobre el uso de los signos y de tautologías que se fundan sobre estas estipulaciones" (*Logische Aufbau der Welt*, § 107). Carnap ha dado sucesivamente a esta tesis el nombre de "principio de tolerancia de las sintaxis", porque se trata de un principio que en tanto convierte en inoperantes todas las prohibiciones, aconseja establecer distinciones convencionales. "En lógica —dice Carnap— no hay moral. Cada uno puede construir como quiera su lógica, esto es, su forma de lenguaje. Si quiere discutir con nosotros sólo debe indicar cómo lo quiere hacer, dar determinaciones sintácticas, en vez de argumentos filosóficos" (*Logische Syntax der Sprache*, 1934, § 17). Se puede decir que esta tesis es actualmente muy aceptada, aun fuera de los lindes del empirismo lógico. La segunda obra de Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (1953) la ha llevado a su extremo, afirmando que todo lenguaje es una especie de "juego" que parte de determinados presupuestos de naturaleza convencional; y reconociendo la fundamental equivalencia de los juegos lingüísticos. Prescindiendo de esta última tesis y tomando al C. con la limitación en que por lo común se mantiene, esto es, en relación con el campo de la estructura lógica del lenguaje, es preciso subrayar el hecho de que no implica en nada, como a veces se cree, la perfecta arbitrariedad de las convenciones lingüís-

ticas. Se pueden resumir los fundamentos del C. contemporáneo en la forma siguiente:

1) la elección de las proposiciones iniciales de un sistema deductivo (*axiomas* [*véase*] o *postulados* [*véase*]) debe obedecer a criterios limitativos, que tienen la finalidad de garantizar la *re-proponibilidad* de la elección misma a los fines del desarrollo deductivo;

2) la determinación de las reglas de deducción, de las operaciones, de los procedimientos, se halla igualmente sujeta a una elección limitada, siempre en vista de la *re-proponibilidad* de tales reglas, procedimientos u operaciones;

3) las elecciones a que aluden los números *1)* y *2)* constituyen: a) *objetivamente*, el campo de investigación común en el cual los investigadores se pueden mover; b) *subjetivamente*, el compromiso común de los mismos investigadores.

Conveniencia, *véase* ACUERDO.

Convergencia, leyes de (ingl. *convergency law*). Así denomina Whitehead el criterio usado por el sentido común y por la ciencia para obtener generalizaciones fundadas en la observación. "Si *A* y *B* son dos sucesos y *A'* forma parte de *A*, *B'* es parte de *B*, por lo tanto, bajo muchos aspectos las relaciones entre las partes *A'* y *B'* serán más simples que las relaciones entre *A* y *B*. Este principio regula todos los esfuerzos por lograr una observación exacta" (*Organization of Thought*, 1917, pp. 146 *ss.*; *The Concept of Nature*, 1920, trad. ital., p. 73).

Conversión (gr. ἀντιστροφή; lat. *conversio*; ingl. *conversion*; franc. *conversion*; alem. *Umkehrüng*; ital. *conversione*). En Aristóteles (*Anal. Pr.*, I, 1, 2) y en los tratados sucesivos de lógica clásica (aristotélica), es la operación por la cual se saca de un enunciado otro (considerado equivalente, aunque la cosa es muy problemática) mediante intercambio de las posiciones respectivas de los términos (sujeto y predicado). Naturalmente esto no es siempre posible, y a veces se puede hacer sólo introduciendo un cambio en el cuantificador ("todo" o "alguno"). Más precisamente: la proposición universal afirmativa (por ejemplo, "todos los hombres son mortales") se convierte, *per accidens*, en una particular afirmativa ("algún mortal es hombre"); la particular afirmativa y la universal negativa se convierten *simpliciter*, o sea mediante simple intercambio de los términos; la particular negativa no puede convertirse.

Convicción (ingl. *conviction*; franc. *conviction*; alem. *Ueberzeugung*; ital. *convinzione*). Término de origen jurídico que designa un conjunto de pruebas suficientes para "convencer" al reo, es decir, hacerlo reconocerse como tal. En el uso común, el término significa una creencia que tiene suficiente base objetiva para ser admitida por cualquiera. En este sentido ha sido definida por Kant: "Cuando una creencia es válida para cada uno, sólo a condición de que esté dotado de razón, el fundamento de esta creencia es objetivamente suficiente y se denomina C." (*Crít. R. Pura*, Canon de la razón pura, sección III). El carácter objetivo de la C. contrasta con el carácter subjetivo de la *persuasión* (*véase*). Cf. Perelmann y Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, 1958, § 6).

Coordinación (ingl. *coordination*; franc. *coordination*; alem. *Koordination*; ital. *coordinazione*). La relación entre objetos situados en el mismo orden o rango en un sistema de clasificación; por ejemplo, dos géneros o dos especies están coordinados entre sí, pero no están coordinados un género y una especie.

Coordenados se denominan los conjuntos ordenados de números que sirven para designar entidades geométricas (puntos, líneas, etc.) o bien las características que se utilizan para distinguir u ordenar varias clases de objetos.

Copernicana, revolución (ingl. *copernican revolution*; franc. *revolution copernicienne*; alem. *kopernikanische Revolution*; ital. *rivoluzione copernicana*). Se suele denominar así el cambio de perspectiva realizado por Kant, quien, en vez de suponer que las estructuras mentales del hombre se moldean según la naturaleza, supone que el orden de la naturaleza se moldea según las estructuras mentales. La re-

ferencia a Copérnico fue hecha por el mismo Kant en el Prefacio a la segunda edición (1787) de la *Crítica de la razón pura.* Dewey ha observado a este respecto que la de Kant fue más bien una revolución ptolomaica, pues hizo del conocimiento humano la medida de la realidad. La revolución C. debería consistir en reconocer que la finalidad de la filosofía no es "la pesquisa de la realidad y el valor absoluto inmutables..., sino la busca de los valores a asegurar y de los que participarían todos porque se apoyaría en los cimientos de la vida social" (*The Quest for Certainty,* 1930, p. 295; trad. esp.: *La busca de la certeza,* México, 1952, F. C. E., pp. 271-72).

Cópula (ingl. *copula*; franc. *copule*; alem. *Kopula*; ital. *copula*). El uso predicativo del *ser* (*véase*).

Corazón (gr. καρδία; lat. *cor*; ingl. *heart*; franc. *coeur*; alem. *Herz*; ital. *cuore*). Entre los antiguos, solamente el pitagórico Alcmeón de Crotona (siglos VI-V a. C.) consideró el cerebro como sede del pensamiento ("Yo digo que con el cerebro nos entendemos", *Fr.* 17, Diels). Aristóteles cree que el C. es la sede de las sensaciones y de las emociones (*De part. anim.,* II, 10, 656 a; *De anim. mot.,* 11, 703 b), doctrina que a causa de la autoridad de Aristóteles prevaleció durante toda la Antigüedad y la Edad Media, hasta el siglo XVI, cuando los nuevos estudios de anatomía pudieron demostrar que los nervios parten del cerebro. Pero la importancia filosófica de la noción no está en este arcaico recuerdo; en realidad, quedó en la historia de la filosofía como indicio de exigencias diversas. En el Nuevo Testamento significa la relación del hombre consigo mismo, ya sea en el deseo (*San Mateo* V, 8, 28), en el pensamiento o en la voluntad (*I Cor.* VII, 37), pero como pensamiento y voluntad se consuma en sí mismo o, por lo menos, antes de manifestarse al exterior. El uso moderno de la palabra se origina, sin duda, en Pascal, que subrayó la importancia de las "razones del C." (*Pensées,* 277). Pascal atribuyó al C. dos especies de conocimientos específicos: *1)* el conocimiento de las relaciones humanas y de todo lo que de ellas nace, de tal manera que el C. es guía privilegiada del hombre en el dominio de la moral, de la religión, de la filosofía y de la elocuencia; *2)* el conocimiento de los primeros principios de las ciencias y especialmente de la matemática. "El C. siente que existen tres dimensiones en el espacio, que los números son infinitos; en seguida la razón demuestra que no hay dos números cuadrados, de los cuales uno sea el doble del otro, etc. Los principios se sienten, las proposiciones se concluyen: unos y otros tienen la misma certidumbre, pero obtenida por caminos diferentes" (*Ibid.,* 282). Solamente el primero de estos dos conocimientos privilegiados debía continuar siendo atribuido al C. por la filosofía del siglo XIX. En el ínterin, Kant vio en el C. solamente la tendencia natural que nos hace más o menos capaces de acoger la ley moral (*Religión,* I, 2). Hegel entendía por C. "al conjunto de las sensaciones", o sea, de la experiencia inmediata y primordial del hombre, en el sentido en que se dice que "los principios morales, la religión, etc., no basta que estén sólo en la cabeza: deben estar en el C., en la sensación" (*Enc.,* § 400). Por otro lado, vio en la "ley del C.", una figura de su *Fenomenología del espíritu,* más precisamente la que representa la rebelión romántica en contra de la realidad en acto, contra el orden establecido. La ley del C. a su vez no propone una ley determinada, sólo identifica a la ley con las exigencias del C. singular, y de tal manera pretende que el particular contenido del C., como tal, deba valer universalmente. En esto está la contradicción de la ley del C., porque la pretensión de hacer valer universalmente el contenido de un C. particular choca con la pretensión igual de todos los otros C. particulares. "Así como antes el individuo encontraba abominable y rígida la ley, ahora encuentra abominables y adversas a sus excelentes intenciones, a los C. mismos de los otros hombres." En realidad, según Hegel, lo rígido y mortificante para el C. en singular no es la realidad efectiva, sino más bien la ley de los otros C., contra la cual, por lo tanto, resulta una liberación el recurso a la realidad misma (*Phänom. des Geistes,* I, V. B,

b). En la filosofía moderna, y en el espiritualismo especialmente, que recurre a menudo a la noción de C., ésta expresa sustancialmente exigencias de carácter moral y religioso. Lotze, en el *Microcosmos* (1856) comenzó a insistir acerca de las "aspiraciones del C." o las "necesidades del alma", "del sentimiento" o "las esperanzas humanas", como exigencias que debe hacer valer la filosofía frente al mecanicismo de la ciencia; y obviamente tales necesidades y aspiraciones no son más que las exigencias metafísicas implícitas en las creencias morales, como también las creencias religiosas tradicionales. Las necesidades del C. fueron incluidas en la definición misma que de la filosofía da Wundt, quien veía en ella "la recapitulación de los conocimientos particulares de una institución del mundo y de la vida que satisfaga las exigencias del entendimiento y las necesidades del C." (*System der Phil.*, 4ª ed., 1919, I, p. 1; trad. esp.: *Fundamentos de la metafísica*, Madrid, 1913; *Einleitung in die Phil.*, 3ª ed., 1904, p. 5; trad. esp. *Introducción a la filosofía*, Madrid, 1911) En estas y en otras expresiones similares que recorre la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX y los primeros decenios del presente siglo, el C. es el símbolo de aquellas creencias tradicionales que se pueden resumir en el reconocimiento del orden providencial del mundo, o sea, de un orden dirigido a salvaguardar los valores humanos y el destino del hombre mismo. Y a menudo, en la filosofía contemporánea, el término C. es usado recíprocamente con el de *conciencia* (*véase*) para indicar la esfera privilegiada en que el hombre puede tomar las "realidades últimas" con absoluta certeza.

Cornudo, argumento del (gr. κερατίνης; lat. *cornutus*). Nombre dado al sofisma de Eubúlides de Mileto: "Lo que no has perdido, lo tienes; no has perdido los cuernos, por lo tanto los tienes" (Diog. L., VII, 187).

Corolario (gr. πόρισμα; lat. *corollarium*; ingl. *corollary*; franc. *corollaire*; alem. *Korollar*; ital. *corollario*). Lo que se deduce de una demostración precedente, como una especie de sobreprecio o ganancia extra (Euclides, *El.*, III, 1); o bien, una especie de proposición intermedia entre el teorema y el problema (Pappo, 648, 18 *ss.*; Proclo, *In Eucl.*, p. 301 F). El término fue extendido por Boecio al lenguaje filosófico (*Phil. Cons.*, III, 10). En el primer sentido el C. fue denominado a veces *consectarium* (Jungius, *Logica hamburgensis*, IV, 11, 13). La diferencia entre teorema y C. desaparece en la lógica contemporánea.

Corporeidad (lat. *forma corporeitatis*). Según la tradición agustiniana de la escolástica (*véase* AGUSTINISMO), es la realidad que el cuerpo posee como cuerpo orgánico, independientemente de su unión con el alma, y que lo predispone a tal unión. Así fue definida la noción por Duns Scoto (*Op. Ox.*, IV, d. 11, q. 3; *Rep. Par.*, IV, d. 11, q. 3). Se trata de una noción característica del agustinismo, usada como arma polémica contra el aristotelismo, para el cual el cuerpo como materia es potencia y, por lo tanto, carece de sustancialidad o forma.

Correctiva, justicia, *véase* CONMUTATIVO.

Correlación (gr. τὰ πρός τι ἀντικείμενα; lat. *correlatio*; ingl. *correlation*; franc. *corrélation*; alem. *Korrelation*; ital. *correlazione*). Una de las cuatro formas de oposición enumeradas por Aristóteles, esto es, la que media entre términos correlativos, como la mitad y el doble. Los opuestos correlativos no se excluyen alternativamente; más bien se llaman uno a otro en el sentido de que el doble se dice con referencia a la mitad y la mitad con referencia al doble. Son términos correlativos también la sabiduría y la ciencia que se dicen una en relación a la otra (*Cat.*, 10, 11 b 23 *ss.*). En la lógica escolástica esta relación se expresó diciendo que en ella el sujeto y el término pueden intercambiarse; de tal manera, por ejemplo, David es el *sujeto* de la relación de paternidad, en tanto que es el *término* de la relación de filiación, que tiene su sujeto en Salomón; y recíprocamente Salomón es el término de la paternidad que está en David (cf., por ejemplo, Jungius, *Logica*, I, 8, 6). Hamelin intentó sustituir la C. por la contradicción, en la dialéctica hegeliana; los opuestos de esta dialéctica son para él opuestos correlativos

y no opuestos contradictorios (*Essai sur les Eléments principaux de la Représentation*, 1907, p. 35).

Correspondencia (lat. *adaequatio*; ingl. *correspondence*; franc. *correspondance*; alem. *Übereinstimmung* o *Korrespondenz*; ital. *corrispondenza*). La doctrina según la cual la verdad consiste en la adecuación, el acuerdo o la C. de término a término, entre el pensamiento, el conocimiento o las proposiciones lingüísticas, por un lado, y la realidad o los hechos por el otro. Es éste el criterio de verdad propuesto por la filosofía clásica y expresado en la definición escolástica de verdad como correspondencia del entendimiento y la cosa. *Véase* VERDAD.

Corrupción (gr. φθορά; lat. *corruptio*; ingl. *corruption*; franc. *corruption*; alem. *Vergehen*; ital. *corruzione*). Según Aristóteles, la generación constituye, junto con su opuesta, la realidad de una de las cuatro especies de movimiento, más precisamente, del movimiento sustancial, en virtud del cual la sustancia se genera o se destruye. "La corrupción —dice Aristóteles— es un cambio que va de alguna cosa al no ser de ella, es absoluta cuando va de la sustancia al no ser de la sustancia, y específica cuando va hacia la especificación opuesta" (*Fís.*, V, 1, 225 a 17).

Para la doctrina de la C. del hombre *véase* CAÍDA; PECADO ORIGINAL.

Cosa (gr. πράγμα; lat. *res*; ingl. *thing*; franc. *chose*; alem. *Ding*). Este término tiene, tanto en el lenguaje común como en el filosófico, dos significados fundamentales: *1)* el significado genérico, por el que designa cualquier objeto o término, real o irreal, mental o físico, etc., con el cual se tenga referencia de alguna manera; *2)* el específico, por el cual se denotan los objetos naturales en cuanto tales.

1) En el primer significado, la palabra es uno de los términos más frecuentes del lenguaje común y también es muy usada por los filósofos. "C." puede ser el término de un acto de pensamiento o de conocimiento, o también de imaginación o de voluntad, de construcción o destrucción, etc. Se puede hablar de una C. que está en la realidad, lo mismo que de una C. que está en la imaginación, en el corazón, en los sentidos, etc. De tal manera se puede decir que en esta significación C. significa un término cualquiera de cualquier acto humano o, más exactamente, un objeto con el cual se tenga relación de un modo cualquiera. Éste es el significado encerrado en la palabra griega *pragma*.

2) En un significado más restringido la C. es el objeto natural denominado asimismo "cuerpo" o "sustancia corpórea". El uso del término de este segundo significado es más bien reciente. Quizás se remonte a Descartes quien, no obstante, al lado de la expresión "C. corpóreas" (*choses corporelles*) adopta también "C. que piensa" (*chose qui pense*), queriendo así entender la palabra en el significado tradicionalmente propio de sustancia (*Méd.*, II, *passim*). Locke prefirió la palabra "sustancia" ("Las ideas de las sustancias son aquellas combinaciones de ideas simples que se supone representen distintas *C.* particulares que subsisten por sí mismas", *Essay*, II, 12, § 6). Se puede decir que sólo gracias a Berkeley el término C. ha suplantado definitivamente al de sustancia: "Las ideas impresas en los sentidos por el autor de la naturaleza —dice— se denominan *C. reales* y las suscitadas por la imaginación, que son menos regulares, vívidas y constantes, se denominan con más propiedad *ideas* o imágenes de las C. que copian o representan" (*Principles*, I, 33). A partir de entonces, el término C. resulta muy frecuente para indicar el cuerpo o el objeto natural en general. Kant lo extiende aún más, distinguiendo las cosas tal como se nos aparecen a nosotros, o sea sometidas a las condiciones de nuestra sensibilidad (espacio y tiempo) de las *C.* en general o *C. en sí* (*véase infra*) (*Crítica R. Pura*, § 8). Pero fija también el significado del término al tratar el esquematismo trascendental, donde a partir de la cosalidad o realidad (*Sachheit*, *Realität*) formula el esquema fundamental de la categoría de cualidad, en el sentido de que "C. en general es lo que corresponde a una sensación en general" (*Ibid.*, Esquematismo de los conceptos puros). De entonces en adelante, la historia de la noción de C. se puede dividir en dos filones fundamentales, según que se niegue o reconozca un

significado específico a tal noción. Podemos, por lo tanto, distinguir:

a) La dirección por la cual el ser de la C. es resuelto en el ser en general. Así, para el idealismo empírico para el cual es representación o idea, la C. es representación, idea o conjunto de representaciones o de ideas. Esta doctrina, que es la de Berkeley, ha sido reproducida innumerables veces en la filosofía moderna y contemporánea. Para el idealismo absoluto o romántico, para el cual la realidad es la razón misma, la C. es un concepto de la razón; en efecto, Hegel la considera como una categoría lógica (*Enc.*, §§ 125 *ss.*; *Wissenschaft der Logik*, "La ciencia de la lógica", ed. Glockner, I, pp. 602 *ss.*). El significado autónomo de la noción no se salva por la modificación, propuesta por Stuart Mill, de la tesis del empirismo clásico. Según Stuart Mill, las C. son "posibilidades de sensaciones" (*Examination of Hamilton's Phil.*, pp. 190 *ss.*), pero esto no delimita específicamente el modo de ser de las cosas. Tampoco lo delimita la concepción de Mach, que define la C. como conjuntos de sensaciones (*Analyse der Empfindungen*, 9ª ed., 1922, p. 14; trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, Madrid, 1948) aun cuando las "sensaciones" de que habla Mach no son determinaciones subjetivas, sino elementos neutros que entran en la composición, tanto de la C. como de la mente. Este punto de vista ha sido reproducido por Russell, según el cual, "una C. es un séquito determinado de apariencias, en una conexión continua de unas con otras según determinadas leyes causales" (*Scientific Method in Phil.*, 1926, IV; trad. franc., p. 86).

La relación del modo de ser de las C. con la acción humana, relación sobre la cual se funda la noción positiva de C., según lo veremos en seguida, es aclarada por Bergson, que la utiliza sólo con la finalidad de negar la realidad de las cosas. "No hay C., hay solamente acción", ha dicho (*Ev. créatr.*, 11ª ed., 1911, p. 270). Las C. son creaciones de la inteligencia en cuanto función práctica que consolida el devenir, sustituyendo la estabilidad ficticia de "C." o de "estados" a la continuidad y fluidez de la conciencia (*Ibid.*, pp. 269 *ss.*, 296). En esta doctrina las C. se reducen a acciones y la acción a la duración real de la conciencia; por lo tanto se tiene, si bien con cierto conocimiento de los problemas inherentes, la misma reducción de la C. a un significado subjetivo. Y el significado de tales reducciones de la C. a elementos subjetivos, aunque calificados (sensaciones, representaciones, ideas, acciones, etc.) es simplemente éste: las cosas no existen.

b) La dirección según la cual el ser de la C. tiene un significado específico. Desde el punto de vista fenomenológico, Husserl ha insistido sobre tal significado, afirmando que resalta una "distinción de esencial radicalidad... entre el ser como vivencia y el ser como C." y que, por lo tanto, "no puede darse una C. en ninguna percepción posible, en ninguna conciencia en general" (*Ideen*, I, § 42). El modo de ser específico de la C. consiste en el hecho de que "se da necesariamente en meros modos de aparecer', en que necesariamente hay un núcleo de algo 'realmente exhibido', rodeado, por obra de apercepciones de un horizonte de algo 'co-dado' impropiamente y más o menos vagamente indeterminado" (*Ibid.*, § 44). El ser de la C. se opone así al de las vivencias o al de la *conciencia* (*véase*). Esta oposición está presupuesta en todas las tentativas para determinar de manera específica al ser de la cosa llevadas a cabo por la filosofía contemporánea. Y es significativo que tales intentos hayan partido de dos puntos de vista independientes y aparentemente opuestos, como son el naturalismo instrumentalista, por un lado, y la filosofía existencial, por otro.

Mead ha demostrado el enlace de la noción de C. con el "mundo de la acción". Las C. se insertan en una fase bien determinada de tal mundo, esto es, en la que se desarrolla entre la iniciación de una acción y su consumación final. En otros términos, es en la fase de la *manipulación* cuando aparece o se constituye la C. física, que, sin embargo, es universal, en el sentido que pertenece a la experiencia de todos (*Mind, Self and Society*, pp. 184-85). Dewey ha demostrado, a su vez, la estrecha relación del modo de ser de las C. con la investigación. "Las C. —ha dicho— existen para nosotros *como* objetos cuando han sido previamente

determinadas como resultado de la investigación. Cuando se emplean para llevar a cabo nuevas investigaciones en situaciones problemáticas nuevas, son conocidas como objetos en virtud de investigaciones previas que garantizan su asertividad. En la situación nueva son medios para alcanzar conocimiento de alguna otra C." (*Logic,* VI; trad. esp.: *Lógica,* México, 1950, F. C. E., p. 138). Dewey ha afirmado resueltamente el carácter instrumental de las C. y, en general, el de todos los objetos de conocimiento. Tanto las "C. directas" como los objetos de la ciencia física "constituidos por un orden mecánico-matemático" son "medios de asegurar o evitar los objetos directos" (*Experience and Nature,* p. 141; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza,* México, 1948, F. C. E., p. 119). Estas determinaciones de Mead y de Dewey son presentadas como resultados de análisis empíricos. Heidegger presenta sus determinaciones como resultado de un análisis existencial: la noción de C. es por él aclarada como un elemento de la existencia humana en cuanto "ser-en-el-mundo". Ser en el mundo significa 'curarse de' alguna C. y la C. es siempre un *útil* (*Zeug*), un 'algo para'... En cuanto tal, el modo de ser de la C. es el de 'ser a la mano' y "éste es la determinación ontológica-categorial de unos entes tal como son *en sí*". Lo que quiere decir que el 'ser a la mano' no se agrega como una cualidad secundaria o extrínseca a la realidad de la C., sino que la constituye, *es* esta misma realidad. El modo de ser de la C. es el de 'ser a la mano', del ser útil o instrumento 'para'... Desde este punto de vista, "la naturaleza no debe comprenderse aquí como lo 'no más que ante los ojos', ni tampoco como el 'poder de la naturaleza'. El bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento 'en las velas'. Con el descubierto 'mundo circundante' hace frente la así descubierta 'naturaleza'. De su forma de 'ser a la mano' [la C.] puede prescindirse y determinársela a ella misma simplemente en su puro 'ser ante los ojos'. Mas también a este descubrir la naturaleza le permanece oculta la naturaleza como aquello que 'vive y crea', nos sobrecoge, se apodera de nosotros" (*Sein und Zeit,* § 15). Es indudable que Heidegger ha logrado determinar, aún mejor que el instrumentalismo americano, el modo de ser útil de las cosas, la categoría de la manejabilidad que lo define. A su vez Lewis ha puesto a la luz las implicaciones lógicas que tal concepto de la C. lleva consigo. "Adscribir una cualidad objetiva a una C. —ha dicho— significa implícitamente la predicción de que si obro de maneras determinadas, tendrá lugar una determinada experiencia especificable: si yo muerdo esta manzana, su sabor será dulce, si la como, será digerida y no me envenenará, etc. Estas y otras tantas proposiciones hipotéticas constituyen mi conocimiento de la manzana que yo tengo en la mano" (*Mind and the World-Order,* ed. Dover, cap. V, p. 140). Las expresiones de la forma *Si... entonces* se refieren a posibilidades que trascienden la experiencia actual y que son propias del hombre como ser activo. "El significado del conocimiento —ha dicho aún Lewis a este respecto— depende del significado de una posibilidad que no es actual. Posibilidad e imposibilidad, por lo tanto, necesidad y contingencia, compatibilidad e incompatibilidad y algunas otras nociones fundamentales requieren proposiciones 'Si... entonces', proposiciones cuya verdad o falsedad es independiente de la condición afirmada en su cláusula antecedente" (*Ibid.,* p. 142 n.) (*véase* IMPLICACIÓN). El horizonte lógico del concepto de C. elaborado por la filosofía contemporánea es, por lo tanto, el de la posibilidad, expresado por las proposiciones condicionales.

Cosa en sí (ingl. *thing in itself*; franc. *chose en soi*; alem. *Ding an sich*; ital. *cosa in sè*). Lo que la cosa es, independiente de su relación con el hombre, para el cual es un objeto de conocimiento empírico, un fenómeno. Ni la expresión ni la noción son propias y originales de Kant, como se cree comúnmente, sino que corresponden al "lenguaje propio de la ciencia de la naturaleza en el que había llegado a echar profundas raíces a lo largo de todo el siglo XVIII" (Cassirer, *Erkenntnissproblem,* VII, 3; trad. esp.: *El problema del conocimiento,* II, México, 1956, F. C. E., pp. 685 *ss.*). El origen de

la noción puede ser, sin embargo, atribuido a Descartes, que en los *Principios de filosofía* (II, 3) se expresa así: "Será suficiente observar que las percepciones de los sentidos sólo se refieren a la unión del cuerpo humano con el espíritu, y que si bien por lo común nos muestran lo que de los cuerpos externos nos pueda perjudicar o beneficiar, no nos enseñan en absoluto, sino ocasional y accidentalmente, lo que las C. que constituyen tales cuerpos sean en sí mismas." Esta distinción entre las "C. en sí mismas" y las "C. con respecto a nosotros", esto es, como objetos de nuestras facultades sensibles, resulta un lugar común en la filosofía de la Ilustración. D'Alembert (*Élém. de Phil.*, § 19), Condillac (*Logique*, 5), Bonnet (*Essai analytique*, § 242), la repiten casi con las mismas palabras, y Maupertuis (*Lettres*, IV) la expresa en términos que hicieron pensar a Schopenhauer que Kant lo había plagiado. "Una vez que estemos convencidos —dice Maupertuis— de que entre nuestras percepciones y los objetos externos no subsiste ninguna semejanza ni ninguna relación necesaria, se nos deberá conceder que tales percepciones no son otra cosa que simples apariencias. La extensión, que consideramos por lo común como el fundamento de todas las otras propiedades y que parece constituir su íntima verdad, en sí misma no es más que fenómeno" (cf. Schopenhauer, *Die Welt*, II, p. 57).

Sobre este punto, como en muchos otros, Kant no ha hecho más que inspirarse en la dirección general de la Ilustración. Sin embargo, su concepto de la C. en sí no fue en su doctrina, como tampoco en el resto de la Ilustración, un simple *memento* de la limitación del conocimiento humano y una admonición para sacar al hombre de las indagaciones metafísicas. Se aclara con rasgos más precisos, en cambio, como un instrumento técnico para circunscribir los límites del conocimiento humano. Del principio al fin de la *Crítica de la razón pura*, Kant repite que el conocimiento humano es conocimiento de fenómenos y no de C. en sí, ya que no se funda ya en una *intuición intelectual* (por la cual *tener presentes* a las C. significaría *crearlas*), sino sobre una *intuición sensible*, a la que son *dadas* las C. bajo ciertas condiciones (espacio y tiempo). De acuerdo con esta dirección fundamental, Kant, luego de haber establecido la posibilidad del concepto de C. en sí (o nóumeno), pasa a distinguir una doctrina positiva y una doctrina negativa de los nóumenos. "El concepto de un nóumeno —dice—, o sea de una C. que debe ser pensada no como objeto de los sentidos sino como C. en sí (únicamente por el entendimiento puro), no es contradictorio de manera alguna, ya que de la sensibilidad no se puede aseverar que sea el único modo de intuición." Puesto de esta manera, si se entiende por nóumeno "al objeto de una intuición no sensible", o sea creadora o divina, se tiene el concepto de nóumeno en sentido *positivo*. Pero en realidad, este concepto permanece vacío, porque nuestro entendimiento no puede extenderse más allá de la experiencia sino problemáticamente, es decir, ni con la intuición ni con el concepto de una intuición posible. Por lo tanto, "el concepto de nóumeno es sólo un concepto *límite* (*Grenzbegriff*) para circunscribir las pretensiones de la sensibilidad y, por lo tanto, de uso puramente negativo (*Crít. R. Pura*, Analítica de los principios, cap. III). Esta función puramente negativa de la C. en sí es uno de los fundamentos de la doctrina kantiana del conocimiento, ya que garantiza, en tal doctrina, el carácter finito (y por lo tanto no creador) del conocimiento humano.

Pero la filosofía poskantiana apunta a una rápida liquidación de este concepto. Ya las *Cartas sobre la filosofía kantiana* (1786-87) de Reinhold, que eran una exposición del kantismo que sirvió por mucho tiempo para modelar la interpretación del mismo, reduciendo el fenómeno a representaciones, convertían en dudosa o problemática la función de la C. en sí, que más tarde fue resueltamente negada por Schulze y Maimon, quienes se basaban en su incognoscibilidad. Pero fue Fichte quien comenzó a deducir las consecuencias de esta negación; en efecto, vio que al eliminarse la condición limitativa constituida por la C. en sí, el conocimiento humano resultaba creador no solamente de la forma, sino también del contenido de la realidad que constituye el

objeto, y se transformaba así en la "intuición intelectual" que Kant atribuía sólo a Dios, haciendo de su sujeto, o sea del Yo, un principio infinito (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 4). Estas transformaciones señalan el paso del kantismo, que es una filosofía que lleva el cuño de la Ilustración, al *romanticismo* (*véase*) que es una filosofía del infinito. El romanticismo señalaba el ocaso definitivo de la doctrina de la C. en sí, que había sido la insignia de la Ilustración y que le había servido para expresar la limitación fundamental del conocimiento humano. La noción de *Incognoscible* (*véase*) que el positivismo evolucionista comparó a veces con la C. en sí, es en realidad totalmente diferente. En primer lugar, tiene, de hecho, una función opuesta a la de la C. en sí; sirve para ofrecer a la metafísica y a la religión un dominio de competencia específica más bien que para restringir las pretensiones del conocimiento científico. En segundo lugar, por consiguiente, lo Incognoscible es definido *positivamente* por la esfera de aquellos problemas que la ciencia considera insolubles, más que negativamente por los límites intrínsecos de la ciencia misma. En cuanto a la filosofía contemporánea, que ha restablecido o que está restableciendo la doctrina del límite del conocimiento, este límite está garantizado, según ella, por la importancia de los métodos o de los criterios que rigen la validez del conocimiento; por lo tanto, ya no tiene necesidad de la "C. en sí", propia de la Ilustración, para imponer moderación a las pretensiones cognoscitivas del hombre.

Cósico, enunciado (ingl. *thing-sentence*). En la semiótica contemporánea, un enunciado que no designa signos, sino cosas. *Lengua C.:* una lengua constituida enteramente por enunciados C. (Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, 1938, § 5). *Predicados C.:* términos que designan propiedades observables, o sea, términos que pueden ser determinados por la observación directa (Carnap, "Testability and Meaning", 1936-37, en *Readings in the Phil. of Science*, 1953, pp. 69 *ss.*).

Cosificación (franc. *réification*; alem. *Verdinglichung*; ital. *reificazione*). Término adoptado por escritores marxistas, para designar el fenómeno, sobre el cual insistió el propio Marx, por el cual el trabajo humano (en la economía capitalista) resulta simplemente el atributo de una cosa: "El carácter misterioso de la forma mercancía estriba... pura y simplemente en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por lo tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales" (*Kapital*, I, I, § 4; trad. esp.: *El Capital*, México, 1959, F. C. E., pp. 37-38). El término C., para indicar este proceso, ha sido usado y difundido por G. Lukàcs (cf. *Geschichte und Klassenbewusstsein* ["Historia y conciencia de clase"], 1922; trad. franc., 1960, pp. 110 *ss.*).

Cósmico, concepto (alem. *Weltbegriff*). Kant ha dado este nombre "al concepto que versa sobre lo que interesa necesariamente a todos" como, por ejemplo, el de la filosofía como guía de la vida, en oposición al "concepto escolástico" (*Schulbegriff*) que sólo interesa a quien tiende a la adquisición de habilidades especiales (*Crít. R. Pura*, Doctrina del método, III, nota).

Cosmogonía (gr. κοσμογονία; ingl. *cosmogony*; franc. *cosmogonie*; alem. *Kosmogonie*; ital. *cosmogonia*). El mito o la doctrina concerniente al origen del mundo. *Véase* COSMOLOGÍA; TEOGONÍA.

Cosmología (lat. *cosmologia*; ingl. *cosmology*; franc. *cosmologie*; alem. *Kosmologie*; ital. *cosmologia*). Así denominó Wolff, y con él la filosofía alemana del siglo XVIII, a la filosofía de la naturaleza. Wolff definió la C. como "la ciencia del mundo o del universo en general, en cuanto es un ente compuesto y modificable" y la dividió en una parte científica y una parte experimental (*C. generalis*, 1731, § 1, 4); partes que Baumgarten deno-

minó a su vez C. racional y C. empírica (*Met.*, § 351). Esta terminología fue aceptada por Kant que entendió por "idea cosmológica" la idea del mundo como "totalidad absoluta de las cosas existentes" (*Crít. R. Pura,* Dial., cap. II, sec. I). Desde Kant en adelante se entiende por C. no ya la ciencia de la naturaleza ni tampoco la totalidad de la filosofía de la naturaleza, sino solamente la parte de la filosofía o de la ciencia de la naturaleza que tiene por objeto la idea del mundo o intenta determinar las características generales del universo en su totalidad. Se pueden distinguir cuatro fases de la C. a partir del momento en que se abandonaron las tentativas francamente místicas de las *teogonías* (cf. M. K. Munitz, *Theories of the Universe,* Glencoe, Ill., 1957), esto es: *1)* la fase de transición del mito a la especulación; *2)* la fase clásica de la C. geocéntrica y finitista; *3)* la C. moderna heliocéntrica; *4)* la fase contemporánea caracterizada por diferentes alternativas de interpretación.

1) La primera fase está caracterizada por el abandono del mito y por la tentativa de encontrar una explicación racional o natural del mundo. Es la fase representada por la filosofía presocrática. Los pitagóricos tuvieron en este campo los mayores méritos porque: *a)* entendieron el universo como un *cosmos* (*véase*), o sea como un orden objetivo, expresable en el lenguaje de la matemática, esto es, en términos de figura o de número; *b)* con Filolao (siglo V a. C.) rechazaron por primera vez la concepción geocéntrica, expresando que la tierra misma y todos los otros cuerpos celestes se mueven en torno de un fuego central denominado *Hestia,* presentando así la primera doctrina heliocéntrica, que más tarde fue defendida por Heráclides Póntico y por Aristarco de Samos (siglo III a. C.).

2) La segunda fase es la de la astronomía clásica y la de la filosofía de la naturaleza de Platón y Aristóteles. Se caracteriza por la consolidación de la concepción geocéntrica del mundo, a través de la obra de Eudosio (siglo IV a. C.), Hiparco (siglo II a. C.) y Tolomeo (siglo II d. C.), y de la concepción finitista y cualitativa de la naturaleza, propia de Aristóteles. En efecto, Aristóteles creía que el mundo es necesariamente finito, por ser perfecto, y estableció como rasgo fundamental del mismo la división en dos partes cualitativamente diferentes: el cielo, compuesto de éter, sustancia ingenerable e incorruptible que se mueve sólo en movimiento circular (*véase* CIELO), y los cuerpos sublunares, compuestos de los cuatro elementos que se mueven desde el centro o hacia el centro de la tierra (*véase* FÍSICA). Esta concepción fue la dominante en la Edad Media.

3) La tercera fase se inicia al finalizar la Edad Media, cuando la concepción clásica fue puesta en duda por Occam, al reconocer la posibilidad de la infinitud del mundo y de la existencia de pluralidad de mundos (*In Sent.*, I, d. 44, q. 1), y al negar, al mismo tiempo, la diferencia entre la sustancia celeste y la sustancia sublunar (*Ibid.*, II, q. 22). Las posibilidades que Occam dejara abiertas fueron transformadas en decididas afirmaciones por Nicolás de Cusa (*De Docta Ignorantia,* 1440) y se unieron (como se había unido el finitismo aristotélico con la astronomía geocéntrica) con la astronomía heliocéntrica de Copérnico y de Kepler en la nueva concepción del mundo expuesta y defendida por Galileo Galilei (siglo XVII). Giordano Bruno insistía, desde un punto de vista filosófico, sobre la conexión más estrecha que existe entre la infinitud del mundo y la nueva astronomía heliocéntrica. La física de Newton representa la expresión de la estructura matemática de un mundo concebido de tal manera, y justo a partir de esta física intentó Kant, por vez primera, en su *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* ["Teoría de los cielos"], 1755, una cosmogonía científica que presentaba la hipótesis de una formación de la totalidad del universo, a partir de una nebulosa primitiva y basada en las leyes de la física newtoniana. Laplace presentó más tarde y en forma más rigurosa la misma hipótesis limitada al sistema solar (*Exposición del sistema del mundo,* 1796) y creyó haber demostrado que el mundo no es más que una máquina gigantesca, regida por rigurosas leyes matemáticas. Esta fase cosmológica culmina, por lo tanto, con

el triunfo del mecanismo, cuyo ejemplo más conspicuo parecen ser los cielos.

4) La cuarta fase de la C. comenzó en la segunda década de este siglo y se debe al uso de los nuevos instrumentos ópticos y conceptuales de que se comienza a disponer en este periodo. Los grandes telescopios y la teoría de la relatividad de Einstein han sido los factores fundamentales de esta transformación. En un escrito de 1917, *Consideraciones sobre el universo como un todo,* Einstein proponía por vez primera una reforma radical de la concepción del mundo que se había venido formando a partir del Renacimiento y que parecía ya establecida; proponía, por lo tanto, considerar el Universo no ya como infinito, sino como finito y, sin embargo, no *limitado* (como no es limitado un anillo sin engarce, que se puede hacer girar ilimitadamente). Einstein consideraba, pues, el espacio del Universo como un espacio curvo, más precisamente elíptico, en el cual una línea recta, suficientemente prolongada, volvería sobre sí misma y terminaría por cerrarse. Las propiedades geométricas del espacio serían determinadas en este caso por la materia, ya que de la diversidad de la materia dependería el grado de curvatura del espacio. Por otra parte, las observaciones de Hubble, que fueron posibles gracias al telescopio de cien pulgadas, permitían resolver el problema de la naturaleza de las nebulosas, reconociéndolas como sistemas galácticos independientes y no como partes de nuestra propia galaxia. Hubble estableció dos hechos de gran importancia. El primero es que las nebulosas extragalácticas se distribuyen por el espacio de manera uniforme y homogénea. El segundo es que los espectros de estas galaxias muestran un desplazamiento hacia el rojo ("corrimiento al rojo"), desplazamiento tanto mayor cuanto más lejanas se encuentran las galaxias. Este segundo hecho es interpretado por lo común en el sentido de que las galaxias se alejan de nosotros y al mismo tiempo unas de otras con una velocidad que aumenta con la distancia (Edwin Hubble, *The Realm of the Nebulae,* 1936).

Este hecho, o mejor dicho, esta interpretación del hecho del 'corrimiento hacia el rojo' del espectro de las galaxias, ha llevado a abandonar los modelos *estáticos* del universo, como el de Einstein, al que ya nos hemos referido, y el de De Sitter (cf. de este último, *Kosmos,* 1932), a favor de modelos dinámicos, fundados en la noción de "expansión" del Universo. Eddington y Lemaitre han contribuido en medida eminente al desarrollo y a la difusión del modelo del *Universo en expansión* (A. S. Eddington, *The Expanding Universe,* 1933; G. Lemaitre, *The Primeval Atom: An Essay on Cosmogony*; trad. ingl., 1950). La diferencia entre los diferentes modelos del Universo es expresada por el mismo Eddington en estos términos: "En un extremo tenemos el Universo de Einstein sin movimiento y, por lo tanto, en equilibrio. Después, a medida que procedemos a lo largo de la serie, tenemos modelos de Universo que nos muestran una expansión cada vez más rápida hasta que, al otro extremo de la serie, llegamos al Universo de De Sitter. La proporción de la expansión aumenta a lo largo de la serie, en tanto que la densidad disminuye; el Universo de De Sitter es el límite en el cual la densidad media de la materia celeste se acerca a cero. La serie de los universos en expansión termina entonces, no por el hecho de que la expansión resulte muy rápida, sino porque no hay nada más que pueda expandirse" (*The Expanding Universe,* 2, § 4). Pero el modelo de Einstein no se adaptaba del todo a las observaciones astronómicas, era muy pequeño para representar al Universo real. El modelo de De Sitter satisfacía las ecuaciones solamente a base de aceptar que el espacio fuera vacío y que no existiera materia en absoluto; por lo tanto, el modelo de Lemaitre siguió siendo por algunos años el modelo a que se hacía más frecuente referencia.

Después de la segunda Guerra Mundial, la C. ha sufrido una nueva transformación. Los matemáticos ingleses Herman Bondi y Thomas Gold propusieron en 1949 un nuevo modelo del Universo, tomando su punto de partida en la paradoja en la que se había detenido el astrónomo alemán Olbers más de un siglo antes. La paradoja es ésta: si las estrellas están uniformemente distribuidas en el espacio y si el espacio

es infinito, ¿por qué no nos anega su luz hasta cegarnos? ¿No debería todo punto de un Universo infinito recibir una cantidad infinita de luz? Al formular esta paradoja Olbers partía del supuesto de que el carácter general del Universo es el mismo no sólo en todos los lugares sino también en todos los tiempos. Bondi y Gold partieron precisamente de este supuesto. Ello implica que la apariencia de cualquier región ha sido en el pasado y será siempre en el futuro lo que es en el presente. Ahora bien, el único modo de conciliar este postulado con el movimiento de receso de las galaxias (demostrado por el 'corrimiento al rojo' de sus espectros), es admitir que nuevas galaxias se forman de continuo para compensar la dispersión de las viejas. Pero si se forman nuevas galaxias continuamente, esto quiere decir que de continuo se crea nueva materia en el espacio. Bondi y Gold calcularon que la creación de nueva materia debe realizarse en la proporción de un átomo de hidrógeno por hora y por cada milla cúbica de espacio intergaláctico (ver "Theories of cosmology", de Bondi, en *The Advancement of Science*, 1955, n. 45; Bondi, Bonnor, Lyttleton y Whitrow: *Rival theories of cosmology*, Londres, 1960; trad. esp.: *El origen del Universo*, México, 1962, F. C. E.). Estas ideas fueron de inmediato consideradas por el astrónomo inglés Fred Hoyle, que modificó las ecuaciones de Einstein sobre la relatividad general, de modo que permitan la continua creación de la materia en el espacio (*The Nature of the Universe*, 1950).

En los momentos en que fue formulada, esta doctrina tenía la ventaja de quitar toda importancia al desacuerdo de los astrónomos acerca de la *edad* del Universo, eliminando el problema mismo acerca de la determinación de la edad. En efecto, si la creación es continua y si las nuevas galaxias nacen continuamente en el Universo, éste debe hallarse poblado de galaxias de todas las edades. El uso de telescopios cada vez más potentes pareció eliminar últimamente las discrepancias acerca de la estimación de la edad del Universo, que se fijó en aproximadamente cinco billones de años. Ello persuadió a algunos astrónomos a admitir un modelo del Universo no estático, como el de Bondi y Hoyle, sino "evolucionista", por el cual se admite que el Universo ha evolucionado del estado de gas altamente comprimido y muy caliente al estado actual que presenta estrellas, galaxias y materia. Esta teoría admite como origen del Universo un acontecimiento catastrófico, único por las condiciones en que se desarrollara (G. Gamow, "Modern C.", en *Scientific American*, 1954, n. 3; D. W. Sciama, "Evolutionary Processes in Cosmology", en *The Advancement of Science*, 1955, n. 54).

Dado que estas concepciones pretenden ser puramente científicas, no son en absoluto un retorno a la vieja C. finalista y tratan la creación como un simple "hecho" del que se puede establecer matemáticamente la "entidad media", es claro que se fundan sobre algunos presupuestos poco justificables. Dejando de lado el hecho de que la expansión del Universo sea admitida interpretando el 'corrimiento al rojo' del espectro de las galaxias como la recesión de las galaxias mismas (no se puede excluir que tal hecho pueda tener otras interpretaciones), el postulado de la uniformidad del Universo en el tiempo, lo mismo que en el espacio, no es más que una expresión disfrazada de la vieja idea del mundo como totalidad absoluta de los fenómenos. Tal postulado, en efecto, no es verificable ni refutable y no puede ser traducido a enunciados comprobables; por lo tanto, no hace más que expresar la idea del mundo como "totalidad absolutamente homogénea", una idea no menos metafísica que la de la "incorruptibilidad de los cielos" de cuño aristotélico (cf. las importantes observaciones de M. K. Munitz, *Space, Time and Creation*, Glencoe, Ill., 1957).

Cosmológica, prueba (ingl. *cosmological argument*; franc. *preuve cosmologique*; alem. *Kosmologischer Beweis*; ital. *prova cosmologica*). Nombre dado por la filosofía alemana del siglo XVIII a la prueba de la existencia de Dios que Santo Tomás llamaba *ex parte motus* (*S. Th.*, I, q. 2, a. 3) y que la tradición escolástica había tomado de la *Física* (VII, 1) y de la *Metafísica* (XII, 7) de Aristóteles. *Véase* DIOS, PRUEBAS DE SU EXISTENCIA.

Cosmopolitismo (ingl. *cosmopolitism*; franc. *cosmopolitisme*; alem. *Kosmopolitismus*; ital. *cosmopolitismo*). La doctrina que tiende a negar la importancia de las divisiones políticas y a ver en el hombre, o por lo menos en el sabio, un "ciudadano del mundo". "Cosmopolita" respondió ser Diógenes *el Cínico* a quien le preguntó de dónde era (Diόg. L., VI, 63). Además de los cínicos, los estoicos defendieron el C. en la Antigüedad. "Consideramos a todos los hombres connacionales y conciudadanos —decía Zenón—; sea la vida una y el mundo como una grey todo unido, criado con una ley común" (Plut., *De Alex. virt.*, I, 6, 329). El C. como ideal diferente del universalismo eclesiástico, fue también compartido por Leibniz (*Scritti politici*, selección y trad. ital. de V. Mathieu, pp. 141-42) y reaparece en la Ilustración. Kant lo considera un *principio regulador* del progreso de la sociedad humana hacia la integración universal y, por lo tanto, como "el destino del género humano, justificado por una tendencia natural en tal sentido" (*Antr.*, II e).

Cosmos (gr. κόσμος). El mundo como orden (cf. Plat., *Gorg.*, 508 a; Arist., *Met.*, I, 3, 984 b 16). Según Diógenes Laercio, fueron los pitagóricos los que primero denominaron C. al mundo, pero él mismo anota que Teofastro lo atribuía a Parménides, a Zenón y a Hesíodo (Diόg. L., VIII, 48). La palabra es usada indiferentemente en lugar de mundo y la noción relativa constituye una de las interpretaciones fundamentales de la noción de mundo. Solamente Jaspers ha establecido una distinción entre mundo y C.: el C. es la imagen del mundo que cada yo se forma, pero para él mismo no es el mundo como suma total de todas las cosas y los yos existentes, o sea como totalidad omnicomprensiva (*Phil.*, I, pp. 79-80). *Véase* MUNDO.

Cosmoteología, *véase* TEOLOGÍA, 2.

Costumbre (ingl. *custom*; franc. *coutume*; alem. *Gewohnheit*; ital. *consuetudine*). *1)* Lo mismo que *hábito* (*véase*).

2) En sentido sociológico, cualquier postura, esquema o proyecto de comportamiento en el que participen varios miembros de un grupo. En este sentido adoptaba la palabra Vico: "'Es un dicho digno de consideración el de Dion Cassio: que la C. es similar al rey y la ley al tirano y que de ello entiende la costumbre razonable y la ley no animada de razón natural" (*Scienza Nuova*, 1744, dignidad, 104; trad. esp. de la 1ª ed.: *Ciencia nueva*, México, 1941, F. C. E.). En el lenguaje contemporáneo se entienden por C. los usos (*folkways*), las convenciones y las prácticas (*mores*) que se diferencian entre sí por la diferente intensidad de las sanciones que las refuerzan.

Costumbre (gr. ἔθος; lat. *consuetudo*; ingl. *habit*, *custom*; franc. *habitude*; alem. *Gewohnheit*; ital. *abitudine*). En general, la repetición constante de un hecho o de un comportamiento, debido a un mecanismo de cualquier naturaleza, físico, psicológico, biológico, social, etcétera. Se admite, en la mayoría de los casos, que tal mecanismo se forma por repetición de los actos o de los comportamientos y, por lo tanto, en el caso de acontecimientos humanos, por ejercicio. Decimos "las cosas *generalmente* se desarrollan así" para indicar cierta uniformidad de sucesos, aunque éstos no sean humanos, y siempre y cuando no sea una uniformidad rigurosa y absoluta, sino solamente aproximativa y relativa, susceptible, sin embargo, de autorizar una previsión probable. En este sentido Aristóteles dice (*Ret.*, I, 10, 1369 b 6): "Se hace por C. lo que se hace porque se ha hecho a menudo antes" y agrega que: "La C. es en cierta forma semejante a la naturaleza, porque 'a menudo' y 'siempre' resultan vecinos; lo natural sucede siempre, la C. a menudo" (*Ibid.*, I, 11, 1370 a 7). Según lo expresado, Aristóteles ve en la C. una especie de mecanismo, análogo a los mecanismos naturales, que garantiza en cierta medida la repetición uniforme de hechos, actos o comportamientos, eliminando o reduciendo, con relación a estos últimos, esfuerzos y fatigas y haciéndolos así agradables.

El término ha sido y es constantemente usado con este significado en un conjunto de disciplinas (biología, psicología, sociología) y, en la filosofía moderna, ha sido considerado a menudo como principio de explicación en el cotejo de problemas gnoseológicos o me-

tafísicos. Pascal adoptó por primera vez, y con este sentido, el concepto en cuestión. Insistió acerca de la influencia de la C. en la creencia. "La C. (*coutume*) es aquello que hace nuestras pruebas más fuertes y más crudas: inclina al automatismo, y éste arrastra al espíritu sin que él se dé cuenta de ello... Es necesario adquirir una creencia más fácil, que es la de la C. (*habitude*), la cual, sin violencia, sin arte, sin prueba, nos hace creer las cosas e inclina la totalidad de nuestras potencias hacia esta creencia, de tal manera que nuestra alma cae naturalmente en ella" (*Pensée*, n. 252). Éste fue el punto de vista que un siglo después dio base a la filosofía de Hume. Hume definió la C. como la *disposición* (*véase*) producida por la repetición de un acto, para renovar el acto mismo sin la intervención de la razón (*Inq. Conc. Underst.*, V, 1). Y se valió de la C. así entendida para explicar, en primer lugar, la función de las ideas abstractas, que consideró como ideas particulares tomadas como signos de otras ideas particulares semejantes. La C. de considerar unidas entre sí ideas designadas por un único nombre, hace que el nombre mismo despierte en nosotros, no una sola de esas ideas ni todas, sino la C. que tenemos de considerarlas juntas y, por consiguiente, una u otra de ellas según la ocasión (*Treatise*, I, 1, 7). Hume recurre a la C. para explicar la conexión causal: en virtud de haber visto muchas veces juntos dos hechos u objetos, por ejemplo, la llama y el calor, el peso y la solidez, somos llevados por la C. a esperar uno de ellos en cuanto el otro se nos presenta. El conjunto de nuestra vida cotidiana está fundado en la C. "Sin la C. —nos dice Hume (*Inquiry*, cit., V, 1)— seríamos totalmente ignorantes de toda cuestión de hecho, exceptuando aquellas que se presentan inmediatamente a la memoria o a los sentidos. No sabríamos adaptar los medios a los fines y emplear nuestros poderes naturales para producir un efecto cualquiera. Toda acción daría fin e igualmente la parte principal de la especulación."

De manera análoga, pero en un campo diferente, Bergson (volviendo a una idea de Renouvier, en la *Nouvelle monadologie*, p. 298) se ha servido de la noción de C. para explicar las obligaciones morales, las que no serían exigencias de la razón, sino C. sociales que garantizan la vida y la solidez del cuerpo social (*Deux sources de la morale et de la religion*, p. 21).

La interpretación de la C. como una acción originariamente espontánea o libre que luego queda fijada por el ejercicio hasta llegar a repetirse sin la intervención de la razón y de la conciencia y, por lo tanto, en forma mecánica, ha hecho posible el *uso metafísico* de esta noción, uso que hallamos con bastante frecuencia en la filosofía moderna y contemporánea, especialmente en el idealismo y en el espiritualismo. El primero que ha obtenido partido de este uso para la construcción de una metafísica de la experiencia interior ha sido Maine de Biran en su escrito *Influencia de la costumbre sobre la facultad de pensar* (1803). En tanto las C. *pasivas* concernientes a las sensaciones producen la disminución de la conciencia, las C. *activas* que conciernen, en cambio, a las operaciones, producen su mayor facilidad y perfección y constituyen, por lo tanto, un instrumento de liberación del espíritu de los mecanismos que tienden a formarse mediante la repetición de sus esfuerzos.

Esta noción de C., aun expresada en los términos de la denominada "experiencia interior" o "sentido íntimo", tiene ya posibilidad metafísica, porque Maine de Biran cree que los datos de esta experiencia llegan a revelar la realidad misma. Esta teoría encuentra eco en la doctrina de Hegel, que le ha dedicado algunos parágrafos de su sección acerca del Espíritu objetivo, en la parte dedicada al alma sensible (*Enc.*, §§ 409-10). Hegel dice que mediante la C. el alma "tiene el contenido en su posesión y lo retiene en sí de modo que en tales determinaciones no está como sensitiva, no está en relación con ellas, distinguiéndose de las mismas, ni se encuentra inmersa en ellas, sino que las posee sin sensación y sin conciencia y se mueve en su interior. El alma, por lo tanto, está libre de ellas, por cuanto no se interesa y no se ocupa de ellas; y al existir en esta forma de posesión, está en conjunto abierta a toda actividad y ocupación ulteriores (tanto de la sensación

como de la conciencia espiritual en general)". Hegel ha subrayado la importancia de la C. para la vida espiritual, en lo referente a la función expresada, o sea la de ofrecer al alma la *posesión* de cierto contenido, de manera que pueda usar tal contenido "sin sensación y sin conciencia", de tal modo que sensación y conciencia vuelven a ser libres, esto es, quedan disponibles para otras operaciones. "La C. —ha dicho— resulta la cosa más esencial para la *existencia* de toda espiritualidad en el sujeto individual a fin de que el sujeto exista como sujeto concreto, como idealidad del alma, con el fin de que el contenido religioso, moral, etc., le pertenezca como a sí mismo, como esta alma; no ya en él solo en sí (como disposición), ni como sensación y como representación pasajera, ni como interioridad abstracta separada del hacer y de la realidad, sino en su ser." Lo que significa que la C. incorpora cierto contenido en el ser mismo del alma individual, como una posesión efectiva, que se traduce en acción real.

Sobre las huellas de Maine de Biran, Ravaisson ha propuesto una verdadera y propia metafísica de la C., que expuso en una famosa memoria (*Sobre la costumbre*, 1838). En la C., Ravaisson vio una idea *sustancial*, esto es, una idea que se ha trasformado en sustancia, en realidad, y que obra como tal. La C. no es un puro mecanismo, sino una "ley de gracia" en cuanto señala el predominio de la causa final sobre la causa eficiente. Permite, por lo tanto, entender a la naturaleza misma como espíritu y como actividad espiritual, ya que demuestra que el espíritu puede hacerse naturaleza y la naturaleza espíritu. Permite ordenar todos los seres dentro de una serie en la cual la naturaleza y el espíritu representan los extremos límites. "El límite inferior es la necesidad, el destino, si se quiere, pero en la espontaneidad de la naturaleza el límite superior es la libertad del entendimiento. La C. desciende del uno hacia el otro, aproxima de nuevo estos contrarios y, aproximándolos, revela la esencia íntima y la necesaria conexión." Desde Bergson en adelante estos conceptos han sido adoptados en el espiritualismo contemporáneo, para explicar de alguna manera el "mecanismo de la materia" y reducirlo de nuevo a la espontaneidad espiritual.

Costumbres (lat. *mores*; ingl. *mores*). Las actitudes institucionalizadas en un grupo social, al cual se aplican eminentemente los calificativos de "bueno" y "malo" y que son reforzadas por las más enérgicas sanciones, por ser consideradas como condiciones indispensables de cualquier relación humana. *Véase* ÉTICA.

Cotidianidad (alem. *Alltäglichkeit*). Término introducido por Heidegger para designar "la modalidad ónticamente inmediata del 'ser ahí', su indiferenciada modalidad inmediata y regular: [que] *no es una nada*, sino un carácter fenoménico positivo de este ente". Tal modo del "ser ahí" es el punto de partida de la interpretación ontológica, lo que significa que tal interpretación hace referencia a las situaciones en que el hombre se encuentra más frecuentemente en el transcurso de la vida (*Sein und Zeit*, § 9; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). *Véase* TÉRMINO MEDIO.

Creación (gr. ποίησις; lat. *creatio*; ingl. *creation*; franc. *création*; alem. *Schöpfung*; ital. *creazione*). La palabra tiene un sentido muy genérico en todas las lenguas, sentido que indica una forma cualquiera de causalidad productora, tanto la de un artesano, la de un artista o la de Dios. Pero su significado específico, como particular forma de causación, se halla caracterizado: *1)* por la falta de necesidad del efecto con referencia a la causa que lo produce; *2)* por la falta de una realidad presupuesta respecto al efecto creado, además de la causa creadora (y en este sentido se dice que la C. es "de la nada"); *3)* por la inferioridad de valor del efecto con referencia a la causa y, eventualmente, *4)* por la posibilidad de que uno de los términos de la relación, o ambos, caigan fuera del tiempo. Las características *1)* y *2)* diferencian la C. de la *emanación* (*véase*) además de las formas ordinarias de la causación. La característica *3)* es común a la C. y a la emanación y las diferencia, a las dos, de las formas ordinarias de la causación. La característica *4)*, de cualquien modo que se verifique, acerca la

C. a la emanación (que es eterna por ser necesaria), pero no se verifica siempre.

Por lo común se cree que la C. es una noción de origen bíblico, pero en realidad no es posible sacar de la Biblia las determinaciones arriba expuestas, que la definen y que son el fruto de la elaboración que el pensamiento cristiano dio al concepto, refiriéndolo, positiva o polémicamente, a doctrinas propias de la filosofía griega. Así, en la Biblia se dice claramente que Dios creó el cielo y la tierra (*Génesis* I, 1; *Salmos* XXXII, 6; CXXXV, 5; *Eclesiástico* XVIII, 1; *Hechos* XIV, 14; XVII, 24, etc.). Pero tampoco está muy claro que se trate de una C. de la nada; así, el libro de la *Sabiduría* (XI, 18) habla de la C. del orbe de la tierra "de una materia invisible". Por otro lado, la filosofía griega tenía cierto concepto de C. que no resultó compatible con el concepto de Dios, propio del cristianismo. El concepto de C., dado por Platón en el *Timeo,* se ajusta a las condiciones *1)* y *3),* pero contraviene la *2).* La C. es, para el Dios-artífice, un acto voluntario de bondad que quiere el bien multiplicado (*Tim.*, 29 E), lo que significa que el mundo no es necesario con referencia a su causa. Pero la acción creadora del Demiurgo está limitada: *1)* por las estructuras del ser, o sea, de las ideas o sustancias que adquiere como modelos de su obra; *2)* por el molde material, que con su necesidad limita la obra misma. Por lo tanto, su C. no es *ex nihilo.* A su vez, el Dios de Aristóteles, como primer motor inmóvil del mundo, es causa del movimiento, o sea del devenir y del orden del mundo, pero no de su ser sustancial, que es eterno como Dios mismo (*Met.*, XII, 6, 1071 b 3 *ss.*). En cuanto al Dios de los neoplatónicos y de Plotino, su acción creadora es la de la *emanación,* caracterizada por la necesidad del proceso creador (*véase* EMANACIÓN).

En estos modelos clásicos, el concepto de C. chocaba con los atributos del Dios judío y cristiano, que no es causa necesaria, sino que crea al mundo por un acto libre y gratuito y es infinito y omnipotente; por lo tanto, no puede encontrar límites a su acción creadora, en una estructura sustancial o en una materia que le sea independiente.

En vista de estas exigencias, la noción de C. fue elaborada por vez primera por Filón de Alejandría (siglo I). Aun cuando Filón siga denominando "Demiurgo" o "Alma del mundo" a Dios, enuncia, con algunos titubeos, la noción de C., afirmando que "Dios, al crear todas las cosas, no sólo las trajo a la luz, sino, más bien, creó lo que antes no era; por lo tanto, no es simplemente constructor, sino verdadero *fundador*" (κτίστης; *De Somniis,* I, 13). En el mismo sentido fue elaborada la noción de C. por la patrística y por la escolástica. La patrística la elaboró de manera más afín a los modelos clásicos. Ireneo reivindicaba contra los gnósticos el carácter total (*ex nihilo*) de la C., sin el cual se atribuiría a Dios la impotencia para realizar sus proyectos (*Adv. haeres,* II, 1, 1) pero, sobre todo en los padres de la Iglesia oriental, se siente la influencia del modelo emanantista, que es evidente en Orígenes (*De princ.*, I, 2, 10), lo mismo que, aún en los pródromos de la escolástica, en Scoto Erígena (*De div. nat.*, IV, 7) que considera insoluble la conciliación entre la eternidad del mundo y su C. por parte de Dios. La escolástica árabe, Avicena y Averroes, había insistido en la necesidad y la eternidad del mundo, negando, con Averroes, la C., o reduciéndola, con Avicena, a la mera anterioridad del ser necesario sobre el ser contingente (*Met.*, VI, 2). Y a este respecto no sirvieron de mucho las críticas de Maimónides, quien defendía la "novedad" del mundo, destacando los caracteres arbitrarios del mundo mismo (*Dalalat al-hairim*; trad. franc.: *Guide des égarés,* II, 19; trad. esp.: *Guía de los descarriados*). La primera exposición lúcida del concepto de C. se debe a San Anselmo. "Las cosas hechas de la sustancia creadora —dice— son hechas de la nada; como suele decirse que uno ha resultado rico, siendo pobre y otro, enfermo, ha resultado sano" (*Monologion,* 8). Por lo tanto, salvo Dios mismo, nada precede a la obra creadora: "Lo que antes no era, ahora es" (*Ibid.*, 8). Con igual lucidez, Santo Tomás recapitulaba las características que la noción iba adquiriendo en la escolástica latina. La C. es "la emanación

de todo el ente de la causa universal, que es Dios". No presupone realidad alguna, ya que de otra manera habría una realidad no causada por Dios y en este sentido, es *ex nihilo*. *Ex* no significa aquí la causa material, como si la nada fuera la materia de que está compuesto el mundo, sino solamente el orden de sucesiones por el que el ser creado del mundo sigue al no ser del mundo mismo (*S. Th.*, I, q. 45, a. 1-2). Con esto y con el reconocimiento de que "no es necesario que Dios quiera cualquier cosa fuera de sí mismo" (*Ibid.*, q. 46, a. 1), que implica el carácter voluntario y gratuito de la C., las características del concepto quedaron fijadas. Santo Tomás no considera, sin embargo, que el concepto implique necesariamente la iniciación del mundo en el tiempo. La C., como causación del mundo por parte de Dios, podría muy bien ser eterna, en el sentido que San Agustín ilustraba diciendo: "Si un pie ha estado desde la eternidad y siempre en el polvo, siempre habrá habido, abajo de él, una horma indudablemente producida por el pie que comprime; del mismo modo el mundo siempre fue porque siempre fue el que lo creara" (*De Div. Dei*, X, 31). En este caso es obvio que las características *1)*, *2)*, *3)*, de la noción, permanecerían inmutables. Santo Tomás, por lo tanto, admite que el comienzo del mundo en el tiempo es pura materia de fe (*S. Th.*, I, q. 46, a. 2). Esta doctrina fue reproducida, sin variantes notables, por Duns Scoto (*Rep. Par.*, II, d. 1, q. 3, n. 8).

El uso de la noción en la filosofía moderna y contemporánea sigue este paradigma. A menudo, los filósofos que se han servido de la noción han insistido sobre una u otra de sus características y han agregado alguna que equivale a su negación. Descartes insistió en la continuidad de la C. misma, observando que si Dios cesara de crear, el mundo cesaría de existir (*Disc.*, IV; *Princ. Phil.*, I, § 21), observación que no es nueva (se encuentra ya en Filón, *Legis all.*, I, 5) y que en la edad moderna se repite con frecuencia. En cambio otros, como Hegel, insisten en la *necesidad* de la C., con lo que, no obstante, implícitamente se niega el concepto (*Philosophie der Religion* ["Filosofía de la religión"], ed. Glockner, II, pp. 51 *ss.*). Pero Hegel y el idealismo romántico en general, sustituyen la noción de C. por un concepto elaborado por Spinoza: la derivación racional necesaria de las cosas, como momentos lógicos, desde su principio, derivación que Spinoza había identificado con aquella por la cual sería absurdo que se dijera que Dios puede hacer que "de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, o sea, con la necesidad geométrica" (*Eth.*, I, 17, scol.). Desde principios del siglo XIX, a través del idealismo romántico y más tarde a través del positivismo evolucionista, se abre camino, en efecto, otra hipótesis muy diferente de la que considera el origen del mundo en su totalidad. Esta hipótesis presupone la noción de *progreso* que la Ilustración del siglo XVIII había elaborado con referencia al mundo humano y que el siglo XIX extiende al mundo natural. Tal noción ha dado lugar a la de *desarrollo dialéctico*, por un lado, y a la de *evolución* o *desarrollo natural*, por otro lado. La primera fue utilizada por el idealismo romántico y la segunda por el positivismo. Ambas sustituyen la noción del instantáneo *fiat* creador por la de una *formación gradual* y *progresiva*. Ambas llevan a considerar como "mítica" la noción misma de creación. Y en realidad, son antitéticas a las características fundamentales de esta noción. Desarrollo (dialéctico) y evolución significan causación necesaria, mediata, progresiva y, si no temporal, por lo menos coincidente con la sucesión temporal. La C. queda entonces como alternativa "mítica", "metafísica" o "religiosa" de la explicación del mundo, no obstante que, a menudo, la hipótesis de la evolución o del desarrollo se presenta por lo menos tan "mítica" o "metafísica" como la de la creación.

Con todo, la noción de C. no ha sido abandonada. No solamente se vuelve a presentar cuantas veces se presenta una concepción teísta o deísta del mundo, como ocurre a menudo por obra del espiritualismo moderno, sino que también en la ciencia, en estos últimos tiempos, a veces es presentada como un "hecho", independientemente de toda creencia metafísica o religiosa. Algunos astrónomos modernos sostienen

que la expansión del Universo (de la cual es signo el 'corrimiento al rojo' del espectro de las galaxias) exige, para que el estado del Universo sea estacionario, la C. continua de nueva materia. Se ha llegado a calcular que la proporción de la materia creada es más o menos equivalente a la masa de un átomo de hidrógeno por cada litro de volumen y por cada billón de años (Bondi, *Cosmology*, 1952; Bondi, Bonnor, Lyttleton, Whitrow, *Rival theories of cosmology*; trad. esp.: *El origen del Universo*, México, 1962, F. C. E.; cf. M. K. Munitz, *Space, Time and Creation*, 1957, pp. 154 *ss.*). La oportunidad científica del uso del concepto se puede poner en duda, en este caso (*véase* COSMOLOGÍA); de todos modos es evidente que su significado no tiene aquí las características específicas que lo singularizan como forma de causación, porque no hace referencia a una causa, esto es, a un creador. En el uso que del término hacen estos cosmólogos, significa solamente "aparición sin causa".

En sentido igualmente genérico, la palabra es adoptada mucho más frecuentemente para corregir o rectificar el concepto de evolución y para introducir en él los caracteres de la imprevisibilidad, de la libertad y de la novedad. En este sentido, Bergson ha hablado de "evolución creadora" para subrayar la diversidad y la complejidad de las líneas evolutivas de las formas orgánicas y "la multiplicidad casi infinita de análisis y de síntesis entrelazadas" que presuponen; diversidad y multiplicidad que aun el hombre puede tomar directamente en sí mismo, en la experiencia de la acción. "Que la acción aumente avanzando, que cree a medida que progresa, puede comprobarlo cada uno de nosotros cuando se mira a sí mientras elige" (*Évol. créat.*, 11ª ed., 1911, pp. 270-71). Otros han hablado en sentido análogo de "evolución emergente" (por ejemplo, C. Lloyd Morgan en *Emergent Evolution*, 1923). Este sentido de la palabra, que subraya las novedades y la imprevisibilidad del resultado de un proceso, es el que está implícito en los usos que la refieren a actividades humanas, como cuando se habla de "C. artística", "literaria" o "científica", por ejemplo. Aun cuando Santo Tomás excluyera a la C. de los procesos de la naturaleza y del arte (*S. Th.*, I, q. 45, a. 8), el uso del término para calificar a estos mismos procesos es común actualmente, tanto en el lenguaje filosófico como en el lenguaje corriente. Pero todo lo que este uso implica es, precisamente, la acentuación del carácter de novedad imprevisible que tienen algunos productos de las actividades humanas o también de los procesos naturales, sin que, por razones obvias, el término tenga en estos usos relación alguna con el significado preciso que la filosofía medieval había elaborado.

Creacionismo, *véase* TRADUCIANISMO.

Credo quia absurdum. Frase atribuida a Tertuliano (siglo II) y que, aun cuando no se encuentre en sus obras, expresa perfectamente el antagonismo que establece entre la ciencia y la fe. Su significado se expresa igualmente en las siguientes palabras: "El Hijo de Dios fue crucificado, lo que no es vergonzoso aunque pudiera serlo. El Hijo de Dios ha muerto; es creíble pues es inconcebible. Fue sepultado y resucitó; es cierto pues es imposible" (*De carne Christi*, 5).

Credo ut intelligam. Es el lema de San Anselmo (siglo XI) y de buena parte de la escolástica. La fe es el punto de vista de la investigación filosófica y nada se puede entender si no se tiene fe. Pero es haraganería no intentar entender y demostrar lo que se cree (*Proslogion*, 1).

Creencia (gr. πίστις; lat. *credere*; ingl. *belief*; franc. *croyance*; alem. *Fürwahrhalten*; ital. *credenza*). En su significado más general, es la actitud del que reconoce por verdadera una proposición y, por lo tanto, la disposición positiva respecto a la validez de una noción cualquiera. La C. no implica por sí misma la validez objetiva de la noción que acepta ni, por lo demás, excluye esta validez. De análoga manera, no tiene necesariamente un alcance religioso, no es necesariamente C. en la verdad revelada, o sea fe, pero por otra parte no excluye esta determinación y en tal sentido se puede decir que una C. pertenece al dominio de la fe (*véase*); la C., por sí, implica sola-

mente la disposición positiva, a cualquier título dado y para todos los efectos posibles, en las confrontaciones de una noción cualquiera. Por lo tanto, pueden llamarse C. las convicciones científicas y la fe religiosa, el reconocimiento de un principio evidente o de una demostración, como también la aceptación de un prejuicio o de una superstición. Pero no puede llamarse C. a la *duda,* que suspende el juicio respecto a la validez de una noción, o a la *opinión,* en el caso que excluya las condiciones necesarias para un compromiso de tal naturaleza.

Platón denominó C. a la forma o grado del conocimiento que tiene por objeto las cosas sensibles, ya que contiene un compromiso respecto a la realidad de tales cosas, a diferencia de la *conjetura* que, al tener por objeto las imágenes, las sombras, etc., no conlleva tal compromiso (*Rep.*, VI, 510 a). Aristóteles sostiene que la C. no es eliminable de la opinión: "No es posible —dice— que el que tenga una opinión no crea en lo que piensa" (*De an.*, III, 428 a 20). En sentido análogo, pero con referencia a la fe, San Agustín definió el creer como "el pensar con asentimiento" (*De Praedest. Sanct.*, 2) definición que Santo Tomás tomó como fundamento de su análisis de la fe. "Este acto que es el creer —dice Santo Tomás— contiene la firme adhesión a una parte, y en esto es similar al acto del que conoce y entiende; sin embargo, el conocimiento del que cree no es perfecto por su evidencia y en esto el creer se acerca al acto de quien duda, sospecha u opina" (*S. Th.*, II, 2 q. 2, a. 1). En la filosofía moderna, a partir de Locke, la limitación crítica del conocimiento ha llevado a distinguir el conocimiento cierto del conocimiento probable, y en el probable, varios grados de adhesión, de los que la C. es el más alto (*Essay*, IV, 16, 9). Pero fue el escepticismo de Hume el que generalizó la noción de C. y vislumbró en la C. la actitud que consiste en reconocer la realidad de un objeto. "La C. —dice Hume— es sólo una concepción más viva, eficaz, firme, sólida de lo que la imaginación por sí sola nunca es capaz de obtener." Es "el acto de la mente que representa a la realidad, o lo que es tomado por realidad, presente en nosotros en grado mayor que las ficciones y hace que pese más sobre el pensamiento y que tenga una influencia superior sobre las emociones y sobre la imaginación" (*Inq. Conc. Underst.*, V, 2). Hume considera inexplicable la C. misma y la entiende simplemente como una experiencia o sentimiento (*feeling* o *sentiment*) natural e irreductible. "No podemos —dice— ir más allá de la aserción de que la C. es una experiencia del espíritu que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación." Pero su análisis tuvo, entre otros resultados, el de poner en evidencia el específico carácter comprometido que el reconocimiento de una realidad cualquiera posee. Kant no hizo más que aceptar y convalidar la generalización de Hume con las aclaraciones metodológicas que adujo en la sección del "Canon de la razón pura" (en la *Crítica de la razón pura,* cf. también la *Crítica del juicio,* § 90) que dedicó a la opinión, a la ciencia y a la fe. Entendió por C. "la validez subjetiva del juicio", esto es, la validez que el juicio posee "en el alma del que juzga" y reconoció tres grados: la *opinión,* que es una C. insuficiente, tanto subjetiva como objetivamente; la *fe,* que es una C. insuficiente objetivamente, pero considerada subjetivamente como suficiente. Y por fin, la *ciencia,* que es una C. suficiente tanto subjetiva como objetivamente. Pero estas anotaciones y distinciones, no obstante el éxito que tuvieron, son un tanto confusas. En efecto, Kant considera la opinión como una especie de C., aun cuando reconoce que le falta el carácter comprometido. Por lo demás cree que sólo la fe tiene o puede tener influencia sobre la acción, por lo que, como ya lo había visto Hume, resulta ésta la característica propia de toda C. El carácter específico de la C. ha sido subrayado por los empiristas ingleses del siglo XIX, por Brentano y por los pragmatistas. Stuart Mill identificó "juicio" y "C.". "Es necesario distinguir —dice— entre la simple sugerencia al espíritu de determinado orden entre las sensaciones o las ideas —como el del alfabeto y el de la tabla pitagórica, por ejemplo— y la indicación de que este orden es un hecho real que está sucediendo o ha sucedido una o

más veces o que sucede siempre en determinadas circunstancias; que son las cosas indicadas como verdaderas por una predicación afirmativa y como falsas por una predicación negativa" (*Analysis of the Phenomena of the Human Mind* [de James Mill], cap. IV, 4, n. 48; cf. también *Syst. of Log.*, I, 5, 2). Que por lo demás el juicio importara una C., había sido tesis de Hobbes (*De Corp.*, 3, § 8), pero para él, la C. consistía solamente en considerar que sujeto y predicado eran dos nombres de una misma cosa. Stuart Mill, criticando a Hobbes en este punto, pretende demostrar que el compromiso implícito en el juicio no es solamente verbal o lingüístico, sino concerniente al objeto del juicio mismo, o sea a la realidad (*Logic*, I, 5, 4). Una tesis análoga fue sostenida por Franz Brentano desde el punto de vista de la doctrina de la intencionalidad de la conciencia. Brentano afirmó que todo objeto que es juzgado existe en la conciencia de manera dual, es decir, como objeto representado y como objeto reconocido o negado, es decir "creído". "Afirmamos —dice Brentano— que cuando el objeto de una representación resulta objeto de un juicio afirmativo o negativo, la conciencia se refiere a él en una especie de relación completamente nueva. El objeto está entonces doblemente presente en la conciencia, como representado y como aceptado o negado, así como cuando el deseo se dirige hacia un objeto, tal objeto está presente, al mismo tiempo, en la conciencia, ya sea como representado o como deseado" (*Von der Klassification der psychischen Phänomene* ["De la clasificación de los fenómenos psíquicos"], 1911, II, 1). Brentano distinguía, por lo tanto, al juicio de la representación como una diferente facultad psíquica y lo consideraba señalado por el carácter comprometido de la C. Husserl denomina "tético" a este carácter, por el cual la C. es un acto "ponente" del ser; a dicho carácter de la C. corresponde el carácter "real" de su objeto (*Ideen*, I, § 103). Los mismos rasgos son atribuidos a la C. en los análisis de Charles S. Peirce, quien ha subrayado el carácter comprometido que para la acción posee la C. Según Peirce, los caracteres de la C. son los siguientes: *1)* es algo de lo que nos damos cuenta; *2)* apacigua la irritación de la duda; *3)* implica el establecimiento de una *regla de acción*, o sea de un hábito. De este concepto de la C. Peirce obtenía la regla que más tarde fue tomada como principio fundamental del pragmatismo: "Para desarrollar el significado de una cosa no hemos de hacer más que determinar los hábitos que produce, ya que lo que una cosa significa es simplemente el hábito que implica. La identidad de un hábito depende de cómo nos llevará a elegir, no solamente en las circunstancias que probablemente surjan, sino también en las que aun siendo improbables, *puedan* surgir" (*Chance, Love and Logic*, II, 2; trad. ital., p. 32).

Santayana ha aclarado la relación de la C. con la parte activa y práctica del hombre, esto es, con el hambre, el amor, la lucha o en general la espera del futuro. Lo que es *creído* no es pura esencia (que como tal es sólo objeto de intuición), sino una cosa existente, y las cosas existentes son dadas solamente en la "experiencia animal", es decir, en la relación de acción y reacción, en la cual un organismo se encuentra con el mundo. Por lo tanto, la C. en la existencia es, según Santayana, una "fe animal" (*Scepticism and Animal Faith*, 1923, caps. 15-16; trad. esp.: *Escepticismo y fe animal*, 1952). Por último, otro carácter de la existencia ha sido sacado a luz por James: la capacidad que la C. tiene para provocar, a veces, su propia confirmación. James enunció esta tesis a propósito de C. metafísicas, las C. en el orden y en la bondad final del mundo, por ejemplo (*The Will to Believe*, 1897) Con ello quería decir que la vida *puede* adquirir un sentido o un valor para quien crea que lo tiene. Pero fuera de esta esfera metafísica, el fenómeno de la C. que se realiza a sí misma es hoy ampliamente reconocido y estudiado en las ciencias sociales, como es reconocido y estudiado por estas mismas ciencias el fenómeno de la "C. suicida", o sea, de la C. que se destruye a sí misma.

En la filosofía contemporánea, por lo tanto, la C. queda establecida por las siguientes características: *1)* la C. es la actitud del compromiso en relación

con una noción cualquiera; *2)* tal compromiso puede hallarse más o menos justificado por la validez objetiva de la noción, pero también no ser justificado; *3)* el compromiso mismo transforma la noción en lo que Peirce denominaba "hábito de acción", o sea en una regla de comportamiento; *4)* como regla de comportamiento la C. puede producir en algunos campos la propia realización o la propia refutación.

Crisis (ingl. *crisis*; franc. *crise*; alem. *Krisis*; ital. *crisi*). Esta noción tan difundida en el lenguaje común y filosófico de nuestros días es de reciente origen y probablemente se remonta a Saint-Simon. En la *Introducción a los trabajos científicos del siglo xix* (1807) Saint-Simon afirmaba que el progreso necesario de la historia está dominado por una ley general que determina la sucesión de épocas *orgánicas* y de épocas *críticas*. La época orgánica es la que reposa sobre un sistema de creencias bien establecido, se desarrolla de conformidad con tal sistema y progresa dentro de los límites por él establecidos. Pero en cierto momento, este mismo progreso hace cambiar la idea central sobre la cual giraba la época y determina así el comienzo de una época crítica. De tal manera, la edad orgánica de la Edad Media, por ejemplo, fue puesta en C. por la Reforma y, sobre todo, por el nacimiento de la ciencia moderna. Auguste Comte repitió esta distinción (*Discours sur l'esprit positif*, § 32). En la mente de Saint-Simon, como en la de Comte y otros positivistas, toda la época moderna es de C., en el sentido de que no ha logrado aún su organización definitiva en torno a un principio único, que debería ser dado por la ciencia moderna; pero se encamina inevitablemente a la realización de tal organización. Este diagnóstico ha sido compartido más tarde por todos los filósofos y políticos que han adoptado la actitud de profetas de nuestro tiempo. Tanto los que creen que la nueva e ineludible época orgánica será el comunismo, como los que creen que tal época se caracterizará por su misticismo, están de acuerdo en diagnosticar la "C." de la época presente y en señalar su carácter en la falta de "organicidad", o sea, de uniformidad en los valores y en los modos de vida. La creencia de que tal uniformidad haya existido y deberá retornar inevitablemente es el supuesto del buen éxito que la noción de C. ha encontrado, tal como aparece en uno de los escritos, en que ha sido brillantemente analizada: *El esquema de la C.* (1933), de Ortega y Gasset. Pero el ideal de una época orgánica, en la que no existan ni incertidumbres ni luchas, es a su vez un mito que consuela y que aman los que han perdido el sentido de seguridad, ya que ninguna época denominada orgánica, ni siquiera la Edad Media, ha estado exenta de conflictos políticos y sociales incurables, de luchas ideológicas, de antagonismos filosóficos y religiosos que testimonian la fundamental incertidumbre o ambigüedad de los valores de la época misma. Cuando al diagnóstico de la C. se añade el anuncio del inevitable advenimiento de una época orgánica, cualquiera que sea, la noción misma revela con claridad su carácter de mito pragmático, ideológico o político.

Criterio (gr. κριτήριον; lat. *criterium*; ingl. *criterion*; franc. *critère*; alem. *Kriterium*; ital. *criterio*). Una regla para decidir lo que es verdadero o falso, lo que se debe hacer o no hacer, etc. El problema de un C. adecuado para dirigir al hombre se presentó solamente en el periodo posaristotélico de la filosofía griega, cuando la filosofía adquirió un carácter más bien práctico. Así Epicuro hizo de la sensación el C. de la verdad y del placer sensible el C. del bien (Diόg. L., X, 31). Los estoicos hicieron de la representación cataléptica el C. de la verdad (*Ibid.*, VII, 54) y del vivir conforme con la naturaleza el C. de la conducta (*Ibid.*, VII, 87). Y a su vez los escépticos, al negar la validez de estos C., establecieron como su propio C. el de adherirse a los fenómenos y vivir según las costumbres, las leyes, las instituciones tradicionales y las propias afecciones (Sexto Empírico, *Hip. Pirr.*, 21-24). Es claro que toda filosofía, aun en el caso de que no elabore una doctrina explícita en tal sentido, tiende siempre a suministrar un criterio que dirija al hombre en sus elecciones y, especialmente, en las que tienen importancia decisiva para

su vida. Kant ha usado, en lugar de C., la palabra *canon* (*véase*).

Crítica (ingl. *critique*; franc. *critique*; alem. *Kritik*; ital. *critica*). Término introducido por Kant para designar al proceso por el cual la razón emprende el conocimiento de sí misma, esto es, "el tribunal que garantice a la razón en sus pretensiones legítimas, pero que condene a las que no tienen fundamento". La C. no es, por lo tanto, "la C. de los libros y de los sistemas filosóficos, sino la C. de la facultad de la razón en general, con referencia a todos los conocimientos a los que puede aspirar, independientemente de la experiencia"; es también, por lo tanto, "la decisión de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y la determinación de sus fuentes, como de su ámbito o de sus límites" (*Crít. R. Pura*, Prefacio a la 1ª ed.). La tarea de la C. es, por lo tanto, negativa y positiva al mismo tiempo; negativa, en cuanto limita el uso de la razón, positiva porque, dentro de estos límites, la C. garantiza a la razón el uso legítimo de sus derechos (*Ibid.*, Prefacio a la 2ª ed.). La C., entendida de tal manera, era para Kant uno de los deberes de su edad o, como dice a menudo, de la "edad moderna", y constituía, en efecto, la aspiración fundamental de la Ilustración que, decidida como estaba a someter toda cosa a la C. de la razón, no rehusaba someter a la razón misma a tal C., con objeto de determinar los límites y de eliminar de su ámbito los problemas ficticios (*véase* ILUSTRACIÓN). Se puede decir que la Ilustración tomó esta vía por obra de uno de sus máximos inspiradores, o sea Locke, quien, como dice en la Epístola al lector que antepone como advertencia a su *Essay*, concibió el *Ensayo* como dirigido a "examinar nuestras aptitudes, y ver qué objetos están a nuestro alcance más allá de nuestros entendimientos". La Ilustración hizo suyo este punto de vista (*véase* COSA EN SÍ).

El título que Kant había pensado dar a la *Crítica de la razón pura*, o sea *Los límites de la sensibilidad y de la razón* (carta a Mark Herz del 7 de junio de 1771) expresa muy bien el significado que ha quedado a la palabra "C.". Contra tal signiifcado, Hegel objetó que "querer conocer antes de que se conozca es absurdo, tanto como lo era el sabio propósito de un escolástico que quería aprender a nadar antes de echarse al agua" (*Enciclopedia*, § 10).

Pero esta objeción es infundada, porque la C. kantiana no obra en el vacío y con anterioridad al conocer, sino a partir de los conocimientos de que el hombre dispone efectivamente y con el fin de determinar las condiciones y los límites de su validez. No se trata, por lo tanto, de aprender a nadar fuera del agua, sino de analizar los movimientos de la natación con el fin de determinar las posibilidades efectivas que ofrece el nadar, en relación con las ficticias, que sólo serían peligros.

Crítica, psicología, *véase* PSICOLOGÍA, *B)*.

Crítica, historia, *véase* ARQUEOLÓGICA, HISTORIA.

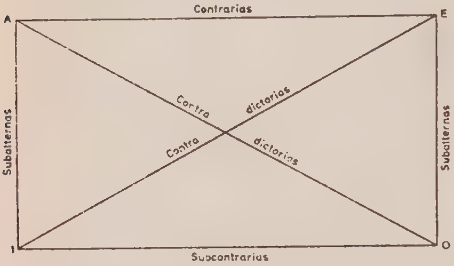
Criticismo, *véase* KANTISMO.

Cronotopo. Nombre dado por Gioberti, *Protologia* (I, pp. 453-54), a la unidad del espacio y del tiempo puros, tal como son intuidos por el Pensamiento divino. El C. es Dios mismo porque es la posibilidad infinita misma de la creación; está en el pensamiento divino y es una especie de modelo eterno del tiempo y del espacio.

Crucial (lat. *instantia crucis*). El uso común que de este adjetivo se hace en expresiones tales como "experimento C.", "ejemplo C.", "periodo C.", en el sentido genérico de decisivo, se remonta a Bacon (*Nov. Org.*, II, 36), que diera el nombre de instancia C. (por las cruces que se erigían en las encrucijadas para indicar la separación de los caminos) a los experimentos que permiten elegir, entre varias hipótesis posibles para la explicación de un fenómeno, la verdadera.

Cuadrado de los opuestos. Si se indican según el uso escolástico, con *A, E, I, O* la proposición universal afirmativa ("todo hombre corre"), la universal negativa ("ningún hombre corre"), la particular afirmativa ("algún hombre corre") y, por fin, la particular negativa ("algún

hombre no corre") respectivamente, y se disponen en C. de este modo:



se obtienen las relaciones lógicas fundamentales. *A* y *E* son *contrarias*: pueden ser ambas falsas, pero no ambas verdaderas; *A* y *O*, *E* e *I* son, en cambio, *contradictorias*: no pueden ser ni ambas verdaderas ni ambas falsas; *I* y *O* son *subcontrarias*: ambas pueden ser verdaderas, pero no ambas falsas; *A* e *I*, *E* y *O* *subalternas*, en el sentido de que *A* se subalterna (implica) *I*, *E* se subalterna (implica) *O* (pero no viceversa). El origen de este célebre artificio didáctico, ciertamente medieval, es oscuro. Fue erróneamente atribuido por Prantl al platónico bizantino M. Psellos y, por lo tanto, el C. también fue denominado "C. de Psellos", pero la documentación más antigua hasta ahora conocida se encuentra en las *Introductiones in Logicam* de William de Shyreswood (segunda mitad del siglo XIII), si bien en textos anteriores no faltan ejemplos de paradigmas y esquemas de esa naturaleza. G P.

Cualidad (gr. ποιότης; lat. *qualitas*; ingl. *quality*; franc. *qualité*; alem. *Qualität*; ital. *qualità*). Cualquier determinación de un objeto. En cuanto determinación *cualquiera*, la C. se distingue de la *propiedad* (*véase*), la cual (en su significado específico) indica la C. que caracteriza o individualiza al objeto mismo y es, por lo tanto, *propia* de él. La noción de C. es muy extensa y difícilmente puede ser reducida a un concepto unitario. Más bien se puede decir que comprende una familia de conceptos que tienen en común la función puramente formal de poder ser adoptados como respuestas a la pregunta: ¿cuál? Aristóteles distinguió cuatro miembros de esta familia, y la suya sigue siendo la mejor exposición que se pueda dar del concepto de cualidad.

1) En primer lugar se entienden por C. los hábitos y las disposiciones, que se distinguen entre sí porque el hábito es más estable y duradero que la disposición. Son hábitos la templanza, la ciencia y, en general, las virtudes; son disposiciones la salud, la enfermedad, el calor, el frío, etc. (*Cat.*, 8, 8 b 25; cf. *Met.*, V, 14, 1020 a 8-12). También la filosofía contemporánea (cf., por ejemplo, C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, III, § 4, 1950, 5ª ed., pp. 46 *ss.*) recurre a veces a los hábitos disposicionales, pero habitualmente se ignora el precedente aristotélico.

2) Una segunda especie de C. es aquella que consiste en una capacidad o incapacidad natural y en este sentido se habla de pugilistas, de corredores, de sanos, de enfermos, etc. (*Cat.*, 8, 9 a 14). Ésta es la C. que los escolásticos denominaron C. *activa* (cf., por ejemplo, Santo Tomás, *S. Th.*, III, q. 49, a. 2).

3) El tercer género de C. está constituido por las afecciones y sus consecuencias: éstas son las C. sensibles propias y verdaderas (colores, sonidos, sabores, etc.) (*Cat.*, 8, 9 a 27; cf. *Met.*, V, 14, 1020 a 8). Los escolásticos denominaron a estas especies de C. cualidades *pasivas* (cf. Santo Tomás, *loc. cit.*).

4) La cuarta especie de C. está constituida por las formas o determinaciones geométricas, por ejemplo, por la figura (cuadrada, circular, etc.) o por la forma (rectilínea, curvilínea) (*Cat.*, 8, 10 a 10).

En el curso ulterior de la historia de la filosofía poco o nada se ha agregado a estas notas y distinciones aristotélicas con referencia a la cualidad. Si se quiere eliminar de ellas lo más estrechamente relacionado con la metafísica aristotélica, se puede obtener una simplificación y reducir a tres los cuatro grupos precedentes, caracterizándolos de la manera siguiente:

a) determinaciones *disposicionales* que comprenden disposiciones, hábitos, costumbres, capacidades, facultades, virtudes, tendencias o como se quiera llamar a las determinaciones constituidas por posibilidades del objeto;

b) determinaciones *sensibles*, esto es, las determinaciones simples o complejas que son suministradas por instru-

mentos orgánicos: colores, sonidos, sabores, etc.;

c) determinaciones *mensurables,* o sea las determinaciones que se prestan a ser sometidas a métodos objetivos de medida: número, extensión, figura, movimiento, etc.

Con esta modificación, la división aristotélica corresponde exactamente a la de Locke. En efecto, las C. *a)* son las que Locke incluye en la tercera especie de C., o sea entre las que "todos admiten no ser sino potencias, aunque sean C. tan reales en el sujeto como las que yo, para acomodarme a la manera común de hablar, llamo C., pero que, para distinguirlas, llamo C. secundarias" (*Essay,* II, 8, 10). Por otro lado, las C. *b)* y *c)* corresponden a las que Locke denominaba cualidades primarias y secundarias respectivamente (*véase infra*). Así rectificada, la distinción entre las diferentes especies de C. cubre todo el campo de las discusiones y de los problemas a que ha dado lugar en la tradición filosófica.

a) La noción de determinaciones disposicionales es aquella a la que hace referencia no solamente la noción de *C. oculta,* sino también la de *fuerza* que la sustituyó en los comienzos de la ciencia moderna. Dijo Newton: "Los aristotélicos dieron el nombre de C. oculta, no a cualidades manifiestas sino a C. que supusieron se encontraban fuera de los cuerpos, como causas desconocidas de efectos manifiestos como serían las causas de la gravedad o de la atracción magnética y eléctrica o de las fermentaciones, si supusiéramos que se tratara de fuerzas o acciones resultantes de C. desconocidas para nosotros e imposible de ser descubiertas y de manifestarse. Tales C. ocultas impiden el progreso de la filosofía natural y por lo tanto han sido abandonadas en estos últimos años" (*Opticks,* 1740. III, 1). Con el mismo espíritu, Wolff definió como C. oculta a la que "está privada de razón suficiente", y agregaba: "Una C. oculta es, por ejemplo, la gravedad en caso de ser concebida como una fuerza primitiva o como una fuerza impresa por Dios a la materia y de la cual no se puede dar *a priori* razón natural de ninguna especie. Tal es también la fuerza motriz si se la considera como una fuerza primitiva impresa por Dios a la materia en el momento de la creación. Por lo demás, Aristóteles y sus discípulos, que admitieron las C. ocultas, usaron este término en este mismo significado" (*Cosm.,* § 189). La definición de Wolff es más clara que la de Newton: una fuerza es una C. oculta si de ella no se da una razón suficiente natural, no lo es si se da una razón de tal naturaleza. Pero de esto resulta también que tanto la noción de C. oculta como la de fuerza se pueden referir a la misma noción de C., o sea a la C. como disposición.

El mismo significado de C. está presente en el concepto de *calificación.* "Calificar por" o "ser calificado por" significa poseer la capacidad o la competencia, o sea la cualidad disposicional para realizar una tarea determinada o lograr una finalidad determinada. A veces, sin embargo, el término "calificado" significa solamente "limitado" o "caracterizado por determinadas condiciones", como resulta en el lenguaje jurídico.

b), c) Las C. en el sentido *b)* y en el sentido *c)* son las tradicionalmente distinguidas como *primarias* y *secundarias.* Los términos "primario" y "secundario" se remontan a Boyle, pero la distinción es más antigua y llega a Demócrito (*Fr.* 5, Diels). Después de muchos siglos fue nuevamente adoptada por Galileo Galilei (cf. *Opere,* ed. nac., VI, pp. 347 *ss.*), por Hobbes (*De Corp.,* 25, 3), por Descartes (*Princ. Phil.,* I, 57; *Méd.,* VI) y por Locke (*Essay,* II, 8, 9), que la difundió en la filosofía europea. La base de la distinción es la posibilidad de cuantificación que las C. en el sentido *c)* tienen en relación con las C. en el sentido *b)*: por esta posibilidad se sustraen a las valoraciones individuales y aparecen como independientes del sujeto y como plenamente "objetivas" o "reales". Más tarde la distinción fue combatida (por Berkeley, por ejemplo) sobre todo a fin de mostrar que tampoco las C. primarias son objetivas, sino que todas son igualmente subjetivas, o sea, que consisten en "ideas" (*Principles of Human Knowledge,* I, § 87). Según Husserl, el significado de la distinción sería el siguiente: "La cosa de que propiamente se tiene experiencia suministra el simple '*esto*', una *x* vacía, que

viene a ser el sujeto de determinaciones matemáticas y de las correspondientes fórmulas matemáticas y que no existe en el espacio de la percepción, sino en un 'espacio objetivo', del cual es aquél el simple "signo", una multiplicidad euclidiana de tres dimensiones sólo simbólicamente representable" (*Ideen*, I, § 40). En este sentido, las C. objetivas subrayarían la naturaleza de un objeto trascendente respecto a la percepción sensible hacia la cual apuntaría el objeto.

Cualidad de las proposiciones (lat. *qualitas propositionum*; ingl. *quality of propositions*; franc. *qualité des propositions*; alem. *Qualität des Urteils*; ital. *qualità delle proposizioni*). El neoplatónico Apuleyo, contemporáneo de Galeno, fue probablemente el primero en adoptar las palabras *C.* y *cantidad* para indicar la distinción de las proposiciones en afirmativas y negativas y en universales y particulares respectivamente (*De Int.*, p. 266; cf. Prantl, *Geschichte der Logik* ["Historia de la lógica"], I, p. 581). Kant agregó a los dos juicios tradicionales de C. el juicio *infinito*. *Véase* INFINITO, JUICIO.

Cualificación, *véase* CUALIDAD.

Cuántica, física *véase* COMPLEMENTARIEDAD; CONDICIÓN; DETERMINISMO; FÍSICA; INDETERMINACIÓN.

Cuantificación (ingl. *quantification*; franc. *quantification*; alem. *Quantifikation*; ital. *quantificazione*). En la lógica se llama "cuantificación" la operación mediante la cual, usando símbolos apropiados, denominados *cuantificadores*, se determina el ámbito o extensión de un término de la proposición. En la lógica aristotélica y en toda la lógica clásica que de ella deriva, se conoció solamente la C. del sujeto de la proposición: en Aristóteles mediante los operadores "todo" y "en parte" ("[el predicado] B pertenece a *todo* [el sujeto] A"; "B pertenece *en parte* a A"). En la lógica medieval o moderna mediante los operadores *"omnis"* y *"aliquis"* (*"omnis* A *est* B"; *"aliquis* A *est* B"). La proposición cuantificada con "todo" fue denominada *universal*, la cuantificada con "en parte" ("alguno") fue denominada *particular*, la no cuantificada fue denominada *indefinida*. En el siglo XIX la exigencia de sujetar la silogística tradicional a una especie de cálculo matemático indujo a algunos lógicos ingleses (Bentham, 1827; Hamilton, 1833) a cuantificar también el predicado, interpretando la proposición universal afirmativa, "todos los A son B", como "todos los A son algunos B", por ejemplo. Pero de tal modo la proposición fue unilateralmente interpretada como una relación de inclusión o exclusión, parcial o total, entre clases. La lógica contemporánea ha adoptado de nuevo, integrándola, tal concepción. Pero en ella los cuantificadores, que actualmente son el cuantificador *universal* [en la notación russelliana, "(x)." = "todos"] y el cuantificador *existencial* [c. s., "(∃x)." = ="existe por lo menos una x tal que..."], se refieren de nuevo solamente a los argumentos o variables de una función proposicional, transformando éstas en variables aparentes y las funciones en verdaderas y propias proposiciones (universales o particulares): por ejemplo, "x es mortal" es una función "(x). 'x es mortal' " (= "todos los x son mortales") es una proposición universal. G. P.

Cuantificación del predicado (ingl. *quantification of the predicate*). W. Hamilton hizo prevalecer, en polémica con la lógica tradicional, el principio de la C. del predicado, afirmando: *1)* que el predicado es tan extensivo como el sujeto; *2)* que el lenguaje ordinario cuantifica cada vez que se presenta el predicado o directamente mediante el uso de los cuantificadores (por ejemplo, "Pedro, Juan, Santiago, etc., son *todos* los apóstoles") o indirectamente mediante la *limitación* y la *excepción*, como cuando se dice "La virtud es la única nobleza", o bien "Sobre la tierra no hay nada grande sino el hombre" (*Lectures on Logic*, II, pp. 257 *ss.*).

Cuantificador, *véase* OPERADOR.

Cuantofrenia (ingl. *quantophrenia*; franc. *quantophrènie*). Así denominó P. Sorokin a la "manía de la cuantificación a toda costa" en el campo de las ciencias psicológicas y sociales (*Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*, 1956, caps. VII-VIII).

Cuaquerismo (ingl. *quakerism*; franc. *quakerisme*). La más radical y liberal entre las religiones de la Reforma. El movimiento fue iniciado en 1649 en Inglaterra por George Fox y el verdadero nombre de los cuáqueros es el de "Sociedad de Amigos" (*Friends Society*). El nombre "cuáquero" fue acuñado por el juez Bennet a quien, durante un largo interrogatorio de George Fox, éste le ordenó "temblar ante la palabra del Señor". Entre las mayores personalidades religiosas que se adhirieron a este movimiento se cuentan W. Penn, que en el periodo de las persecuciones emigró a América y fundó el Estado de Pennsilvania, y Robert Barkley, el teórico del movimiento. El C. se caracteriza: *1)* por la resuelta aversión a toda forma de culto externo, de rito, de predicación, etc.; *2)* por el reconocimiento de que la única guía del hombre es la *luz interior* que "viene directamente de Dios"; *3)* por el carácter activo y optimista que adquiere tal fe interior en los cuáqueros, los cuales consideran el propio pecado original como una corrupción natural superable; *4)* por la condena de toda violencia y, por lo tanto, por la aversión a la guerra. En las *Cartas sobre los ingleses* (1734) Voltaire exaltó la racionalidad y la validez de la religiosidad propia de los cuáqueros (*Lett.*, I-IV). Cf. Elfrida Vipont, *The Story of Quakerism*, 1652-1952, Londres, 1954.

Cuerpo (gr. σῶμα; lat. *corpus*; ingl. *body*; franc. *corps*; alem. *Körper*; ital. *corpo*). El objeto natural en general, esto es, cualquier objeto posible de la ciencia natural. Como ya anotara Aristóteles (*De cael.*, I, 1, 268 a 1), todo lo que pertenece a la naturaleza está constituido por C. y magnitudes, por cosas que tienen C. y tamaño o por los principios de las cosas que lo tienen. La más antigua y famosa definición de C. es la dada por el mismo Aristóteles: "C. es lo que tiene extensión en toda dirección" (*Fís.*, III, 5, 204 b 20) y "es divisible en toda dirección" (*De cael.*, I, 1, 268 a 7). Por "toda dirección" Aristóteles entiende la altura, el ancho y la profundidad: el C. que posee estas tres dimensiones es *perfecto* en el orden de los tamaños (*Ibid.*, I, 1, 268 a 20).

Durante siglos se mantuvo sin cambios esta definición. Fue aceptada por los estoicos (Diog. L., VII, 1, 135) que le agregaron la solidez, y por Epicuro que le agregó la impenetrabilidad (Sexto E., *Hipot. Pirr.*, III, 39 *ss.*). La tradición escolástica la aceptó igualmente (Santo Tomás, por ejemplo, en la *S. Th.*, I, q. 18, a. 2). Y Descartes no hace más que volver esta tradición con su definición del C. como sustancia extensa. Dice: "La naturaleza de la materia o del C. en general no consiste en ser dura, pesada, coloreada o en cualquier otra cosa que afecte nuestros sentidos, sino solamente en ser una sustancia extensa en altura, anchura y profundidad" (*Princ. Phil.*, II, 4). Esta definición no contiene nada nuevo con referencia a la definición tradicional y tampoco tiene nada nuevo la de Spinoza, que la reproduce (Spinoza, *Eth.*, I, 15, scol.), ni la de Hobbes (*De Corp.*, VIII, 1).

Sólo Leibniz aporta una innovación al concepto de C. y distingue el "C. matemático" que es el espacio que contiene solamente las tres dimensiones, del "C. físico" que es la materia y que contiene, además de la extensión, "la resistencia, la densidad, la capacidad de llenar el espacio y la impenetrabilidad; esta última consiste en que un C. está constreñido por otro C. que se le opone, a ceder o a detenerse" (*Op.*, ed. Erdmann, p. 53). Con esta noción de C., Leibniz se ve conducido a negar que el C. sea "sustancia" y lo que en él hay de real es solamente la capacidad (*vis*) de obrar y de padecer una acción (*Ibid.*, ed. Erdmann, p. 445). Esta última es quizá la repetición de una vieja definición que Sexto Empírico atribuye a Pitágoras (*Adv. Math.*, IX, 366). Pero, con el significado que Leibniz le confiere, abre el camino a la elaboración del concepto científico de C. como "masa", como es el de la física newtoniana: en que la masa es la relación entre la fuerza y la aceleración impresa, expresable por entero en términos de "capacidad de obrar y de padecer una acción", según la definición de Leibniz. A lo largo de esta línea de desarrollo que desde Leibniz lleva a la física clásica y de la física clásica a la física de la relatividad, la noción de C., a través de la de masa,

conduce a la noción de *campo* (*véase*). Para la física contemporánea un C. es solamente "cierta intensidad del campo" (Einstein-Infeld, *The Evolution of Physics*, III; trad. esp.: *La física, aventura del pensamiento*, Buenos Aires, 1943, Losada).

Sin embargo, la filosofía no ha seguido de cerca este desarrollo de la noción en el dominio de la física. En el mundo moderno y contemporáneo nos ofrece, con referencia a la noción de C., las siguientes alternativas: *1)* La alternativa idealista, según la cual los C. son "representaciones", "percepciones", "ideas" o conjuntos de ellas. Esta alternativa, introducida por Berkeley y aceptada por Hume, ha sido la más difundida en la filosofía moderna y domina aún en la filosofía contemporánea. Por grande que sea su importancia en tales filosofías, esta alternativa no es importante desde el punto de vista de la noción de C., ya que implica, simplemente, que los C. no existen y, por lo tanto, elimina el problema. *2)* La alternativa que consiste en considerar los C. como *utensilios*, instrumentos o medios de los que se vale el hombre en el mundo, y en caracterizarlos por las posibilidades de acción y de reacción que ofrecen al hombre. Esta alternativa es inherente a la filosofía contemporánea, en la que fue introducida por el existencialismo y por el instrumentalismo norteamericano. En este sentido la noción de C. se identifica con la de cosa, término con el que se designa por lo común. Al respecto, por lo tanto, remitimos a la voz COSA.

Cuerpo (gr. σῶμα; lat. *corpus*; ingl. *body*; franc. *corps*; alem. *Leib*; ital. *corpo*). La más antigua y difundida concepción del C. es la que lo considera el instrumento del alma. Ahora bien, todo instrumento puede ser apreciado positivamente por la función que cumple y por lo tanto elogiado, exaltado o también criticado, cuando no responde bien a su finalidad o por implicar limitaciones y condiciones. Una y otra alternativa han correspondido al C. en la historia de la filosofía, que nos ofrece la condena total del C. como tumba o prisión del alma, según la doctrina de los órficos y de Platón (*Fed.*, 66 b *ss.*) o la exaltación del C. hecha por Nietzsche ("El que está despierto y consciente dice: soy todo C. y nada fuera de él", *Also sprach Zarathustre*, I, *Los enemigos del C.*; trad. esp.: *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, 1932). Siguiendo la primera dirección, el mito de la caída del alma en el C., expuesto en el *Fedro* platónico, es adoptado por la Patrística oriental y especialmente por Orígenes (*De princ.*, II, 9, 2). Scoto Erígena, en los principios de la escolástica, lo repitió (*De divis. nat.*, II, 25). También esta concepción presupone la noción de la instrumentalidad del C.: en el estado de caída, a causa del pecado, el alma tiene necesidad del C. y le es indispensable valerse de sus servicios. Pero, obviamente, la más cumplida y típica formulación de la doctrina de la instrumentalidad es la de Aristóteles, para quien el C. es "cierto instrumento natural" del alma como el hacha lo es del cortar, si bien el C. no es similar al hacha ya que "tiene en sí mismo el principio del movimiento y del reposo" (*De an.*, II, 1, 412 b 16). El materialismo, al no implicar necesariamente la negación de la sustancialidad del *alma* (*véase*), no implica tampoco la negación de la instrumentalidad del C.; es más, si el alma es corpórea, el C. puede tener una función instrumental a su respecto. Así lo creía Epicuro, quien atribuía al C. la función de preparar al alma para ser causa de las sensaciones (*Ep. a Erod.*, 63 *ss.*), y los estoicos, para quienes el alma es lo que *domina* o utiliza de diferentes maneras el organismo corpóreo (Aecio, *Plac.*, IV, 21). La concepción del C. en el materialismo de Hobbes no es diferente, pues al afirmar que "el espíritu no es otra cosa que un movimiento en determinadas partes del C. orgánico" (*III Objections contre les Méd. cartésiennes*, 4), reconoce con ello mismo la instrumentalidad del C. con referencia a ese "movimiento" que es el alma. Ni el más burdo materialismo del siglo XIX, para el cual el alma sería un producto del cerebro como la bilis lo es del hígado o la orina de los riñones, obedece a un esquema interpretativo diferente; el cerebro, como el hígado y los riñones, es siempre un instrumento para la producción de algo. Por otro lado el espiritualismo, el de

los neoplatónicos, por ejemplo, admite igualmente la doctrina de la instrumentalidad: "Si el alma es sustancia —dice Plotino—, será una forma separada del C. o, para decirlo mejor, será *lo que se sirve del C.*" (*Enn.*, I, 1, 4). La doctrina de la instrumentalidad domina toda la filosofía medieval. Dice Santo Tomás: "El fin próximo del C. humano es el alma racional y las operaciones de ella. Pero la materia es en vista de la forma y los instrumentos en vista de las acciones del agente" (*S. Th.*, I, q. 91, a. 3). Constituye una excepción a esta doctrina la teoría de la "forma de corporeidad" propia del *agustinismo* (*véase*) medieval y que consistía en reconocer una forma o sustancia independiente al C. orgánico. Pero el abandono definitivo del concepto de la instrumentalidad del C, adviene sólo con el dualismo cartesiano. Por lo común se cree que la separación instituida por Descartes entre alma y C. como entre dos sustancias diferentes, tuvo como consecuencia el establecer la independencia del C. con respecto al alma, punto de vista que no se había presentado antes de Descartes. En efecto, la instrumenmentalidad del C. supone que el C. no puede hacer nada sin el alma, del mismo modo que el hacha no sirve para nada si no se halla empuñada por alguien. Pero el reconocimiento de que el alma y el C. son dos sustancias independientes implica, como dice Descartes, que "todo el calor y todos los movimientos que hay en nosotros pertenecen sólo al C., ya que no dependen del pensamiento en absoluto" (*Passions de l'âme*, I, 4). Desde este nuevo punto de vista, el C. aparece como una máquina, una máquina que camina por sí misma. "El C. de un hombre viviente —dice Descartes— difiere del de un muerto tanto como un reloj u otro autómata (una máquina que se mueve por sí misma, por ejemplo) cargado y que contiene en sí mismo el principio corpóreo de los movimientos en función de los cuales fue proyectado junto con todos los requisitos para obrar, difiere del mismo reloj o de la misma máquina una vez rotos o cuando el principio de su movimiento cesa de obrar" (*Ibid.*, § 6). Esta afirmación de la realidad independiente del C. como autómata no es tanto una tesis metafísica, sino más bien una tesis metodológica que prescribe la dirección y los instrumentos de las investigaciones dirigidas a la realidad del "C.". Y precisamente en este sentido ha influido históricamente la tesis cartesiana, que ha sido durante mucho tiempo el supuesto teórico de las investigaciones científicas sobre cuerpos vivientes. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, el dualismo cartesiano tenía el inconveniente de plantear un problema desconocido para la concepción clásica del C. como instrumento, o sea, el problema de la relación entre alma y C. La concepción clásica, en efecto, ya sea con la definición del C. como instrumento del alma o con la del alma como forma y razón de ser del C., resolvía a su manera tal problema, ya que en realidad estas definiciones no son más que soluciones postuladas por el problema mismo. Pero con el dualismo entre alma y C., el problema salía a luz en toda su crudeza. ¿Cómo y por qué las dos sustancias independientes se combinan para formar al hombre? ¿Y cómo el hombre que, bajo determinado aspecto, es una realidad única puede resultar de la combinación de dos unidades independientes? La filosofía moderna y contemporánea ha brindado cuatro soluciones a este problema.

1) La primera de ellas consiste en negar la diversidad de las sustancias y en reducir la sustancia corpórea a la sustancia espiritual. Así lo hizo Leibniz, que concebía el C. viviente como un conjunto de mónadas, o sea de sustancias espirituales, reagrupadas en torno a una "entelequia dominante" que es el alma del animal (*Monad.*, § 70). Desde este punto de vista, "El C. es un agregado de sustancia y no es él mismo una sustancia" (*Op.*, ed. Erdmann, p. 107). Sustancia es solamente el alma. Esta solución de Leibniz es el modelo de otras muchas surgidas en el curso de la filosofía moderna y contemporánea, sobre todo dentro de las corrientes del *espiritualismo* (*véase*). La expresión clásica de este punto de vista se puede hallar en el *Microcosmos* de Lotze.

Las doctrinas de Schopenhauer y Bergson pueden ser consideradas variantes de esta misma solución. Schopen-

hauer identifica el C. con la voluntad, o sea con lo que considera el nóumeno o la sustancia del mundo cuya representación es el fenómeno. Dice: "Mi C. y mi voluntad son una misma cosa. O bien: lo que yo denomino mi C. como representación intuitiva lo denomino mi voluntad en cuanto consciente de manera totalmente diferente, no parangonable con ninguna otra. O bien: mi C. es la objetividad de mi voluntad. O bien, prescindiendo del hecho de que mi C. es representación, no es otra cosa que voluntad" (*Die Welt*, I, § 18). A su vez Bergson, retornando en forma parcial a la vieja tesis, afirma que "nuestro C. es un instrumento de acción y de acción solamente". No contribuye directamente a la representación y, en general, a la vida de la conciencia; sirve sólo para seleccionar imágenes en vistas a la acción, esto es, a hacer posible la percepción que consiste justo en tal selección. Pero la conciencia, que es memoria, es de él independiente (*Matière et Mémoire*, esp. "Résumé et Conclusion"; ed. de Ginebra, pp. 232 *ss.*). Es obvio que el último resultado de este análisis de Bergson es la reducción del C. a la percepción (como de la conciencia a la memoria), es decir, la negación de toda realidad propia del C. mismo.

2) La segunda solución, bien próxima a la primera, considera al C. como un *signo* del alma. Ésta es una doctrina muy antigua, que Platón (*Crat.*, 400 b) atribuye a los órficos, y que predomina en el romanticismo. Dice Hegel: "El alma en su corporeidad, formada y hecha en sí misma, está como sujeto singular por sí y de tal manera la corporeidad es la exterioridad, en cuanto predicado en el cual el sujeto sólo se reconoce a sí mismo. Esta exterioridad no se representa a sí, sino al alma y es un *signo* de ésta" (*Enc.*, § 411). Desde este punto de vista, el C. es la "manifestación externa" o la "realización externa" del alma; expresa, por lo tanto, el alma en la forma de una exterioridad que como tal no es real, sino solamente "simbólica". Residuos de esta concepción se pueden encontrar en todas las doctrinas que ven en el C. un conjunto de fenómenos expresivos.

3) La tercera solución consiste en negar la diversidad de las sustancias, pero no la diversidad entre alma y C., y por lo tanto, en considerar alma y C. como dos manifestaciones de una misma sustancia. Spinoza ha dado su forma típica a esta solución, al considerar alma y C. como modos o manifestaciones de los dos atributos fundamentales de la única Sustancia divina: el pensamiento y la extensión. "Por C. entiendo —ha dicho— el modo que expresa de cierto y determinado modo la esencia de Dios, en cuanto la considera como cosa extensa" (*Eth.*, II, def. 1). Por lo tanto, "la idea del C. y el C., esto es, el alma y el C. son un solo y mismo individuo, concebido ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el de la Extensión" (*Ibid.*, II, 21, scol.). Esta doctrina implica obviamente que el orden y la conexión de los fenómenos corpóreos corresponden perfectamente al orden y a la conexión de los fenómenos anímicos y que, por lo tanto, al reconstruir el orden y la conexión de los unos, se puede captar el orden y la conexión de los otros. Debido a la ventaja que la hipótesis spinoziana parece ofrecer, como también por el hecho de que excluye la posibilidad de mezclar y confundir las dos series de fenómenos tomando como causa de un fenómeno corpóreo, por ejemplo, un fenómeno anímico o viceversa, la doctrina de Spinoza ha suministrado el modelo de la doctrina del paralelismo *psicofísico* (*véase*) que ha presidido la formación de la psicología científica moderna y sirvió como hipótesis de trabajo para la psicología misma hasta hace algunos decenios.

4) La cuarta solución consiste en considerar el C. como una forma de experiencia o como un modo de ser vivido, que tiene, sin embargo, un carácter específico junto a otras experiencias o modos de ser. Los precedentes de esta solución son las doctrinas de Schopenhauer y Bergson, señaladas al referirnos a la solución *1)*. Pero en tanto tales doctrinas tienen aún resonancias idealistas e implican la reducción del C. a espíritu, la hipótesis de que ahora nos ocupamos no tiene significado idealista y evita tal reducción. Esta solución ha encontrado su forma típica en la fenomenología de Husserl, según la cual el C. es la experiencia aislada o individualizada tras sucesivos actos de

reducción fenomenológica. "En la esfera de *lo que me pertenece* (de la que se ha eliminado todo lo que remite a una subjetividad extraña), lo que denominamos *naturaleza* pura y simple, no posee ya el carácter de ser objetivo y, por lo tanto, no debe ser confundido con un estrato abstracto del mundo mismo o de su significado inmanente. Entre los C. de esta naturaleza reducida a 'lo que me pertenece' yo encuentro mi propio C., que se distingue de los otros por una única particularidad: es el único C. que no es solamente un C., sino mi C., y es el único C. en el interior del estrato abstracto, recortado por mí en el mundo al que, de acuerdo con la experiencia, yo coordino, de diferentes maneras, en campos de sensación; es el único C. del cual dispongo en modo inmediato, de la misma manera que dispongo de sus órganos" (*Méd. Cart.*, § 44). Así, el C. es considerado como una experiencia viva, relacionado con posibilidades humanas bien determinadas. De modo análogo, el fisiólogo Kurt Goldstein ha diferenciado espíritu, alma y C. como procesos diferentes, pero relacionados, que toman significación y relieve sólo por su conexión. Tales procesos son en realidad comportamientos diferentes del organismo vivo. En particular, el C. es "una imagen física determinada y multiforme" que se puede describir como un fenómeno de expresión, como un conjunto de actitudes o como fenómenos que llegan a todos los órganos posibles. Si el espíritu es el *ser* del organismo y precisamente su ser en el mundo, el conjunto de las actitudes vividas, el alma es su *tener*, o sea su capacidad cognoscitiva, y el C. es el *devenir*, que no tenemos y que no somos, sino que sucede en nosotros. Este devenir es sustancialmente una "lucha con el mundo" en la cual el hombre acumula sus experiencias y forma sus aptitudes (*Der Aufbau der Organismus* ["La estructura del organismo"], 1927, pp. 206 *ss.*). Desde este punto de vista, el C. no es más que un comportamiento, o mejor dicho, un elemento o una condición del comportamiento humano. Afín a esta concepción es la doctrina de Sartre, según la cual el C. es la experiencia de lo "sobrepasado" y "pasado". "En cada proyecto del *para-sí* [o sea de la conciencia], en cada percepción, el C. está allí: él es el pasado inmediato en cuanto aflora todavía en el presente que le huye. Esto significa que es, a un mismo tiempo, punto de vista y punto de partida: un punto de vista, un punto de partida que yo *soy* y que a la vez *sobrepaso* hacia lo que he de ser" (*L'être et le néant*, 1945, pp. 391-92). Merleau Ponty ha sacado a luz con toda claridad la tesis implícita en este punto de vista. El C. no es un objeto, una cosa. "Se trate del C. del otro, o de mi propio C., no tengo otro modo de conocer al C. humano que vivirlo, es decir, reasumir por mi cuenta el drama que lo atraviesa y confundirme con él." Pero esta experiencia vivida del propio C. no tiene nada que ver con el "pensamiento del C." o con "la idea del C.", que se forman por reflexión mediante la distinción del sujeto y del objeto. Tal experiencia nos revela un modo de existencia "ambiguo": si intentamos pensar el C. como un haz de procesos en tercera persona (por ejemplo, como "visión", "motricidad", "sexualidad") nos damos cuenta de que estas funciones no están ligadas entre sí y con el mundo externo por relaciones de causalidad, sino que todas están confusamente reasumidas e implicadas en un drama único. Descartes, por lo demás, anota Merleau Ponty, ya había distinguido entre el C. tal como es concebido por el uso de la vida y el C. tal como es concebido por el entendimiento (*Phénoménologie de la perception*, p. 231; trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, México, 1957, F. C. E.; cf. Descartes, *Opera*, III, p. 690). Cabe observar que esta reducción del C. a un comportamiento o a un modo de ser vivido, característica de la filosofía contemporánea, no tiene significado idealista alguno; no implica la negación de la realidad objetiva del C. mismo o su reducción a espíritu, a idea o a representación. Por el contrario, esta interpretación de la noción de C. ha acentuado la objetividad de la esfera de fenómenos en que consiste el C.; esfera de fenómenos que ha intentado definir en términos de posibilidades de experiencia o de comprobación, según una orientación fundamental de la filosofía contemporánea en la confrontación de la realidad en general. *Véase* REALIDAD.

Culpa (lat. *culpa*; ingl. *guilt*; franc. *culpabilité*; alem. *Schuld*; ital. *colpa*). Originalmente, término jurídico para indicar la infracción de una norma, realizada "involuntariamente", o sea sin haberla proyectado, en oposición a delito (*dolus*) que es la transgresión proyectada. He aquí cómo expresa Kant el asunto: "Una trasgresión involuntaria, pero imputable se denomina culpa; una trasgresión voluntaria (esto es, unida a la conciencia, lo que es propiamente trasgresión) se llama delito" (*Met. der Sitten*, I, Introd., § 4). Para Heidegger la culpa es "un modo de ser del 'ser ahí' ", es decir, una determinación esencial de la existencia humana en cuanto tal. Distingue dos significaciones de ser culpable (que corresponden a los dos significados del alemán *Schuld*, que significa *deuda* [*véase*] o culpa): estar en deuda hacia alguien es ser causa, autor u ocasión de algo. "En el sentido de este 'tener la C.' de algo se puede 'ser deudor' sin 'adeudar' nada a otro o 'endeudarse' en nada con otros. A la inversa, se puede 'adeudar' algo a otro sin tener uno mismo la C. de ello" (*Sein und Zeit*, § 58; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1951, F. C. E.). En un sentido análogo Jaspers ha puesto la C. entre las situaciones-límites de la existencia humana, esto es, entre las situaciones de las que el hombre no puede huir (*Phil.* ["Filosofía"], II, pp. 246 *ss.*).

Cultura (ingl. *culture*; franc. *culture*; alem. *Kultur*; ital. *cultura*). Este término tiene dos significados fundamentales. El primero es más antiguo y significa la *formación* del hombre, su mejoramiento y perfeccionamiento. Francis Bacon consideraba la C. en este sentido como "la geórgica del alma" (*De Augm. Scient.*, VII, 1), aclarando así también el origen metafórico de la expresión. El segundo significado indica el producto de esta formación, esto es, el conjunto de los modos de vivir y de pensar cultivados, civilizados, pulimentados a los que se suele dar también el nombre de *civilización*. El paso del primero al segundo significado se produce en el siglo XVIII por obra de la filosofía iluminista y se precisa bien en el siguiente fragmento de Kant: "La producción, en un ser racional, de la capacidad de escoger los propios fines en general (y por lo tanto, de ser libre) es la C. Por lo tanto, solamente la C. puede ser el último fin que la naturaleza ha tenido razón de poner al género humano" (*Crít. del juicio*, § 83). Como "fin" la C. es el producto más que el producirse de la "geórgica del alma". En el mismo sentido, decía Hegel: "Un pueblo hace progresos en sí, tiene su desarrollo y su declinación. Lo que más que nada se encuentra aquí es la categoría de la C., su exageración y su degeneración; esta última es, para un pueblo, producto o fuente de su ruina" (*Phil. der Geschichte* ["Filosofía de la historia"], ed. Lasson, p. 43).

1) En el significado que se refiere a la persona humana singular en su formación, la palabra corresponde aún actualmente a lo que los griegos denominaban *paideia* y los romanos, de tiempos de Cicerón y de Varrón, *humanitas*: la educación del hombre como tal, esto es, la educación debida a las "buenas artes" que son propias sólo del hombre y que lo diferencian de todos los otros animales (Aulo Gelio, *Noches áticas*, XIII, 17). Las buenas artes eran la poesía, la elocuencia, la filosofía, etc., a las que se reconocía un valor esencial para lo que el hombre es y debe ser y, por lo tanto, la capacidad de formar al hombre verdadero, al hombre en su genuina y perfecta forma. En este sentido la C. fue para los griegos la búsqueda y la realización que el hombre hace de sí, o sea de la verdadera naturaleza humana. Y tuvo dos caracteres constitutivos: *1)* la estrecha relación con la filosofía, en la que se incluían todas las formas de la investigación; *2)* la estrecha relación con la vida asociada. En primer lugar, en efecto, y según los griegos, el hombre no puede realizarse como tal sino a través del conocimiento de sí mismo y de su mundo y, por lo tanto, mediante la búsqueda de la verdad en todos los dominios que le interesan. En segundo lugar, el hombre no puede realizarse como tal sino en la vida de la comunidad, de la *polis*. La *República* de Platón es precisamente la máxima expresión del estrecho enlace, que existía para los griegos, entre la formación de los individuos y la vida de la comunidad, y la afirmación de Aristóteles

de que el hombre es *por naturaleza* un animal político, tiene el mismo significado. Pero en uno y otro aspecto, la naturaleza humana de que se habla no es un dato, un hecho, una realidad empírica o material que existe ya, independientemente de ese esfuerzo de realización que es la C. Existe sólo como fin o término del proceso de formación cultural; es, en otros términos, una realidad más alta que la de las cosas o de los hechos, es una *idea* en el sentido platónico, un *ideal*, una *forma* que los hombres deben tratar de conquistar y de encarnar en sí mismos.

Este concepto clásico de la C. como proceso de la formación específicamente humana, excluía evidentemente toda actividad *infrahumana* o *suprahumana*. En primer término excluía las actividades utilitarias, las artes, los trabajos y, en general, el trabajo manual al que despreciativamente era aplicado el término de *banausía* (*véase*) y juzgado propio del esclavo (que es un "instrumento animado"), ya que no distinguían al hombre del animal, que también debe desarrollar actividad para procurarse el alimento y satisfacer sus otras necesidades. También excluía toda actividad *suprahumana*, o sea, no dirigida a la realización del hombre en el mundo, sino con la mira de un destino ultramundano del hombre. En su primer aspecto, el ideal clásico de la C. fue *aristocrático* y en el segundo fue *naturalista*, aunque en ambos fue *contemplativo*, al ver en la "vida teórica", totalmente dedicada a la búsqueda de la más alta sabiduría, el fin último de la C. La Edad Media conservó en parte y en parte modificó este concepto de C.; lo que conservó fue el carácter aristocrático y contemplativo, pero transformó radicalmente el carácter naturalista. Las artes del *trivio* (gramática, retórica, dialéctica) y del *quatrivio* (aritmética, geometría, astronomía, música) que entonces se denominaron "liberales" (en cuanto, según el concepto griego, son las únicas dignas de los hombres libres) constituyeron el fondo y el preámbulo de la C. medieval, cuyo fin, no obstante, fue la preparación del hombre para sus deberes religiosos y para la vida ultramundana. La filosofía fue considerada por entonces como instrumento principal de esta preparación, ya que su deber, propio y específico, es hacer accesibles al hombre las verdades reveladas por la religión, hacerlas comprensibles, en la medida en que esto sea posible, a su entendimiento y, de todas maneras, suministrar las armas para su defensa contra las tentaciones de la herejía y del descreimiento. En la C. medieval, la filosofía viene a tener una función eminente, si bien totalmente diferente a la que había tenido en el mundo griego; en efecto, no era ya el conjunto de las investigaciones autónomas que el hombre emprende y ordena con los instrumentos naturales en su poder, los sentidos y la inteligencia, sino que tuvo más bien un valor subordinado e instrumental (*Philosophia ancilla theologiae*), para la comprensión, la defensa y, hasta donde fuere posible, la demostración de las verdades religiosas. Solamente más tarde, a partir del siglo XII, comenzó a reivindicar, junto a esta función instrumental, un campo específico de investigación propio, aunque sometido a las reglas de la C. La Edad Media conservó, sin embargo, el carácter aristocrático y contemplativo propio del ideal clásico; es más, el último se acentuó y se extendió como preparación y preludio de la contemplación beatífica propia del alma que ha alcanzado su patria celestial. El Renacimiento, en su tentativa de redescubrir el significado genuino del ideal clásico de la C., quiso llevarlo de nuevo a su carácter naturalista y concibió la C. como la formación del hombre en su mundo, esto es, como la formación que permite al hombre vivir del modo mejor y más perfecto en el mundo, que es suyo. La religión misma, desde este punto de vista, es un elemento integrante de la C., no porque prepare para otra vida, sino porque enseña a vivir bien en ésta. El Renacimiento, por lo demás, modificó el carácter contemplativo del ideal clásico, destacando el carácter activo de la "sabiduría" humana. Pico della Mirandola y Carlo Bovillo insistieron en el concepto de que a través de la sabiduría el hombre llega a su realización total y resulta un *microcosmos* en el cual el mismo *macrocosmos* encuentra su perfección. "El sabio —dice Bovillo (*De Sapiente*, 8)— se conquista a sí mismo, se posee y permanece siendo

él, en tanto el ignorante sigue como deudor de la naturaleza, oprimido por el hombre sustancial [o sea por el hombre que es simple cosa o naturaleza] y no pertenece nunca a sí mismo." Desde este punto de vista, la vida activa ya no es extraña al ideal de la C.; con la vida activa, el trabajo comienza a ser parte de este ideal y, por lo tanto, se borra su carácter puramente utilitario y servil. El Renacimiento mantiene, no obstante, el carácter aristocrático de la C.: es "sabiduría" y, como tal, está reservada a unos cuantos, ya que el sabio se separa del resto de la humanidad, tiene un *status* metafísico y moral propio y diferente del de los demás hombres.

La primera tentativa para eliminar el carácter aristocrático de la C. fue realizada por la Ilustración. Ésta tuvo dos aspectos esenciales: en primer lugar, intentó extender la crítica racional a todos los posibles objetos de investigación y, por lo tanto, consideró como error o prejuicio todo lo que no pasara por el tamiz de esta crítica. En segundo lugar, se propuso la máxima difusión de la C. misma considerándola instrumento de renovación de la vida social e individual y no patrimonio de los doctos. La *Enciclopedia* francesa fue la máxima expresión de esta segunda tendencia, aunque fue solamente uno de los medios utilizados por la Ilustración a fin de difundir la C. entre todos los hombres y hacerla universal. Este ideal de la universalidad de la C. sigue siendo, para nosotros los modernos, un aspecto esencial de la C. misma, no obstante la gran influencia del romanticismo que, por su carácter reaccionario y antiliberal, intentó, de diversas maneras, la vuelta al concepto aristocrático de la C. En el ínterin, el dominio mismo de la C. se iba ensanchando; las nuevas disciplinas científicas que se formaban y que adquirían su autonomía, parecían, por ello mismo, nuevos elementos constitutivos del ideal cultural, esto es, elementos indispensables para la formación de una vida humana equilibrada y rica. "Ser culto" ya no significaba poseer las artes liberales de la tradición clásica, sino conocer en cierta medida la matemática, la física, las ciencias naturales, además de las disciplinas históricas y filológicas en formación. El concepto de C. comenzó, por entonces, a significar "enciclopedismo", o sea conocimiento general y sumario de todos los dominios del saber. Desde los principios del siglo se ha advertido la influencia de este ideal enciclopedista, que, sin embargo, era fruto de la multiplicación y especificación de los campos de la investigación y de las respectivas disciplinas. Ya Croce lamentaba, en 1908, la preponderancia en los últimos cincuenta años del "tipo de hombre que tiene no pocos *conocimientos*, pero que no tiene el *conocimiento*; que está restringido a un pequeño dominio de hechos o distraído entre hechos de la más diferente naturaleza, pero que, así restringido o disipado, está privado en todo momento de una orientación o, como se dice, de una fe". Croce pensaba, sin embargo, que este mal se debía, no ya a la especificación de las disciplinas, sino a la preponderancia del positivismo, que había otorgado primacía a la C. "naturalista y matemática". Proponía, por lo tanto, como remedio una C. que fuera "armoniosa cooperación de la filosofía y de la historia, entendidas una y otra en su verdadero y amplísimo significado". Pero éste era un remedio sugerido por el espíritu polémico antipositivista y por la particular orientación de la filosofía crociana, en la cual la C. científica y el mismo espíritu científico no encuentran lugar. En realidad el problema de la C. se ha agravado más en los cincuenta años transcurridos desde la diagnosis crociana. No solamente el proceso de multiplicación y especificación de las direcciones de investigación y, por lo tanto, de las disciplinas (naturalistas y no naturalistas) se ha extendido al punto de asumir proporciones imponentes, sino que la creciente industrialización del mundo contemporáneo hace indispensable la formación de *competencias* específicas, logradas sólo mediante aprendizajes particulares, que confinan al individuo en un campo extremadamente restringido de actividades y de estudio. Lo que más exige la sociedad de cada uno de sus miembros es el *rendimiento* en la tarea o en la función que se le ha confiado, y tal rendimiento depende, no ya de la posesión de una C. general desintere-

sada, sino más bien de conocimientos específicos y profundos en alguna rama muy particular de una disciplina científica. Ahora bien, esta situación, determinada por la acción de condiciones histórico-sociales cuyo cambio o fin es imposible prever, no puede ser ignorada o empequeñecida por los que se ocupan del problema de la C. Por lo tanto, es perfectamente inútil erigirse contra ella con espíritu profético, oponiéndole el ideal clásico de la C. en su pureza y perfección, como formación desinteresada del hombre aristocrático dirigida hacia la vida contemplativa. Por otro lado, sería igualmente ignorar o empequeñecer los gravísimos defectos de una C. reducida a puro aprendizaje técnico en un campo específico y restringida al uso profesional de conocimientos utilitarios. Es obvio que sólo con dificultad podría denominarse "C." una cosa parecida, ya que esta palabra designa, según se ha visto, un ideal de formación humana *completa*, o sea la realización del hombre en su auténtica forma o naturaleza humana. Competencias específicas, habilidades particulares, destreza y precisión en el uso de instrumentos materiales o conceptuales, son cosas útiles, es más, indispensables para la vida del hombre en la sociedad y de la sociedad en su conjunto, pero no constituyen, ni siquiera de lejos, el sustituto de una C. entendida como formación equilibrada y armoniosa del hombre como tal. Y, en efecto, la experiencia revela cada día los muy graves inconvenientes de una educación incompleta y especializada, sobre todo en los países donde ha sido conducida más a fondo, bajo el empuje de las exigencias sociales. El primer inconveniente es el de un permanente desequilibrio de la personalidad humana, encaminada en una dirección única y concentrada en torno a pocos intereses y, por lo tanto, incapaz de afrontar situaciones o problemas que vayan más allá de tales intereses. Este desequilibrio, gravísimo desde el punto de vista individual (puede producir y a menudo produce, dentro de ciertos límites, diferentes formas de neurosis), es también grave desde el punto de vista social, ya que impide o limita mucho la comunicación entre los hombres, encierra a cada uno en un propio mundo restringido, sin interés ni tolerancia por los que se encuentran fuera de él. El segundo inconveniente es que los deja desarmados frente a las mismas exigencias que nacen de la especialización de las disciplinas. Y, en efecto, cuando más a fondo es llevada esta especialización, más numerosos resultan los problemas que nacen en los puntos de contacto o de intersección entre diferentes disciplinas, problemas que no pueden ser afrontados en el dominio de una sola de ellas y con los instrumentos que ella ofrece. En otros términos, la misma especialización, que es por cierto una exigencia imprescindible del mundo moderno, requiere, en cierto grado de su desarrollo, encuentros y colaboración entre diversas disiciplinas especializadas, encuentros y colaboración que, por lo tanto, van más allá de la competencia específica y exigen capacidad de comparación y de síntesis, que tal competencia específica no suministra.

Es cierto que estos inconvenientes y problemas no se sienten de igual manera y en el mismo grado de agudización en todos los países. Por lo general, se puede decir que en los países anglosajones, que han tenido un desarrollo industrial y económico más rápido, tales problemas son más agudos y en cambio lo son menos en los otros países. Pero también en estos últimos, Italia por ejemplo, se presentarán tarde o temprano (y, presumiblemente, más bien temprano que tarde) con la misma agudeza, cuando debido a las crecientes exigencias del desarrollo científico e industrial, la especialización alcance un estadio avanzado. De cualquier manera, el problema fundamental de la C. contemporánea sigue siendo el mismo: conciliar las exigencias de la especialización (inseparables de un desarrollo maduro de las actividades culturales) con la de una formación humana total o por lo menos suficientemente equilibrada. Para responder a este problema se discute actualmente en torno a la noción de una "C. general" que debería acompañar a todos los grados y formas de la educación, hasta la más especializada. Es, sin embargo, evidente que la solución del problema será aparente, en tanto no se haya logrado una clara noción de "C. general". No se

trata, por razones obvias, de oponer un grupo de disciplinas a otro y de hacer valer las disciplinas históricas o humanistas como "C. general", frente a la especialización de las disciplinas "naturalistas", por ejemplo. Esto sería aún más inadecuado, por cuanto las mismas disciplinas denominadas "humanistas" no se sustraen al hecho de la especialización y exigen también un entrenamiento específico para poder ser entendidas y para ser cultivadas con provecho. Y es también evidente que una C. general no puede estar constituida por nociones vacuas y superficiales, que no suscitarían interés y que, por lo tanto, no contribuirían a enriquecer la personalidad del individuo y su capacidad de comunicación con los demás. Se pueden, sin embargo, indicar con suficiente aproximación las características de una C. general que, como la clásica *paideia*, se preocupe de la formación total y auténticamente humana del hombre. En primer lugar, es una C. "abierta", es decir, una C. tal que no encierre al hombre en un ámbito de ideas o creencias limitado y circunscrito. El hombre "culto" es, en primer lugar, el hombre de espíritu abierto y libre que sabe comprender las ideas y las creencias de los demás aun cuando no pueda aceptarlas ni reconocerles validez. En segundo lugar, y consecuentemente, una C. viva y formadora debe estar abierta al porvenir, pero anclada en el pasado. En este sentido, el hombre culto es el que no se asusta frente a lo nuevo ni rehusa las novedades, pero sabe considerarlas en su justo valor, conectándolas con el pasado y aclarando sus semejanzas y desacuerdos. En tercer lugar, y por consiguiente, la C. está fundada en la posibilidad de *abstracciones operadoras*, esto es, en la capacidad de efectuar elecciones o abstracciones que permitan cotejos, valoraciones totales y, por lo tanto, orientaciones de naturaleza relativamente estable. No hay C., en otros términos, sin las que se denominan comúnmente "ideas generales", pero por otra parte las ideas generales no deben ni pueden ser impuestas arbitrariamente o aceptadas pasivamente por el hombre culto, en forma de ideologías institucionalizadas, sino que deben poder ser formadas de manera autónoma y relacionarse de continuo con las situaciones reales. Es claro que para la formación de una C. que tenga estos caracteres formales, son igualmente necesarias la consideración histórico-humanista del pasado y el espíritu crítico y experimental de la investigación científica, como también es necesario que el uso disciplinado y riguroso de las abstracciones, propio de la filosofía, y asimismo la capacidad de formar proyectos de vida a largo plazo, inherente también al espíritu filosófico. Desde este punto de vista, el problema de la C. general se coloca, no como delineación de un *curriculum* de estudio único para todos y que comprenda disciplinas de información general, sino como problema de encontrar, en todo grupo o clase de actividades especializadas y a partir de ellas, un proyecto de trabajo y de estudio coordinado con éstas o complementario, que enriquezca el horizonte del individuo y mantenga o reintegre el equilibrio de su personalidad.

2) En el segundo significado, la palabra es utilizada actualmente, sobre todo por sociólogos y antropólogos, para señalar el conjunto de modos de vida creados, aprendidos y trasmitidos por una generación a otra, entre los miembros de una sociedad particular. En este sentido, la C. no es la formación de un individuo en su humanidad o en su madurez espiritual, sino la formación colectiva y anónima de un grupo social en las instituciones que lo definen. Con este significado, el término fue usado quizá por vez primera por Spengler, que lo entendió como "la conciencia personal de toda una nación", conciencia que, en su totalidad, concibió como organismo viviente y que, como todos los organismos, nace, crece y muere. "Toda civilización, todo su surgimiento, todo progreso y todo declinar, cada uno de sus grados o de sus periodos internamente necesarios, tiene una determinada duración, siempre igual, que siempre se presenta bajo la forma de un símbolo (*Untergang des Abendlandes*, I, p. 147; trad. esp.: *La decadencia de Occidente*, Madrid, 1934). Del concepto de la C. así entendida, Spengler distinguía el de *civilización*, que es el perfeccionamiento y el fin de una C., la realización y, por lo tanto, el agotamiento de sus posibilidades constitu-

tivas. "La civilización —dice Spengler— es el destino inevitable de un cultura. Aquí se llega al vértice, desde el cual se pueden resolver los problemas últimos y más difíciles de la morfología histórica. Las civilizaciones son los estados extremos y más refinados a que pueda llegar una especie humana superior. Son un fin: son lo devenido que sucede al devenir, la muerte que sucede a la vida, la cristalización que sucede a la evolución. Son un término irrevocable, al cual se llega por una necesidad interna" (*Ibid.*, Introd., § 12).

Estas anotaciones, animadas por una falaz analogía entre organismo y grupo humano que fue sugerida a Spengler por su explícito biologismo, no han tenido éxito, aparte del obtenido entre los representantes del profetismo contemporáneo. Pero han mostrado la utilidad de un término, como el de C., para indicar el conjunto de modos de vida de un grupo humano determinado, sin referencia al sistema de los valores al que orientan estos modos de vida. C., en otras palabras, es un término mediante el cual se puede designar tanto la civilización más evolucionada como las formas de vida social más toscas y primitivas. El término es adoptado habitualmente, con este significado neutro, por filósofos, sociólogos y antropólogos contemporáneos. Y tiene la ventaja de no conceder privilegio alguno a un modo de vida con referencia a otro, en la descripción de un conjunto cultural. En efecto, para un antropólogo, una manera rústica de cocinar un alimento es un producto cultural lo mismo que una sonata de Beethoven. Puede considerarse como la mejor definición del concepto de C., dada hasta hoy, la de Kluckhohn y Kelly (en R. Linton, *The Science of Man in the World Crisis*, 1945). "La C. es un sistema históricamente derivado de explícitos e implícitos proyectos de vida que tienden a ser participados por todos los miembros de un grupo o de los especialmente designados". *Véase* CIVILIZACIÓN.

Cura (lat. *cura*; alem. *Sorge*). La preocupación en cuanto es, según Heidegger, el ser mismo del 'ser ahí', esto es, de la existencia. La C. es la totalidad de las estructuras ontológicas del 'ser ahí' en cuanto es un ser-en-el-mundo; en otros términos, comprende todas las posibilidades de la existencia en cuanto vinculadas con las cosas y con los otros hombres, y dominadas por la situación. Heidegger mismo recuerda la fábula 220 de Higinio como "un testimonio preontológico" de su doctrina de la cura. La fábula termina con las palabras: "Cura, quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea" (*Sein und Zeit*, § 42; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). Sin embargo, Heidegger advierte: "La expresión no tiene nada que ver con la 'pena', la "melancolía', la 'preocupación por la propia vida' que se encuentran ónticamente en todo 'ser ahí'. Estas cosas son ónticamente posibles, así como la 'incuria' y la 'serenidad' porque el 'ser ahí' es, ontológicamente comprendido, 'cura'. Por ser esencialmente inherente al 'ser ahí' el 'ser en el mundo' es su ser 'relativamente al mundo' en esencia, 'curarse de'" (*Ibid.*, § 12).

Curso de las naciones. Así denominó Vico a la "constante uniformidad" demostrada, aun dentro de la variedad de las costumbres, por la historia de los diferentes pueblos en cuanto se deja dividir en las "tres edades, que los egipcios decían hallarse inmersas en su mundo, o sea, la de los dioses, la de los héroes y la de los hombres" (*Scienza nuova*, IV; trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva*, México, 1941, F. C. E.). *Véase* RECURSO.

D

D. *1)* En la lógica medieval, todos los silogismos a los que se aplican palabras mnemotécnicas que comienzan con D. son reducibles al tercer modo de la primera figura (*Darii*). Cf. Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.20.

2) En el algoritmo de Lukasiewicz, indica la no-conjunción (cf. Alonzo Church, *Introduction to Mathematical Logic*, n. 91).

Dabitis. Palabra mnemotécnica aplicada por los escolásticos al séptimo modo de la primera figura del silogismo, esto es, al que consta de una premisa universal afirmativa, de una premisa particular afirmativa y de una conclusión particular afirmativa, por ejemplo: "Todo animal es sustancia, algún hombre es animal; luego alguna sustancia es hombre" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.08).

Darapti. Palabra mnemotécnica aplicada por los escolásticos al primero de los seis modos del silogismo de tercera figura, esto es, al que consta de una premisa universal afirmativa, de una premisa universal afirmativa y de una conclusión particular afirmativa, por ejemplo: "Todo hombre es sustancia; todo hombre es animal; luego algún animal es sustancia" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.14).

Darii. Palabra mnemotécnica aplicada por los escolásticos al tercero de los nueve modos del silogismo de primera figura, a saber, el que consta de una premisa universal afirmativa, de una premisa particular afirmativa y de una conclusión particular afirmativa, por ejemplo: "Todo hombre es animal; un ser capaz de reír es hombre, luego un ser capaz de reír es animal" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.07).

Darse en sí mismo (alem. *Selbstgegebenheit*). Así ha denominado Husserl (*Ideen*, I, § 67), a las representaciones en las que el objeto es dado de modo claro y visible: "Hay para cada esencia, igual que para la nota que responde a cada esencia en lo individual, una *cercanía absoluta* (por decirlo así) en que su darse es absoluto por lo que respecta a esta serie de grados, es decir, es un *puro* darse la esencia misma". En otros términos, la esencia llega a ser tan transparente en la representación que ya no hay ninguna pantalla entre "dado" y "dado en sí mismo".

Darwinismo (ingl. *darwinism*; franc. *darwinisme*; alem. *Darwinismus*; ital. *darwinismo*). La doctrina de la evolución biológica, sobre las bases que Darwin enunciara, y fundada en dos principios: *1)* la existencia de *pequeñas variaciones* orgánicas, que se verificarían en los seres vivientes por influencia de las condiciones de ambiente, algunas de las cuales, por la ley de la probabilidad, serían biológicamente ventajosas; *2)* la *selección natural*, por la cual en la lucha por la vida sobrevivirían los individuos en los que se manifestaran las variaciones orgánicas favorables (*On the Origin of Species* 1859). Del D. forma asimismo parte integrante la hipótesis de la descendencia del hombre de animales inferiores (*The Descent of Man*, 1871) y el *agnosticismo* (*véase*) frente a los problemas metafísicos. *Véase* EVOLUCIÓN.

Datisi. Palabra mnemotécnica aplicada por los escolásticos al cuarto de los seis modos del silogismo de tercera figura, esto es, el que consta de una premisa universal afirmativa, de una premisa particular afimativa y de una conclusión particular afirmativa, por ejemplo: "Todo hombre es sustancia; un hombre es animal; luego un animal es sustancia" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.14).

Dato (ingl. *given*; franc. *donné*; alem. *Gegeben*; ital. *dato*). En general, el punto de partida o la base de una investigación cualquiera, el elemento, el antecedente, la situación de la cual se parte o que se toma como punto de apoyo para plantear un problema, efectuar una inferencia, formular una hipótesis. El D., por lo tanto, tiene carácter funcional; lo que se toma como D. para

un determinado tipo u orden de investigación puede ser, a su vez, puesto como problema para otro tipo u orden de indagación.

La palabra moderna es probablemente de origen matemático. En la filosofía moderna, la existencia de D. últimos, irreductibles, ha sido utilizada como la de un límite del conocimiento, es decir, de una condición que al mismo tiempo restringe y garantiza la validez del conocimiento mismo. De este modo fueron utilizadas las ideas por Locke; sin ideas no es posible el conocimiento que es la percepción de una conexión entre las ideas mismas (*Essay*, IV, 3, 1). Y además de las ideas, según Locke, son D. —aunque no les dé este nombre— las condiciones de la percepción, del conocimiento racional y del conocimiento sensorial, que ulteriormente limitan la extensión del conocimiento, que, así, resulta más estrecho que nuestras ideas (*Ibid.*, IV, III, 6).

Para Kant, el D. es la presencia del objeto a la intuición sensible (*Crít. R. Pura,* § 1), presencia que hace de la intuición misma una facultad pasiva, no creadora como podría serlo la intuición intelectual de Dios (*Ibid.*, IV, § 8). Como es obvio, en este sentido el D. es eliminado de las filosofías que niegan el carácter condicionado y limitado del conocimiento humano y hacen de él una actividad creadora. Así, Fichte opone el concepto de posición al concepto de D.: "El Yo es fuente de toda realidad. Sólo con y por el Yo, el D. es el concepto de la realidad. Pero el Yo es porque se pone y se pone porque es. Por lo tanto, colocarse (o ponerse) y ser, son una sola y misma cosa" (*Wissenschaftslehere*, 1794, § 4, C). Por lo demás, no solamente el idealismo romántico elimina la noción y la función misma del D. El mismo neokantismo, que interpreta la doctrina de Kant como idealismo gnoseológico, niega la función del D. Dice Cohen: "El pensamiento no es síntesis sino más bien producción, y el principio del pensamiento no es un D. independiente de él, sino es el origen (*Ursprung*). La lógica del conocimiento puro es una lógica del origen" (*Logik der reinen Erkenntnis* ["Lógica del conocimiento puro"], 1902, p. 36). Para Natorp, el D. no se encuentra en la iniciación del proceso del conocimiento, como un material tosco, sino al final del proceso como su determinación final. Se considera como D. el objeto que se logra determinar cumplidamente (*Philosophie,* 1911, p. 60).

En la filosofía contemporánea, interesada en establecer las condiciones que limitan el conocimiento, la noción de D. vuelve a asumir sus derechos. El espiritualismo francés, desde Maine de Biran a Bergson, ha considerado al D. como un privilegio de la experiencia interna, o sea de la conciencia. El *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889) de Bergson, se presenta como la tentativa de hallar el D. originario de la conciencia en su pureza, liberándolo de sus superestructuras intelectuales. Tal D. originario es, para Bergson, la *duración* de la conciencia, o sea, la vida misma de la conciencia como autocreación y libertad. Para buena parte de la filosofía contemporánea el D. es, como para Bergson, un D. de conciencia, que sólo se puede descubrir y reconocer a través de la investigación dirigida a la propia interioridad. Pero para Husserl el D. adquiere un significado más general. Según Husserl, todo procedimiento riguroso, ya sea científico o filosófico, tiene el deber de dirigirse a la "daticidad originaria" de las cosas y hacer hablar a las cosas mismas. "Juzgar sobre las cosas racional o científicamente —dice— quiere decir dirigirse por las *cosas mismas,* o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogándolas tales cuales se dan en sí mismas (*Selbstgegebenheit*) y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas" (*Ideen,* I, § 19). La búsqueda fenomenológica, tal como la concibe Husserl, no consiste en otra cosa que ponerse en condición de que las cosas mismas *se dan,* esto es, se revelan en su esencia. Como situación total, de la cual se extraen los elementos para la solución de un problema, el D. es entendido por la filosofía de Dewey. "Lo 'dado' en el sentido estricto de esta palabra, es el campo total o situación. Lo dado en el sentido de lo singular, ya sea objeto o cualidad, es aquel aspecto, fase o parte constitutiva especial de la

situación existencialmente presente que se selecciona para localizar e identificar sus rasgos problemáticos por referencia a la investigación que se habrá de realizar aquí y ahora. En sentido estricto [el D.] más bien es *tomado* que dado" (*Logic,* cap. VII; trad. esp.: *Lógica,* México, 1950, F. C. E., p. 143). Por lo tanto, el uso filosófico establece dos conceptos diferentes, en la noción de D.: *1)* el D. es el punto de partida del análisis, esto es, la situación de la que se parte para resolver un problema, o las asunciones o antecedentes de una inferencia o de un discurso cualquiera; *2)* el D. es el punto de llegada de la investigación, porque es lo que se obtiene liberando de prejuicios, opiniones o superestructuras falsificadoras el campo de investigación y haciendo que aparezca y se manifieste la realidad misma como tal. Locke, Kant y Dewey tomaron el D. en el primer sentido, y en el segundo sentido, Natorp, Bergson y Husserl.

Deber (gr. τὸ καθῆκον; lat. *officium*; ingl. *duty*; franc. *devoir*; alem. *Pflicht*; ital. *dovere*). La acción conforme a un orden racional o a una norma. En su primer significado, la noción tuvo su origen en los estoicos, para los cuales es D. toda acción o comportamiento, sea del hombre, de las plantas o de los animales, que se ajuste al orden racional del todo. "Denominamos D. —dice Diógenes Laercio (VII, 107-09)— a aquello cuya elección puede ser racionalmente justificada... De las acciones cumplidas por instinto algunas son por D., otras contrarias al D., otras ni obligadas ni contrarias al D. Justas son aquellas que la razón aconseja cumplir, como honrar a los padres, a los hermanos, a la patria y estar en paz y concordia con los amigos. Contra el D. son aquellas que la razón aconseja no hacer, como olvidar a los padres, no cuidarse de los hermanos, no estar en paz y concordia con los amigos, etc. Ni obligatorias ni contrarias al D. son aquellas que la razón no aconseja ni tampoco prohibe, como levantar una pajita, tener una pluma de escribir, un cepillo, etc." La conformidad con el orden racional (que es el destino, la providencia o Dios mismo) es lo que, según los estoicos, constituye el carácter propio del D. Los estoicos distinguían, como nos refiere Cicerón, entre el D. "recto", que es perfecto y absoluto y que no puede encontrarse sino en el sabio, y los D. "intermedios", que son comunes a todos y que muchas veces se realizan con la sola ayuda de una buena índole y de una determinada instrucción (*De off.*, III, 14; trad. esp.: *De los deberes,* México, 1945, F. C. E.).

La doctrina del D. es, según se ve, originariamente propia de una ética fundada en la norma de "vivir según la naturaleza", que por lo demás es la norma para conformarse con el orden racional del todo. Por lo tanto, no se presenta en la ética aristotélica totalmente fundada en el deseo natural de la felicidad y que no hace referencia al orden racional del todo. La ética medieval, que a su vez se modela según la ética aristotélica, ignora también la teoría del D. y se concentra en torno de la teoría de las virtudes, esto es, de los hábitos racionales que puedan llevar al hombre a la felicidad y la bienaventuranza ultramundana. El concepto de D. se convierte de nuevo en dominante y central en la ética kantiana, que es precisamente una ética de la normatividad. Modifica el concepto estoico del D., de conformidad al orden racional del todo, para hacerlo conforme con la ley de la razón. Para Kant, D. es la acción cumplida únicamente en vista de la ley y por respeto a ella y es, por lo tanto, la única auténtica acción racional, es decir, determinada exclusivamente por la forma universal de la razón. Dice Kant: "Una acción cumplida por D. tiene su valor moral, no en la finalidad que debe lograrse con ella, sino en la máxima que la determina; por lo tanto, su valor no depende de la realidad del objeto de la acción, sino únicamente del principio de la voluntad que ha determinado esta acción, sin referencia a ningún objeto de la facultad de desear." En otros términos, "el D. es la necesidad de cumplir una acción únicamente por respeto a la ley", donde la palabra "respeto" indica la actitud que prescinde de todas las inclinaciones naturales (*Grundlegung zur Met. der Sitten,* 2). En este sentido, Kant denomina D. a la acción "objetivamente práctica", o sea a la acción en la cual coinciden la *máxima* que

determina la voluntad y la *ley* moral. "Y en ello consiste la diferencia entre la conciencia de haber obrado conforme con el D. y la de haber obrado por el D., o sea por el respeto a la ley." La acción conforme a la ley, pero no por respeto a la ley, es la acción *legal,* la hecha por respeto a la ley es la acción *moral.* Por lo tanto, D. y moralidad coinciden (*Crít. R. Práctica,* I, 1, cap. 3). La doctrina kantiana del D. fue transformada por Fichte en una verdadera y auténtica metafísica. "La única y sólida base de todo mi conocimiento —dice— es mi D. Es esto lo inteligible *en sí,* que mediante las leyes de la representación sensible se cambia en un mundo sensible (*Sittenlehre* ["Doctrina de la moral"], § 15, en *Werke* ["Obras"], IV, p. 172). Esto, en el sentido de que el mismo mundo sensible no tuviera otra función, al decir de Fichte, que la de suministrar a la actividad moral los límites o los obstáculos, en lucha con los cuales hallaría la manera de desarrollar su función de liberación tal actividad.

En la ética contemporánea la doctrina del D. continúa unida a la de un orden racional necesario o a la de una norma (o conjunto de normas) propio para dirigir el comportamiento humano. Lo que quiere decir que allí donde se pone como fundamento de la ética la felicidad, individual o colectiva, o la perfección, o el incremento de la vida individual o colectiva, la noción de D. no encuentra lugar. En el siglo pasado Bentham polemizaba contra el D. en nombre de una ética fundada exclusivamente en el interés, considerando inútil y carente de sentido la apelación al D. (*Deontology,* 1834, I, 1). En nuestro siglo, Bergson ha polemizado también contra el D. en nombre de una ética del amor. Para Bergson, el D. u "obligación moral" no es más que un hábito de comportamiento de los miembros de un grupo social. Tales hábitos pueden variar, pero su conjunto, o sea el hábito de contraer hábitos, tiene la misma intensidad y regularidad que un instinto (*Deux sources,* p. 21). Ésta es la ética de la sociedad cerrada, pero hay además la ética "absoluta" de la sociedad abierta, que se refiere a toda la humanidad, que es la que continúa y hace progresar el esfuerzo creador de la vida, por tender a una forma de sociedad perfeccionada por el amor. La persistencia de la ética clásica de la felicidad en nuevas formas, la aparición de las éticas de tendencia mística, como la bergsoniana, y las tentativas de reducir la ética a un conjunto de deseos no constructivos o de preferencias sin motivos, han hecho que la doctrina del D., que ponía a Kant en un estado de ánimo lírico ("¡Deber! Nombre sublime y grande que nada placentero contiene que pueda ilusionar, sino que desea la sumisión; que, sin embargo, no amenaza nada, etc.", *Crít. R. Práctica,* I, 1, cap. 3), pierda casi por completo su prestigio aunque sin haber sido sustituida por algo más racional.

Deber ser (ingl. *oughtness*; franc. *devoir être*; alem. *Sollen*; ital. *dover essere*). Lo posible normativo: aquello que se puede prever o exigir que suceda de acuerdo con la base de una regla o norma a la que se reconoce validez. La noción es característica de la filosofía moderna y hace su primera aparición en Kant. "El D. ser —dice— expresa una especie de necesidad y una relación con principios que, de hecho, no se encuentran en la naturaleza. En la naturaleza, el entendimiento sólo puede conocer lo que es, ha sido o será. Es imposible que algo deba ser distinto de lo que ha sido de hecho en sus relaciones temporales: el D. ser, cuando se le observa en el curso de la naturaleza, no tiene la más mínima significación. No podemos preguntar sobre lo que debe suceder en la naturaleza, como no podemos buscar las propiedades que debe tener el círculo, sino solamente lo que ocurre en aquélla o cuáles son las propiedades que posee éste. El D. ser expresa una acción posible, cuyo principio no es más que un simple concepto, en tanto que el principio de una acción natural no puede ser sino un fenómeno. La acción debe ser posible en las condiciones naturales cuando el D. ser se dirige a ellas, pero tales condiciones no tocan la determinación del mismo albedrío, sino solamente su efecto y consecuencia en el fenómeno" (*Crít. R. Pura,* Diál., cap. II, sec. 9, § 3). La esfera del D. ser se esclareció como propia de la acción humana a través de estas

determinaciones kantianas, ya que el D. ser, que no tiene sentido en el mundo natural, es el principio del mundo humano. Pero este reconocimiento equivale a admitir que en el mundo humano la distinción entre lo que sucede de hecho y lo que se podría esperar que sucediera según las normas que lo regulan, debe mantenerse constante. Allí donde el D. ser es reconocido o introducido, es reconocida e introducida, por razones obvias, su diferencia posible del ser de hecho y la posibilidad de juzgar éste con respecto a aquél. Por lo tanto, se explica por qué Hegel, que pone como principio de su filosofía la identidad de lo real y de lo racional, niegue toda función al D. ser y lo considere como un puro fantasma. "A la realidad de lo racional —dice— se opone por una parte la visión de que las ideas y los ideales no sean sino quimeras y la filosofía un sistema de estos fantasmas cerebrales; y por otra, que las ideas y los ideales sean algo tan excelente que no tienen realidad o también que son impotentes para procurársela. Pero la separación entre realidad e idea es especialmente grata al entendimiento, que tiene los sueños de sus abstracciones por algo veraz y está todo henchido de su D. ser, y que también en el campo político predica con gusto, casi como si el mundo hubiese esperado dichos dictámenes para enterarse de cómo debe ser y no es: Y si después fuera como debe ser, ¿dónde iría a parar la presunción de tal D. ser?" (*Enc.*, § 6). Las obras de Hegel contienen a menudo observaciones llenas de ironía y de escarnio acerca del D. ser que no es, acerca de lo ideal que no es real, acerca de la razón que se supone impotente para realizarse en el mundo. La filosofía tiene, según Hegel, la tarea de considerar no lo que es D. ser sino lo que es "real y presente" (*Ibid.*, § 38). Es como la lechuza de Minerva que inicia su vuelo al filo del crepúsculo y por lo tanto llega siempre muy tarde, cuando la realidad ha cumplido su proceso de formación y ya está hecha (*Fil. del derecho*, Pref.). En otras palabras, a la filosofía no corresponde otra tarea que la de reconocer, justificar y exaltar como "racionalidad absoluta", el hecho cumplido. Se trata, en sustancia, de una repulsa de la filosofía para insertarse en la realidad y valer como fuerza modificadora y rectora de la realidad misma. Esta repulsa fue propia de la filosofía romántica que quiso, según la expresión del mismo Hegel, "estar en paz con la realidad" y abdicó del deber que la filosofía de la Ilustración se había impuesto, el de transformar la realidad misma.

La actitud frente al D. ser es, por lo tanto, una piedra de toque de las filosofías contemporáneas, porque revela sus orientaciones, es decir, si siguen la tradición de la Ilustración, o lo que es lo mismo, la clásica y renacentista, o la tradición romántica, que es la helenística y medieval. Pero es necesario advertir que no siempre el papel dominante atribuido a la noción de D. ser es signo del carácter clásico —ilustrado— de una filosofía. La denominada filosofía de los valores del pasado siglo, entre cuyos principales representantes figuran Windelband y Rickert, ha hecho centro de su especulación al D. ser, pero lo ha transformado en una realidad *sui generis*, el *valor* (*véase*) o su conciencia, considerada independiente de sus manifestaciones empíricas y, por lo tanto, ha sido gravemente infiel en sustancia a la noción kantiana del D. ser, en la que decía inspirarse. De manera análoga la interpretación que del D. ser formula Nicolai Hartmann equivale a su negación. Según Hartmann, el D. ser no prescribe otra cosa que la realización de lo que puede y debe realizarse necesariamente en cuanto nada falte a las condiciones de su realización y es, por lo tanto, la misma posibilidad *real* que tiene siempre efectividad, aun en el caso de no aparecer como tal (*Möglichkeit und Wirklichkeit*; trad. esp.: *Posibilidad y efectividad*, México, 1956, F. C. E., p. 282). Por otro lado, la noción del D. ser ha sido convertida en base del *positivismo jurídico* por Hans Kelsen. Dice Kelsen: "El D. ser expresa el sentido específico en el cual el comportamiento humano está determinado por una norma. Todo lo que podemos hacer para describir tal sentido es declarar que difiere del sentido por el cual decimos que un individuo se comporta efectivamente de determinada manera y que algo sucede o existe efectivamente" (*General Theory of Law and State*, 1945, I, 1, C,

a, 5; trad. ital., p. 36). Sin embargo, Kelsen reconoce que la tensión entre norma y existencia no debe pasar de un determinado máximo ni bajar de determinado mínimo, es decir, que la conducta efectiva no debe coincidir por completo ni estar totalmente deformada por la norma que la regula (*Ibid.*, Apéndice, IV, B, c; p. 444). *Véase* NORMA.

Decisión (gr. προαίρεσις; ingl. *decision*; franc. *décision*; alem. *Entscheidung* o *Entschlossenheit*; ital. *decisione*). *1)* Este término corresponde a lo que Aristóteles y los escolásticos denominaban elección, o sea, al momento final de la deliberación, en el cual se determina el compromiso hacia una de las alternativas posibles. Aristóteles definió la elección como una "apetencia deliberada que concierne a las cosas que dependen de nosotros" (*Ét. Nic.*, III, 5, 1113 a 10), y en sentido determinista Spinoza identificó la D. con el deseo o "determinación del cuerpo" que se puede deducir por medio de las leyes del movimiento y de la quietud (*Eth.*, III, 2, scol.). Pero ya sea libre o determinada, la decisión es entendida por los filósofos como el acto de separar las posibilidades del compromiso con una de las alternativas posibles. Por lo tanto, es un acto anticipatorio, que se proyecta y por el cual el futuro se determina de alguna manera. Estos caracteres han sido aclarados por Heidegger, para el cual la D., que él llama *resolución*, es "justa y únicamente el proyectar y determinar, abriendo la posibilidad fáctica del caso". Pero para Heidegger existe una sola D. auténtica y que es la que orienta, no hacia las posibilidades de la existencia cotidiana (que son, en última instancia, *imposibilidades*), sino hacia la posibilidad propia y auténtica de la existencia, o sea hacia la posibilidad de la muerte. Esta D. auténtica no es sino el 'estado de abierto' propio, "el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar ser deudor" o también "la propiedad de la cura misma curada en la cura y posible en cuanto cura" (*Sein und Zeit*, § 60; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). Lo que quiere decir que la D. auténtica coincide con la comprensión de la existencia humana como posibilidad de la muerte, o sea, como imposibilidad. *Véase* EXISTENCIALISMO; POSIBILIDAD.

2) En la lógica contemporánea, un problema de D. es el de hallar un procedimiento efectivo o algoritmo (o sea, un *procedimiento de D.*) en virtud del cual se pueda determinar, respecto a cualquier fórmula de un sistema dado, si esta forma es o no un teorema, lo que quiere decir: si la fórmula misma puede ser probada o no (cf. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, § 15).

Declinación (gr. κλίσις; lat. *clinamen*). La desviación de los átomos de la caída rectilínea, admitida por Epicuro para hacer posible el choque entre los átomos, del cual se generan los cuerpos. Los átomos que, en efecto, se mueven en el vacío con la misma velocidad, nunca se encontrarían sin el *clinamen* (Ep., *Ep. ad Erod.*, 61; Cicer., *De fin.*, I, 6, 18; Lucr., *De rer. nat.*, II, 252). Gassendi, que en el siglo XVI readmitió la física epicúrea, negó la D. de los átomos.

Deducción (gr. συλλογισμός; lat. *deductio*; ingl. *deduction*; franc. *déduction*; alem. *Deduction*; ital. *deduzione*). La relación por la cual una conclusión resulta de una o más premisas. En la historia de la filosofía tal relación ha sido interpretada y fundada de diferentes maneras. De ella se pueden distinguir tres interpretaciones principales: *1)* la que la considera fundada en la *esencia necesaria* o *sustancia* de los objetos a los que se refieren las proposiciones; *2)* la que la considera fundada en la *evidencia sensible* que tales objetos representan; *3)* la que le niega un fundamento único y la considera confiada a reglas sobre cuyo uso se puede establecer un acuerdo. La interpretación tradicional de la D. como "derivación de lo particular del universal" o como "un razonamiento que va de lo universal a lo particular", etc., se refiere solamente a la primera de estas interpretaciones y, por lo tanto, es muy restringida y no abarca todas las alternativas a que ha dado origen la noción.

1) La definición aristotélica de silogismo coincide con la general de deducción. Dice Aristóteles: "El silogismo es

un razonamiento en el cual, puestas algunas cosas, otra las sigue necesariamente por lo mismo que aquellas son. Diciendo 'por lo mismo que aquellas son', quiso decir que de ellas se deduce algo y, por otra parte, al decir 'de ellas se deduce algo, quiero decir que no es necesario agregar nada exterior para que la D. siga necesariamente" (*An. pr.*, I, 1, 24 b 17 *ss.*). Definido en estos términos, el silogismo no es otra cosa que la deducción de una proposición a partir de otra y, por lo tanto, tiene la significación muy general que aun hoy se atribuye a la palabra deducción. Pero Aristóteles agrega que el silogismo perfecto es la D. perfecta, es decir, aquella en la cual las premisas contienen todo lo necesario a la D. de la conclusión (*Ibid.*, § 24 b 23). Aristóteles distingue por un lado entre la D. y la demostración, y por otro lado, entre la D. y la inducción. Se distingue de la *demostración,* porque la demostración es una D. particular (*Ibid.*, § 25 b 26) y precisamente la que tiene "premisas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas que la conclusión, anteriores a ella y causa de ella" (*An. post.*, I, 2, 71 b 18 *ss.*). Y se distingue de la *inducción,* porque ésta está en oposición con ella por su estructura esquemática (*An. pr.*, II, 23, 68 b 30 *ss.*). Como fundamento de la relación entre las premisas y la conclusión, se halla la relación entre los seis términos del silogismo, que Aristóteles expresa con el verbo ὑπάρχειν *inesse* = inherir) cuyo significado es explícito en Aristóteles, al determinar el modo por el cual se pueden formular silogismos y se puede adquirir "la capacidad de producirlos". A este propósito, dice que es necesario, en primer lugar, considerar al mismo objeto como tal y su característica y definición propias, y después las nociones que se deducen del objeto, aquellas por las que se logra el objeto y por fin las que el objeto excluye. En otros términos, es necesario mirar a la *esencia* o *sustancia* del objeto que es precisamente la expresada por la definición, y a todo lo que ella implica o a todo aquello en lo que está implícita. Esto también ha sido expresado por Aristóteles, al decir que es necesario mirar a la *totalidad* de la cosa, no a la parte, no a lo que surge "de algún hombre", por ejemplo, sino a lo que resulta "de todo hombre", o sea, por la esencia o sustancia "hombre", como resulta de la definición. Y por esto es por lo que Aristóteles introduce la limitación importante de que el silogismo tenga premisas universales (*Ibid.*, I, 27, 43 b 14). La estructura sustancial de la realidad, tal como es aclarada en la metafísica es, por lo tanto, el fundamento de la teoría aristotélica de la D. Las características fundamentales de la teoría deductiva aristotélica son, en efecto, las siguientes: *a)* la multiplicidad de las premisas, resultante de la función indispensable del término medio; *b)* la universalidad de las premisas. Ambas características son el fundamento sustancial de la relación deductiva. En efecto: *1)* el término medio es indispensable porque la atribución de un predicado a una cosa puede sólo hacerse con referencia a la sustancia de la cosa misma y sólo en virtud de esta referencia puede ser determinada la cualidad (afirmación o negación), la cantidad (universal o particular) y la modalidad (esencial o accidental) de la atribución deducida; *2)* la universalidad de las premisas se deduce del hecho de que deben referirse al objeto en su totalidad, o sea a la sustancia o esencia necesaria del objeto mismo. Esta teoría de la D. dominó en la filosofía y en la lógica antigua, medieval y moderna (excepto por algunos reflejos de la concepción estoica, a que apuntaremos más adelante) y dado que identifica la D. con el silogismo, puede ser examinada bajo este último término.

2) Se puede presumir que al decaer los presupuestos sustanciales que Aristóteles había tomado como fundamento de una teoría de la D. fueran decayendo también las características de la teoría aristotélica, o sea la multiplicidad de las premisas y la universalidad de las mismas. Y esto es precisamente lo que ocurre en la lógica de los estoicos, quienes, a diferencia de Aristóteles, son sensistas. Los estoicos dividían los razonamientos en demostrativos o apodícticos, que concluyen en alguna cosa nueva, e indemostrativos o anapodícticos (*véase* ANAPODÍCTICO) que no concluyen en nada nuevo. Pero estos últimos preponderan porque "no tienen necesidad de demostración para ser ha-

llados, aunque ellos mismos son demostrativos en cuanto concluyen también los demás razonamientos" (Sexto E., *Hip. Pirr.*, II, 140, 156; *Adv. dogm.*, II, 224 *ss.*). Ahora bien, en los razonamientos anapodícticos (del tipo "Si es de día, hay luz. Es de día, luego hay luz"), la relación que constituye la premisa, "Si es de día hay luz" es por sí misma clara y no tiene necesidad de demostración; y es clara, se entiende que según el criterio estoico, por la presencia del *hecho* que expresa a los sentidos o, por lo menos, por su posible presencia. El fundamento de la relación deductiva, por lo tanto, ha cambiado en esta teoría; no es ya, como para Aristóteles, la estructura sustancial de los objetos, sino el hecho sensible o sensiblemente verificable, esto es, la evidencia de la representación cataléptica (Dióg. L., VII, 45). Por lo tanto, en la teoría estoica no hay rastro de las características que hacen de la teoría aristotélica de la D. una teoría del silogismo, o sea de la necesaria multiplicidad de las premisas y de su universalidad. El haber tomado los estoicos los razonamientos apodícticos como fundamentales y el haberlos considerado reconducibles a razonamientos demostrativos, significa que pusieron explícitamente el dato sensible como fundamento de su teoría de la D. El punto de vista del *hecho* ha sustituido aquí al punto de vista ontológico de la teoría aristotélica. Pero, no obstante lo irreconciliable de estos dos puntos de vista, el estoico no nos ha llegado en toda su pureza y en cambio ha sido confundido y conjugado con el aristotélico. En efecto, los peripatéticos (Teofrasto, Eudemo) acogieron eclécticamente la doctrina estoica de la D., colocándola junto a la aristotélica y, de tal manera hablaron, en forma paralela, de "silogismo categórico" y de "silogismo hipotético", bajo cuya denominación, desconocida por Aristóteles, comprendieron a los silogismos fundados en los razonamientos anapodícticos de los estoicos. Boecio, que nos da estas noticias (*De syllogismus hypotecticis*, I, P. L., 64°, col. 831) ha trasmitido en la misma forma, o sea paralelamente, y sobre el mismo plano, las dos doctrinas dispares. En la edad moderna, Locke, en forma análoga, fundó la D. en la relación de acuerdo o de desacuerdo entre las ideas, relación inmediatamente percibida en la experiencia: "Inferir —dice— no es otra cosa sino sacar una proposición como verdadera en virtud de otra proposición establecida antes como verdadera, es decir, consiste en ver o en suponer esa conexión de las dos ideas de la preposición inferida" (*Essay*, IV, 17, 4). También Stuart Mill interpretó la D. como la aplicación a casos particulares de reglas generales obtenidas por el camino de la inducción. Y por lo tanto admitió la posibilidad de que se pueda razonar aun sin el uso de proposiciones generales (*Logic*, II, 3, 5 *ss.*).

3) La tercera fase o, si se prefiere, la tercera alternativa que se ha presentado históricamente en la teoría de la D., es la convencionalista, aportada por la lógica contemporánea. Según esta última alternativa, las reglas de la D. no están fundadas ni en la sustancia de los objetos a los que hace referencia la D., ni en la evidencia sensible de tales objetos, ya que son elegidas arbitrariamente aun cuando lo sean de manera oportuna. Éste es el punto de vista introducido por Carnap en la obra *La estructura lógica del mundo* (1928). Esta tesis admite "la posibilidad de una libre elección de las reglas de D." y, por lo tanto, el carácter convencional de toda la lógica. Dice Carnap: "La lógica, o sea las reglas de la D. (en nuestra terminología, las reglas sintácticas de transformación), se pueden elegir arbitrariamente, son, pues, convencionales cuando son tomadas como base para la construcción del sistema lingüístico y cuando la interpretación del sistema es impuesta en un segundo tiempo" (*Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, § 12); es evidente que desde este punto de vista la relación en virtud de la cual una proposición *resulta* de otra, no es dada de una vez por todas, pero puede ser determinada en forma variada, mediante reglas o convenciones oportunas. A este respecto Carnap ha distinguido dos modos diferentes de D.: la *derivación*, que es más restringida, y la *consecuencialidad*, que es más extensa. La derivación es una serie finita de enunciados, en la cual cada paso es definido, pero no es definida la relación "derivable", que se define por la totalidad de la cadena de las deriva-

ciones. En una serie de consecuencias, también cada paso de la serie (o sea la relación "consecuencia directa") es indefinida. La derivación es la relación de D. usada en la lógica y corresponde a lo que se entiende por lo común cuando se dice "este enunciado se deduce de aquél" (*The Logical Syntax of Language*, § 14).

Las diferentes formas de *implicación* (*véase*) reconocidas por la lógica contemporánea, pueden ser consideradas como otros muchos modos posibles de la relación de deductibilidad. Algunos lógicos restringen actualmente la relación de deductibilidad a cierto tipo de implicación y, precisamente, a la "estrecha" o semántica; así lo hace Lewis, por ejemplo (*Knowledge and Valuation*, 1946, p. 212). Otros, en cambio, creen que para establecer la deductibilidad basta la implicación material, cuyo concepto fue aclarado en los *Principia mathematica*; así lo hace Russell (*Intr. to Mathematical Phil.*, cap. XIV; trad. ital., p. 173). En realidad, todo y cualquier tipo de implicación puede ser considerado como relación deductiva, a menos que explícitamente no se tome como fundamento de la D. la sustancia de la cosa o su evidencia sensible, según la 1ª o la 2ª de las alternativas consideradas. Desde el punto de vista de la convencionalidad de la lógica, el concepto de D. no puede sufrir restricciones y, por lo tanto, debe ser extendido a todas las formas que puedan ser tomadas por la relación de derivación o de consecuencia de una proposición a partir de otra proposición.

Deducción trascendental (ingl. *transcendental deduction*; franc. *déduction transcendentale*; alem. *transzendentale Deduction*; ital. *deduzione trascendentale*). Kant tomó el término D. del lenguaje jurídico, en el cual significa la demostración de la *legitimidad* de la pretensión que se adelanta. En este sentido habló de la "D. de la división de un sistema" como "prueba de su cumplimiento y de su continuidad" (*Met. der Sitten*, I, intr., § III, nota). De análoga manera, para justificar el uso de los conceptos puros o categorías, Kant creyó indispensable una D. (que precisamente por referirse a conceptos puros denominó *trascendental* [*véase*]), que tuviera como finalidad demostrar "el modo en que los conceptos *a priori* se pueden referir a objetos" y que, por lo tanto, se distinguiera de la "D. empírica", la cual demuestra "de qué manera es adquirido un concepto por medio de la experiencia y de la reflexión sobre ella". Así, la D. empírica se refiere a la posesión de hecho de un concepto, la D. trascendental a su uso legítimo (*Crít. R. Pura*, § 13). La D. trascendental consiste en demostrar cómo los objetos de la experiencia no serían tales, esto es, no serían dados como objetos a la experiencia si no fueran pensados según las categorías y que el acto o la función por la cual pueden ser originariamente pensados en las categorías es el "yo pienso" o *apercepción pura* (*véase*). Fichte extendió la exigencia de una justificación así entendida a todas las proposiciones de la filosofía. "Todo lo demostrable debe ser demostrado, todas las proposiciones deben ser deducidas, excepto el primero y supremo principio fundamental que es el Yo = Yo (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 7). Hegel atribuía a Fichte el mérito de esta exigencia: "A la filosofía fichteana corresponde el profundo mérito de haber advertido que las determinaciones del pensamiento deben mostrarse en su necesidad; y que son esencialmente deducibles" (*Enc.*, § 42). En este sentido, la D. es la demostración de la necesidad de una determinación y toda la doctrina de Hegel está organizada conforme con esta exigencia.

Deductivo (ingl. *deductive*; franc. *déductif*; alem. *deductiv*; ital. *deduttivo*). **Sistema D.:** Se indica actualmente con este nombre un discurso que se inicia con un pequeño número de reglas tomadas como premisas y que puede regir toda proposición deducida de dicha premisa y de conformidad con las reglas que ellas prescriben (*véase* AXIOMÁTICA; CONVENCIONALISMO). **Método D.:** se aplica hoy este término al método que consiste en buscar la confirmación de una hipótesis por comprobación de las consecuencias previsibles de la hipótesis misma. Reichenbach ha demostrado el carácter complejo de este método y su irreductibilidad a la verdadera y propia deducción. Admitir que exista una relación D. entre una hipótesis y los datos

observados, significaría admitir que la implicación $a \supset b$ nos autoriza a considerar *a* como probable, cuando es dado *b* (*Theory of Probability*, 1949, § 84).

Definición (gr. ὅρος, ὁρισμός; lat. *definitio*; ingl. *definition*; franc. *définition*; alem. *Definition*; ital. *definizione*). La declaración de la esencia. Pueden distinguirse diferentes conceptos de D. conforme con los diversos conceptos de *esencia* (*véase*), esto es: *1)* el concepto de D. como declaración de la esencia sustancial; *2)* el concepto de D. como declaración de la esencia nominal; *3)* el concepto de D. como declaración de la esencia-significado.

1) La doctrina aristotélica de la D. concierne a la esencia sustancial. Aristóteles afirma explícitamente que la D. concierne a la esencia y a la sustancia (*An. Post.*, II, 3, 90 b 30). Y los diferentes significados de la D. que enumera se refieren en su totalidad a la esencia sustancial. "La D. puede ser, en primer lugar, la declaración no demostrable de la esencia; en un segundo sentido, puede ser la deducción de la esencia y diferir de la demostración solamente por la disposición de las palabras; en un tercer sentido, puede ser la conclusión de la demostración de la esencia" (*Ibid.*, II, 10, 94 a 11). En el primer significado, la D. se refiere a objetos que son sustancias (al hombre, por ejemplo); en el segundo y el tercer caso se refiere a objetos que no son sustancias, sino hechos (al trueno, por ejemplo), de los que enunciar la esencia significa decir la causa (*Ibid.*, 94 a 1 *ss.*). En todos los casos, la D. declara la esencia sustancial de su objeto; dice Aristóteles: "La esencia sustancial pertenece a las cosas de las que hay definición. Y no hay D. cuando hay un término que se refiere a cualquier cosa; en este caso todas las palabras serían definiciones, porque las palabras indican algo y también 'Ilíada' sería una definición. Pero hay D. solamente cuando el término significa algo primario, lo que ocurre cuando se habla de cosas que no pueden ser predicados de otras cosas" (*Met.*, VII, 4, 1030 a 6). Ésta es la D. constituida por el género próximo y por la diferencia específica, entendiéndose por género próximo el predicado esencial común a cosas que difieren de especie (por ejemplo, el predicado animal, común a todas las especies animales) y por diferencia todo lo que distingue una especie de otra (*Tóp.*, I, 8, 103 b 15).

El concepto de Aristóteles sigue siendo el clásico de la D., y está relacionado sistemáticamente con el de la esencia sustancial y con el ser como necesidad. Spinoza no hacía más que expresarlo con otras palabras al decir: "La verdadera D. de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida" (*Et.*, I, 8, scol. II). A partir de Aristóteles y por influencia de la lógica estoica, el concepto de D. resulta mucho más extenso y elástico; así Boecio podía enumerar perfectamente catorce especies de D. (*véase infra*). La D. sustancial continuó, sin embargo, siendo considerada como la única verdadera y auténtica, como le parecía a Boecio mismo (*De Deffinitione*, en *P. L.*, 64º, col. 898). Éste fue el primer punto de vista compartido por todos los escolásticos y también por los nominalistas o terministas que insistían, no obstante, en la importancia de la definición nominal. Occam decía: "La D. tiene dos significados, ya que una es la D. que expresa qué es el objeto (*quid rei*) y la otra es la D. que expresa qué es el nombre (*quid nominis*). La D. que expresa lo que es el objeto se puede tomar en dos sentidos: en sentido amplio y en tal caso comprende la D. verdadera y propia y la D. descriptiva, o en sentido restringido, y en tal caso es un discurso breve que expresa toda la naturaleza de la cosa y no contiene nada que sea extrínseco a la cosa misma (*Summa Log.*, I, 26). Por otro lado, la D. que expresa lo que es el nombre es "un discurso que declara explícitamente a qué cosa se hace referencia implícitamente con un enunciado" (*Ibid.*, I, 26). Occam explícitamente saca a las D. reales fuera de la lógica porque "el lógico no trata de cosas que no sean signos" (*Ibid.*, I, 26), pero no niega la legitimidad de tales D. fuera de la lógica. Por otra parte, le parece "fraudulento" (*trufaticum*) admitir que de un mismo objeto, por ejemplo, del hombre, haya una D. lógica, una D. natural, una D. metafísica. "El lógico, que no trata del hombre porque no trata de las cosas que no son signos, no tiene

por qué definir al hombre, sino que solamente ha de enseñar de qué manera deben definirlo las otras ciencias que tratan del hombre. Por lo tanto, el lógico no debe asignar ninguna D. del hombre, sino por vía de ejemplo, y en tal caso la D. que se ponga como ejemplo debe ser natural o metafísica" (*Ibid.*, I, 26). Este punto de vista fue seguido por la lógica posterior. Jungius distinguía tres especies de D., la nominal, la esencial y la científica, que corresponden a los tres significados del término establecidos por Aristóteles (*Logica*, 1638, IV, II, 6-8; II, 15). Leibniz reivindicaba, en contra de Locke, la distinción entre D. nominal y D. real, diciendo que "la esencia del oro es lo que lo constituye y lo que le da sus cualidades sensibles, que lo hacen reconocer y que forman su definición nominal, mientras que nosotros tendríamos la D. real y causal si pudiéramos explicar su estructura o constitución íntima" (*Nouv. Ess.*, III, 3, 19). Pero antes (en un ensayo de 1684) había distinguido entre "D. nominales, que contienen solamente las notas para discernir una cosa de las demás, y D. reales, por las cuales consta que la cosa es posible" (*Op.*, ed. Erdmann, p. 80). Y de esta determinación se valió Wolff para decir que "la D. de la que no resulta que la cosa definida sea posible se denomina nominal, y de la que resulta que la cosa definida sea posible se dice real" (*Log.*, § 191); para dividir las D. nominales en esenciales y accidentales adaptaba a su manera, según lo declara explícitamente, las nociones escolásticas (*Ibid.*, § 192). A su vez, Kant entendía por definir "la exposición originaria del concepto explícito de una cosa dentro de sus límites"; por *explícito*, la claridad y suficiencia de las notas; por *límites*, la precisión y por *originaria*, el carácter primitivo de la determinación, que no debe tener necesidad de una demostración (*Crít. R. Pura*, Doctrina del método, I, secc. I, § 1).

2) La posibilidad de la D. nominal fue admitida por Aristóteles, como camino subordinado y preparatorio hacia la D. real: "Y ya que la D. es la declaración de la esencia, existirá también la declaración de lo que el nombre significa u otra declaración nominal, por ejemplo, lo que significa el nombre triángulo" (*An. Post.*, II, 10, 93 b 28). La distinción entre D. real y D. nominal no interesaba a la lógica estoica, que no asignaba a la D. el deber de declarar la esencia sustancial; no se encuentra, por lo tanto, en los autores que toman sus materiales con preferencia del estoicismo, como Cicerón (*Top.*, 5, 26 *ss.*) y Boecio (*De Deffinitione, P. L.* 64º, col. 901-02). También prescinde de ella Pedro Hispano. Los lógicos nominalistas medievales se valen de ella porque les proporciona el modo de definir el objeto específico de la lógica como esencia de los signos (*véanse* los fragmentos de Occam expuestos más arriba).

Pero una teoría verdadera y propia de la D. como declaración de la esencia nominal sólo se elaboró cuando se empezó a considerar la esencia nominal como la única esencia posible y, por lo tanto, su D. como la única posible. En este sentido, decía Hobbes: "La D. no puede ser otra cosa que la explicación de un nombre mediante un discurso." Cuando el nombre se refiere a un concepto compuesto, la D. es la resolución del nombre en sus partes más generales, de modo que se puede decir que la D. es "la proposición cuyo predicado es resolutivo del sujeto, donde la cosa es posible; y, donde no es posible, ejemplificativo" (*De Corp.*, 6, § 14). De la misma manera, Locke dice que "una D. no es sino el mostrar el sentido de una palabra por otros varios términos que no sean sinónimos" (*Essay*, III, 4, 6) y cree que el mejor modo de hacer una D. es "si se enumeran aquellas ideas simples que se hallan combinadas en la significación del término definido" (*Ibid.*, III, 3, 10). Dentro de esta tradición, Stuart Mill afirmaba que la D. "es una proposición declarativa del significado de una palabra" (*Logic.*, I, 8, 1); pueden hallarse expresiones similares en filósofos y lógicos, aun en los recientes, expresiones que no admiten la doctrina de la sustancia y se inclinan hacia un punto de vista nominalista. Sin embargo, en la mayoría de las ocasiones, la teoría de la D. nominal se apoya en el presupuesto de que no puede existir más que una sola D. para un nombre, y este presupuesto distingue a la teoría en cuestión de la que hemos denominado teoría de la esencia-significado.

3) Se puede decir que esta última teoría fue propuesta por los estoicos. En efecto, Crisipo afirmaba que la D. es una respuesta (ἀπόδοσις, Diog. L., VII, 1, 60), entendiendo con ello que cualquier respuesta que se dé a la pregunta "*¿qué es?*" puede ser tomada como D. de la cosa. Es probable que a partir de esta noción extremadamente generalizada de la D. se hayan comenzado a distinguir numerosas especies de D., tal como lo hiciera Cicerón (*Top.*, 5, 26 *ss.*) y, siguiendo sus huellas, Boecio. Este último enumeró quince especies de D., dando primacía, según se ha dicho, a la primera especie, que es la D. sustancial. Las otras catorce especies son las siguientes: *1)* la D. *nocional*, que da una determinada concepción del objeto, diciendo, por ejemplo, lo que hace el objeto más que lo que el objeto es; *2)* la D. *cualitativa*, que se sirve de una cualidad del objeto; *3)* la D. *descriptiva*, que se hace con los caracteres que ilustran la naturaleza de una cosa y que es propia del orador; *4)* la D. *verbal*, que consiste en aclarar una palabra con otra palabra; *5)* la D. *por diferencia*, que consiste en aclarar la diferencia entre dos objetos, por ejemplo, entre el rey y el tirano; *6)* la D. *por metáfora*, por ejemplo, al decir que la juventud es la flor de la edad; *7)* la D. *por privación del contrario*, por ejemplo, cuando se dice que el bien es lo que no es el mal; *8)* la D. por *hipotíposis*, que es la D. fantástica; *9)* la D. *por comparación a un tipo*, como cuando se dice que el animal es como el hombre; *10)* la D. *por falta de la plenitud en el mismo género*, como cuando se dice que el plano es aquello a lo que le falta la profundidad; *11)* la D. *laudatoria*; *12)* la D. *por analogía*, por ejemplo, "el hombre es un microcosmos"; *13)* la D. *relativa*, por ejemplo, "padre es quien tiene un hijo"; *14)* la D. *causal*, por ejemplo, "el día es el sol sobre la tierra" (*De Deffinitione, P. L.*, 54º, col. 901-07). La disparidad de estas notas de Boecio es tal, que cualquier respuesta a la pregunta: *¿qué es?* puede ser tomada como definición.

Desde este punto de vista, el concepto moderno, según el cual D. es la declaración del *significado* de un término, o sea del *uso que del término se puede hacer en un determinado campo de investigación*, es herencia de la teoría estoica de la D. Y desde este punto de vista, asimismo, no existe una esencia preponderante del término (ni nominal ni real), sino posibilidades diferentes para definirlo con distintos fines y todas estas posibilidades pueden ser declaradas esenciales con referencia a sus fines aun cuando lo sean en grados diferentes. Y también desde este punto de vista, puede ser considerada D. toda restricción o limitación del uso de un término en un contexto determinado. La D. supone el contexto en cada caso, esto es, según ha dicho M. Black, un conjunto de *presupuestos* que constituyan un *preámbulo* de la D.; de tal manera su forma es: "Cada vez que las condiciones sean así, el término *t* será usado así" (cf. M. Black, *Problems of Analysis*, 1954, p. 34). La D. podrá tener carácter diferente, según la naturaleza del preámbulo. Si el preámbulo hace referencia a lenguajes artificiales (como los de la lógica y los de la matemática) la D. será simplemente una convención (propuesta o aceptada) acerca del uso de la palabra en tal lenguaje (D. *estipulativa*). Si el preámbulo hace referencia a lenguajes no artificiales o solamente en parte artificiales (como son el lenguaje común y los lenguajes de las ciencias empíricas) la D. será la declaración del uso corriente del término en cuestión (D. *lexicológica*), o la propuesta o aceptación de una oportuna modificación de este uso (*redefinición*) (cf. R. Robinson, *Definition*, 1954). A este tercera especie de D. pertenecen las D. de los términos contenidos en el presente diccionario, que utilizan, simplifican o rectifican los usos que de un término se han hecho en la lengua filosófica o científica, como también en el lenguaje común.

Deidad (lat. *deitas*; ingl. *deity*; franc. *déité*; alem. *Gottheit*; ital. *deità*). En general, la esencia o naturaleza divina. En este sentido utilizaron la palabra San Agustín (*De Trin.* IV, 20) y Santo Tomás (*S. Th.*, I, q. 39, a. 5, ad. 6º). Pero en el siglo XII, Gilberto de la Porrée identificó a Dios con la D., distinguiendo de la D. misma, que sería la forma o la esencia común, a las tres personas de la Trinidad. Esta doctrina, que era una especie de triteísmo, ya que esta-

blecía entre las tres personas divinas y la D. la misma relación que hay entre los individuos humanos y la humanidad, fue condenada en el Concilio de París (1147) y en el de Reims (1148), por obra de San Bernardo. A partir de entonces los escolásticos evitaron el término *deitas* (que se encuentra muy raramente), usando simplemente el de *Deus*.

Deificación (gr. θεώσις; lat. *deificatio*; ingl. *deification*; franc. *déification*; alem. *Vergöttung*; ital. *deificazione*). La identificación del hombre con Dios como término y cumplimiento de la ascensión mística. El término se encuentra en Dionisio el Areopagita (*De eccl. hyer.*, 2) y fue adoptado por Scoto Erígena (*De div. nat.*, V, 31) y por la mística medieval. San Bernardo de Clairvaux (Claraval) dice, a propósito del éxtasis o *excessus mentis* en el cual Dios desciende al alma humana y el alma humana se une a Él: "¿De qué manera podrá estar Dios en todas las cosas si en el hombre queda algo de humano? Quedará, por cierto, la sustancia, pero en otra forma, con otra gloria, con otra potencia... Esto significa deificarse" (*De dil. Deo*, 11, 28). Y Nicolás de Cusa: "La eliminación de toda alteridad y diversidad, la resolución de todas las cosas en la Unidad, que es también la transfusión de la Unidad a todas las cosas, esto es la misma *theosis*" (*De filicatione Dei*, 67, 1).

Deísmo (ingl. *deism*; franc. *déisme*; alem. *Deismus*; ital. *deismo*). La doctrina de una religión natural o *racional*, fundada en la manifestación natural que la divinidad hace de sí misma a la razón del hombre, y no en una revelación histórica. El D. es un aspecto de la *Ilustración* (*véase*) de la que es parte integrante. Pero las disputas en torno al D. fueron iniciadas por los denominados platónicos de Cambridge y, especialmente, por Herbert de Cherbury en su obra *De Veritate* (1624). Entre los otros teístas ingleses deben recordarse los nombres de John Toland, Mathew Tindal, Anthony Collins, Anthony Shaftesbury. La obra principal del D. inglés fue *Christianity not Mysterius* (1696) de John Toland (1670-1722). El D. se difundió fuera de Inglaterra, como elemento de la Ilustración; deístas son casi todos los iluministas franceses, alemanes e italianos. Pero no todos adoptan la palabra D. para designar sus creencias religiosas. Voltaire, por ejemplo, usa la palabra "teísmo" (*Dictionnaire philosophique*, 1764, art. *Athée, Théiste*). La distinción fue claramente establecida sólo por Kant. Las tesis fundamentales del D. pueden ser recapituladas así: *1)* la religión no contiene y no puede contener nada de irracional (tomando como criterio de racionalidad la razón lockiana más que la cartesiana); *2)* por lo tanto, la verdad de la religión se revela a la razón misma, resultando superflua la revelación histórica; *3)* las creencias de la religión natural son, por el hecho de ser racionales, pocas y simples: existencia de Dios, creación y gobierno divino del mundo, castigo del mal y premio del bien en una vida futura.

Debe señalarse, no obstante, que, con referencia al mismo concepto de Dios, no todos los deístas estuvieron de acuerdo. En efecto, mientras los deístas ingleses atribuyen a Dios no solamente el gobierno del mundo físico (la garantía del orden del mundo), sino también el del mundo moral, los deístas franceses, comenzando por Voltaire, niegan que Dios se ocupe del hombre y le atribuyen la más radical indiferencia en relación con su destino (*Traité de métaphysique*, 9). Sin embargo, la "religión natural" de Rousseau es una forma de D. más cercana a la inglesa, porque reconoce a Dios también la tarea de garantizar el orden moral del mundo. En todo caso, lo propio del D. en relación con el *teísmo* (*véase*), es precisamente la negación de la revelación y la reducción del concepto de Dios a las características que la simple razón pueda atribuirle. Ésta es la distinción establecida entre D. y teísmo por Kant (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, capítulo III, secc. VII). *Véase* DIOS.

Deliberación (gr. βούλευσις; lat. *consilium*; ingl. *deliberation*; franc. *délibération*; alem. *Ueberlegung*; ital. *deliberazione*). La consideración de las alternativas posibles que una determinada situación ofrece a la elección. A esto se refiere Aristóteles al hablar de los *límites* de la D. y al excluir de su ámbito no solamente lo *necesario* (que

no puede no ser), sino también el *fin.* En efecto, observa Aristóteles, el médico no se pregunta si se propone o no curar al enfermo, ni el orador se pregunta si se propone o no persuadir o el hombre político si se propone instituir una buena legislación. Más bien, una vez puesto el fin, se examina cómo y por cuáles caminos se puede obtener; y sobre estas vías o medios, por consiguiente, versará la deliberación. La D. se concluye y culmina en la elección. El objeto de una y otra es idéntico, excepto que el objeto de la elección está ya definido por el proceso deliberativo en el cual la elección está en primer plano (*Ét. Nic.*, III, 3, 1112 a 21 *ss.*). Estas determinaciones aristotélicas siguen siendo clásicas y desde hace siglos se vienen repitiendo con pocas variantes.

Demagogia, *véase* GOBIERNO, FORMAS DE.

Demiurgo (gr. δέμιουργος; lat. *demiurgus*; ingl. *demiurge*; franc. *démiurge*; alem. *Demiurg*; ital. *demiurgo*). El artífice del mundo. La palabra tiene su origen en el *Timeo* de Platón, en el que se invoca como causa creadora del mundo a una divinidad artesana que crea el mundo a semejanza de la realidad ideal y utilizando una materia informe y resistente que Platón denomina "la madre del mundo" (*Tim.*, 51 a). La obra creadora del D. (análogamente a la de un artífice humano) no reviste los principios constitutivos de la naturaleza misma, pero los presupone; tales principios son: *1)* las formas ideales eternas; *2)* la materia con su necesidad; *3)* el espacio, que no admite generación ni destrucción y que es la sede de todo lo que se genera (*Ibid.*, 52 b). El D. es, además, para Platón, el creador de las otras divinidades que tuvieron la tarea de generar a los seres vivientes (*Ibid.*, 41 c). La noción de D. reaparece después varias veces en la historia de la filosofía. En el siglo I, Numenio de Apamea distinguió entre el D. y la Inteligencia, considerada como un segundo dios que obra sobre la materia y forma del mundo. El mundo sería el tercer dios (Euseb., *Praep. Ev.*, XVI, 5). En el siglo II fue adoptada de nuevo por los gnósticos: Valentino consideró al D. como último de los eones o divinidades emanadas y precisamente como un "Dios o padre, imagen y profeta del verdadero Dios" (Clemente, *Strom.*, IV, 13, 89). En la edad moderna la concepción del D. ha reaparecido en Stuart Mill, quien considera que la potencia divina está limitada por la calidad del material adoptado, por la sustancia o las fuerzas de que se compone el Universo y por la incapacidad de realizar del mejor modo los fines establecidos. La limitación del creador es confirmada por la falta de justicia en la naturaleza y por la imperfecta realización de la justicia misma en el mundo humano (*Three Essays on Religion*, 3ª ed., 1885, p. 194).

Democracia, *véase* GOBIERNO, FORMAS DE.

Demoniaco (lat. *daemoniacus*; ingl. *demoniac*; franc. *démoniaque*; alem. *teuflisch*; ital. *demoniaco*). En el uso corriente este adjetivo se refiere exclusivamente a los demonios malos y significa, por lo tanto, lo mismo que diabólico. Lo diabólico está caracterizado, según Kant, por la maldad, o sea por la intención de aceptar como motivo de las propias acciones el mal en cuanto mal (*Religion*, I, 3). En cuanto al diablo mismo, Kant ve en él a la personificación de una enseñanza moral puesta así al alcance de todos, o sea, de la enseñanza de que sólo hay salvación para los hombres en la aceptación de los principios morales y que a tal aceptación se opone, no ya la sensualidad, acusada a menudo de ello, sino una determinada perversidad o falsedad simbolizada precisamente por la astucia de Satanás, por el cual el mal ha entrado en el mundo (*Ibid.*, II, 2).

Demonio (gr. δαίμων; lat. *demones*; ingl. *demon*; franc. *démon*; alem. *Dämon*; ital. *demone*). En general, un ser divino no supremo, y al que habitualmente se atribuye la función de mediación. Sócrates reconocía, en la voz que le llamaba al deber y le decía lo que debía o no debía hacer, "un algo de divino" (δαιμώνιον τι., *Ap.*, 31 D), expresión que significa simplemente el carácter divino o trascendente de la llamada. Más tarde se dio frecuentemente el nombre de D. a las divinidades inferiores o subordinadas, que a menudo los filó-

sofos identificaron con las de la religión tradicional. Ya Platón había admitido tales divinidades creadas por el Demiurgo (*Tim.*, 41 a). Los estoicos hicieron lo mismo (Diόg. L., VII, 147). Plotino dice que un D. es una "imagen de Dios" (*Enn.*, VI, 7, 6) y que los D. tienen un segundo rango, inmediatamente después de los dioses, en tanto que después de ellos vienen los hombres y los animales (*Ibid.*, III, 2, 11). El neoplatonismo siriaco, lo mismo que Plutarco, multiplica a los D., considerándolos como emanaciones de la divinidad suprema, aunque emanaciones más o menos remotas. El cristianismo adoptó a su modo la doctrina de los D., denominando ángeles a los D. buenos y reservando el nombre de D. a los ángeles malos. Así lo hizo Orígenes, y más tarde la obra del seudo-Dionisio Areopagita, *Sobre la jerarquía celeste*, puso las bases de la angelología y demonología medievales, ilustradas por la *Divina comedia* de Dante. *Véase* ÁNGELES.

Demostración (ingl. *demonstration*; franc. *démonstration*; alem. *Demonstration*; ital. *dimostrazione*). El término y el concepto de D. (ἀπόδειξις, lat. *demonstratio*) fueron introducidos en la lógica por Aristóteles (*Tóp.*, I, 100 a 27; *Anal. Post.*, I, 2 y *passim*) que llama así al silogismo que deduce una conclusión a partir de principios primeros y verdaderos y de otras proposiciones deducidas por silogismo a partir de principios primeros y evidentes. Su estructura formal es la del silogismo, pero se distingue del silogismo dialéctico porque, como dirían los lógicos medievales, *facit scire*, es demostrativa de la esencia de las cosas a través del conocimiento de sus "causas". Éste es el concepto de D. que en lo sustancial ha pasado a la filosofía moderna, pero mientras por la parte gnoseológica se han acentuado los caracteres de *necesidad* y *evidencia intuitiva* de la D. (Descartes, Kant), por la parte lógica se ha puesto en evidencia el carácter de *deducción* formal de premisas (Descartes, Leibniz) que distingue la D. (cuyo tipo o ideal es siempre el de la D. matemática) de otros géneros de prueba. En la lógica contemporánea el término D. no es muy usado; por lo general, designa una secuencia de enunciados tales que cada uno de ellos es un enunciado primitivo o bien es directamente derivable de uno o más enunciados que lo preceden en la secuencia (Carnap, *Logical Syntax of Language*, § 10). G. P.

Denominación (lat. *dénominatio*; ingl. *denomination*; franc. *dénomination*; alem. *Benennung*; ital. *denominazione*). En relación a los denominativos o *parónimos* (*véase*) que Aristóteles distingue de los *equívocos* y de los *unívocos* (*véanse*), los nominalistas del siglo XIV adoptaron este término para indicar la función de las "segundas intenciones", o sea de los conceptos lógicos (como "concepto", "categoría", etc.) que no se refieren a cosas, sino que sirven solamente para denominar a las cosas mismas. Dice Pedro Aureolo: "La lógica, que considera las intenciones segundas, trata de las intelecciones, no en cuanto cosas verdaderas sino en cuanto similitudes que denominan a las cosas mismas" (*In Sent.*, I, d. 23, a. 1). En este sentido, las intenciones segundas son objetos sólo "denominativamente", del mismo modo que se puede llamar "César" a un retrato de César. La *Lógica de Port Royal* usó la expresión "modos externos" o "D. externa" para indicar los modos de la sustancia que no están en la sustancia misma, sino que derivan de la acción de otra cosa, como, por ejemplo, el ser amado, visto, deseado, etc. (Arnauld, *Logique*, I, 2).

Denotación, *véase* CONNOTACIÓN.

Deontología (ingl. *deontology*; franc. *déontologie*; alem. *Deontologie*; ital. *deontologia*). Término creado por Jeremy Bentham (*D. o ciencia de la moralidad*, publicación póstuma, de 1834) para designar una ciencia de lo "conveniente", es decir, una moral fundada en la tendencia a perseguir el placer y huir del dolor y que, por lo tanto, prescinde de toda apelación a la conciencia, al deber, etc. "La tarea del deontólogo —dice Bentham— es enseñar al hombre la manera de dirigir sus emociones de modo que queden subordinadas, en cuanto es posible, a su propio bienestar" (*Deont.*, I, 2). Muy distinto de este uso es el propuesto

por Rosmini, que entendió por "deontológicas" las ciencias normativas, esto es, las que indagan "cómo debe ser el ente para ser perfecto" (*Psicol.*, Pref., § 19). El ápice de las ciencias deontológicas sería la ética o diceosina (doctrina de la justicia).

Derecha hegeliana (ingl. *hegelian right*; franc. *droite hégélienne*; alem. *hegelsche Rechte*; ital. *destra hegeliana*). Las denominaciones de "D." e "izquierda" hegeliana fueron adoptadas por vez primera por David Strauss (*Streitschriften* ["Escritos polémicos"], III, Tübingen, 1837) para designar, con estos dos términos, tomados de las costumbres del Parlamento francés, las dos grandes corrientes antagónicas en que se empezaban a discernir los numerosos discípulos de Hegel. La escisión se debía, sobre todo, a la actitud asumida por ellos frente a la religión. La D. hegeliana tendía a reconducir a la religión tradicional la doctrina del maestro, y la izquierda hegeliana a oponerla a toda forma de religión.

La D. hegeliana se puede considerar como la *escolástica* del hegelianismo, como la utilización de la razón hegeliana (o sea, de la sistemática de la especulación de Hegel) para una justificación de las verdades religiosas. Tal es, en efecto, la tentativa principal de los mayores representantes de esta D. como son Karl Friedrich Göschel, Bruno Bauer (en una primera fase de su actividad) y el historiador de la filosofía Johann Eduard Erdmann. En el centro, Strauss había colocado a Karl Friedrich Rosenkranz, que fue apasionado biógrafo de Hegel (*Vida de Hegel*, 1844; *Apología de Hegel*, 1958). (Cf. Mario Rossi, *Intr. alla storia delle interpretazioni di Hegel*, I, Messina, 1953).

Derecho (gr. τὸ δίκαιον; lat. *ius*; ingl. *law*; franc. *droit*; alem. *Recht*; ital. *diritto*). En sentido general y fundamental, la técnica de la coexistencia humana, o sea la técnica dirigida a hacer posible la coexistencia de los hombres. Como técnica, el D. se concreta en un conjunto de *reglas* (que en este caso son leyes o normas), y tales reglas tienen por objeto el *comportamiento intersubjetivo*, o sea el comportamiento recíproco de los hombres entre sí. En la historia del pensamiento filosófico y jurídico, se han sucedido o entrecruzado cuatro concepciones fundamentales en torno a la validez del D.: *1)* la que considera el D. positivo (o sea el conjunto de los D. que las diferentes sociedades humanas reconocen) como fundado sobre un *D. natural* eterno, inmutable y necesario; *2)* la que considera al D. fundado en la *moral* y, por lo tanto, lo considera como una forma disminuida o imperfecta de moralidad; *3)* la que reduce el D. a la *fuerza*, o sea a una realidad histórica políticamente organizada; *4)* la que considera el D. como una *técnica* social.

1. El derecho natural

La observación de la disparidad y del contraste de los D. vigentes en las distintas sociedades humanas y del carácter imperfecto de tales D. condujo bien pronto a la noción de un *D. natural* como fundamento o principio de todo D. positivo posible, o sea como condición de su validez. El D. natural es la norma constante e invariable que garantiza infaliblemente la realización del mejor ordenamiento de la sociedad humana; el D. positivo se ajusta más o menos, pero nunca por completo, al D. natural, porque contiene elementos variables y accidentales que no son reconducibles a éste. El D. natural es la perfecta racionalidad de la norma, o sea la perfecta adecuación de la norma a su fin, que es garantizar la posibilidad de la vida asociada. Los D. positivos son realizaciones imperfectas o aproximativas de esta normatividad perfecta. Este pensamiento sostuvo durante más de dos mil años la historia de la noción de derecho. Podemos distinguir dos fases fundamentales de esta larga historia: *a)* la fase *antigua*, en la cual el D. natural es la participación de la comunidad humana en el orden racional del Universo. Según los estoicos (a quienes se debe la primera formulación de la doctrina), la participación de los seres vivientes en el orden universal se efectúa por medio del *instinto* en los animales y por medio de la *razón* en los hombres (Dióg. L., VII, 85-87), por ello, el D. natural es a veces interpretado como instinto y a veces como razón o inclinación racional. Pero

en todos los casos es entendido como participación en el orden universal que es D. mismo o es de Dios; *b)* la fase *moderna,* en la cual el D. natural es la disciplina racional indispensable a las relaciones humanas, aunque independiente del orden cósmico y de Dios mismo. El concepto de una técnica que pueda o deba regular las relaciones humanas de la manera más conveniente, se presenta con toda claridad en esta fase de la doctrina.

a) *La fase antigua.* La apelación a la naturaleza y al orden que ella prescribe, con referencia a las relaciones humanas es, desde un principio, una instancia polémica contra las leyes "convencionales", o sea contra lo que "los más" denominan justicia y que es justicia para "los más". Tal instancia se anticipa con frecuencia en los sofistas. Antifón aseguraba que todas las leyes son puramente convencionales y, por lo tanto, contrarias a la naturaleza y que el modo mejor de vivir es seguir a la naturaleza, o sea, pensar en la propia utilidad, reservando a las leyes de los hombres un respeto puramente aparente o formal (*Oxyrhinchus Papyri,* n. 1364, IX, p. 92). Ideas parecidas a éstas son expresadas por algunos personajes de los diálogos de Platón, como Calicles en el *Gorgias* (484 a) y Trasímaco y Glaucón en la *República* (338 e, 367 c). Pero también en este caso, el D. natural constituye un tribunal de apelación contra las convenciones sociales y en el fondo es siempre concebido como la más alta y verdadera justicia. En esta concepción se acentúa más bien el carácter utilitario del D. natural, carácter por el cual se dirigiría, no a la realización de un orden, sino a la obtención de un provecho y tendría, por lo tanto, carácter práctico más que especulativo. Por lo tanto, esta concepción no tiene siempre el carácter antisocial que reviste en Antifón y en otros sofistas. No tiene tal carácter en los que la volvieron a adoptar al cabo de algún siglo, o sea en los epicúreos y en los escépticos. Epicuro decía que el D. natural es una convención inventada por los hombres con vistas a su utilidad, o sea para no dañarse recíprocamente (Dióg. L., X, 150). Los escépticos sostenían con Carnéades que "los hombres sancionaron el D. para su propia utilidad, desde el momento en que va cambiando conforme a las costumbres y en el ámbito de una misma sociedad, según los tiempos y, por lo tanto, no existe D. natural alguno; todos, tanto los hombres como los otros seres vivientes, se dirigen hacia su propia utilidad guiados por la Naturaleza y, consecuentemente, la justicia no existe o, si existe de algún modo, es el colmo de la estulticia ya que puesta al servicio del provecho de los otros, se perjudicaría a sí misma" (Lactancio, *Div. Inst.,* V, 16, 2-3; Cicer., *De rep.,* III, 21). En estas doctrinas, la polémica no está dirigida en verdad contra el D. natural, sino contra su interpretación nacionalista y optimista, según la cual constituye la infalible garantía de un orden perfecto.

Pero precisamente tal garantía infalible veía en el D. natural otra corriente fundamental, que va desde Platón y Aristóteles a los estoicos, los juristas romanos y los autores medievales. En realidad, Platón definió el D. al definir la justicia como aquello que hace posible a un grupo cualquiera de hombres, así sea una banda de asaltantes o ladrones, estar juntos y obrar con una finalidad común (*Rep.,* 351 c). Ésta parecería ser la función puramente formal del D., por la cual es simplemente la técnica de la coexistencia. Pero ya Aristóteles califica como D. las relaciones de una coexistencia *justa,* o sea racionalmente perfecta. El D., dice, es "lo que puede crear y conservar, en todo o en parte, la felicidad de la comunidad política" (*Ét. Nic.,* V, 1, 1129 b 11), de donde debe recordarse que la felicidad, como fin propio del hombre, es la realización o perfección de la actividad inherente al hombre, o sea, de la razón (*Ibid.,* I, 6, 1098 a 3). "La sanción del D. —dice, por lo demás, en la *Política* (I, 2, 1254 a)— es el orden de la comunidad política y la sanción del D. es la determinación de lo que es justo." Pero un D. así entendido es solamente el D. natural, que es el mejor y siempre el mismo (*Ét. Nic.,* V, 16, 1135 a 1). El D., fundado en la convención y en la utilidad, es análogo a las unidades de medida que varían de lugar a lugar; el D. natural es, en cambio, "lo que tiene la misma fuerza en todas partes y es independiente de la

diferencia de opiniones" (*Ibid.*, V, 6, 1135 a 17). Los estoicos hicieron explícito el fundamento de esta doctrina, identificando el D. natural con la justicia y la justicia con la razón (Estobeo, *Ecl.*, II, 184; Plutarco, *De Stoic. Rep.*, 9). Esto encontró su expresión más brillante en un fragmento famoso de Cicerón, conservado por Lactancio: "Hay, por cierto, una verdadera ley, la recta razón conforme a la naturaleza, difundida entre todos, constante, eterna, que con su orden invita al deber y con su prohibición desvía del fraude... No es lícito aportar modificaciones a esta ley, ni quitarle nada ni anularla en su conjunto... No será diferente en Roma o en Atenas, o de hoy a mañana, sino que como única, eterna, inmutable ley gobernará a todos los pueblos y en todos los tiempos y una sola divinidad será guía y cabeza de todos, o sea, la que volvió a encontrar, la que elaboró y sancionó esta ley, y quien no la obedezca huirá de sí mismo, por haber renegado de la naturaleza humana misma; deberá expiar las penas más graves, aun en el supuesto de haber esquivado lo que por lo común son denominados suplicios" (Lactancio, *Div. Inst.*, VI, 8, 6-9; Cicer., *De Rep.*, III, 33). Este concepto del D. llevaba, entre otras cosas, al reconocimiento de la igualdad entre todos los hombres, dado que en todos los hombres, por su naturaleza racional, se revela la eterna ley de la razón. También en Cicerón se encuentra este reconocimiento (*De Leg.*, I, 28). Y en él se encuentra asimismo uno de los más importantes corolarios de la doctrina del D. natural, o sea que el principio y fundamento de todo D. debe buscarse en la ley natural emanada antes que existiera Estado alguno y que, por lo tanto, si el pueblo o el príncipe pueden hacer leyes, éstas no tienen un verdadero carácter de D. si no son resultado de la ley primera (*Ibid.*, I, 19-20, 28, 42, 45). Tales afirmaciones fueron ratificadas por Séneca, quien elaboró también la teoría del "estado de naturaleza" que dominaría por muchos siglos el pensamiento político. Según esta teoría, antes de las instituciones que la sociedad ha creado por convención, existió una edad en la cual los hombres vivieron sin leyes, confiados únicamente a la inocencia de la naturaleza originaria. Vivían felices, gozando de la recíproca sociabilidad. No eran virtuosos porque su inocencia estaba hecha principalmente de ignorancia, en tanto que la virtud es inherente al alma cultivada y experta. Pero el orden en que vivían era el mejor posible ya que era dictado por la misma naturaleza y en ésta se inspiraba la sabiduría de los jefes (*Ep.*, 90). Así, el mito de la edad de oro resulta un mito filosófico, porque se une con la noción del D. natural y por ella se caracteriza. Pero aparte de este mito los juristas romanos elaboraron una doctrina del D. parecida a la de los estoicos. Hacia mediados del siglo II, Gayo, en las primeras palabras de sus *Instituciones*, que aparecen también en el *Digesto*, afirmaba: *1)* que existe un D. de las gentes (*ius gentium*) universal, que comprende principios reconocidos por toda la humanidad; *2)* que tales principios han sido enseñados a los hombres por la razón natural y, por lo tanto, son inherentes al género humano (*Inst.*, I, 1; *Dig.*, I, 1, 9; *Ibid.*, XLI, 1, 1). Lo que Gayo denominaba *ius gentium* era llamado D. natural por Pablo, pero la definición era la misma (*Dig.*, I, 1, 11). Más tarde, en el siglo III, se distinguió el derecho de gentes del D. natural. Según Ulpiano, el D. natural es el que la naturaleza ha enseñado a todos los animales y, por lo tanto, no es propio solamente del género humano, sino que es común a todos los animales que viven en la tierra, en el mar y en el cielo. De este D. proviene la unión del macho y la hembra, que nosotros denominamos matrimonio, la procreación y la educación de los hijos, cosas todas en que los animales son también expertos. El D. de gentes, en cambio, es aquel de que se valen todos los seres humanos y, por lo tanto, es propio de los hombres solamente (*Dig.*, I, 1, 1-4). Esta distinción representa el producto de una ulterior instancia crítica, o sea el reconocimiento de que no todas las leyes universalmente reconocidas como tales por los hombres se hallan fundadas en el D. natural; por ejemplo, la esclavitud, como anota el mismo Ulpiano (*Ibid.*, I, 1, 4), aun admitida universalmente, no está fundada en el D. natural porque el hombre es libre por su origen.

Pero con esta distinción, el concepto

de D. natural cambiaba, esto es, se perdía el nexo entre el D. natural y la razón. Común a todos los animales y, por ende, también a todos los desprovistos de razón, el D. natural no podía ser reconocido como dictado por la razón y coincidente con la racionalidad misma. Por lo tanto, se volvió, siguiendo el esquema estoico, a lo que en este esquema constituía el equivalente de la razón en los animales, es decir, al *instinto.* Según los Padres de la Iglesia, que en este punto continúan la tradición de los juristas romanos, la ley natural está escrita en el "corazón" de los hombres como una especie de fuerza innata o instinto. Dice San Agustín: "El D. natural es lo que no ha sido generado por una opinión, sino por una *fuerza innata* inserta en nosotros, como para la religión es la piedad, la gracia, la observancia, la verdad" (*De div. quaest.,* 31; cf. San Ambrosio, *De off.,* 3). Y precisamente éste fue el concepto que heredó la filosofía escolástica a través de las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla (siglo VII). Dice San Isidoro: "El D. natural es común a todas las naciones y es lo que siempre resulta del *instinto natural* y no de una constitución; por ejemplo, la unión del hombre y la mujer, la sucesión y la educación de los hijos, la posesión común de todas las cosas y la libertad de todos, la adquisición de las cosas que están en el cielo, en la tierra y en el mar, etc." (*Etym.,* V, 4). No nos debe asombrar, por lo tanto, que los juristas medievales hayan considerado al D. natural precisamente como un instinto o una tendencia innata, que ellos interpretan como signo o impronta puesta por Dios en el hombre (Placentino, *Summa instit.,* I, 2). En el siglo XII, Graciano dividía en dos grupos todas las leyes y atribuía las leyes naturales a Dios y las leyes humanas a las costumbres (*Decretum,* d. I). La identificación de la ley natural con la ley divina constituyó el fundamento del *D. canónico.* El D. natural, anotaba Rufino, comentarista de Graciano, es "una fuerza (*vis*) impresa por la naturaleza en la criatura humana, para dirigirla hacia el bien y para preservarla del mal". Ella *ordena* lo útil, por ejemplo: "ama al Señor, tu Dios"; *prohibe* lo perjudicial, por ejemplo, "no matar"; *demuestra* lo que conviene, por ejemplo, "tened todo en común" o "sea una la libertad de todos", etc. (*Summa decr.,* d. I, Dictat. Grat., ad I). La distinción que Graciano formula entre ley divina y ley humana es adoptada como fundamento de la doctrina tomista del D. Según Santo Tomás hay una *ley eterna,* o sea una razón que gobierna todo el Universo y que existe en la mente divina, y de esta ley eterna, la *ley de naturaleza,* que está en los hombres, es un reflejo o una "participación" (*S. Th.,* II, 1, q. 91, a. 1, 2). Además de esta ley eterna, que para el hombre es ley de naturaleza, hay otras dos especies de leyes: la "inventada por los hombres y por la cual se dispone de modo particular de las cosas a que ya se refiere la ley de naturaleza" (*Ibid.,* II, 1, q. 91, a. 3) y la divina, que es necesaria para dirigir al hombre hacia su fin sobrenatural (*Ibid.,* a. 4). En lo que se refiere al fundamento de todas las leyes hechas por los hombres, Santo Tomás repite la doctrina tradicional que enuncia que no es la ley la que no es justa y que, por lo tanto, "de la ley natural, que es la primera regla de la razón, debe resultar toda ley humana" (*Ibid.,* q. 95, a. 2). En general, por lo demás, pertenece a la ley de naturaleza todo aquello a lo que el hombre se inclina naturalmente y Santo Tomás distingue tres fundamentales inclinaciones de naturaleza: *1)* hacia el bien natural que el hombre comparte con alguna sustancia, la que, como tal, desea su propia conservación; *2)* la inclinación especial a actos determinados, que son los que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, como la unión del macho y la hembra, la educación de los hijos y similares; *3)* la inclinación hacia el bien según la naturaleza racional inherente al hombre, como es la inclinación a conocer la verdad, vivir en sociedad, etc. (*S. Th.,* II, 1, q. 94, a. 2). Así, Santo Tomás considera el D. natural como instinto y como razón al mismo tiempo, ya que en él comprende tanto la inclinación que el hombre tiene en común con todos los seres de la naturaleza y con los animales, como la específica del hombre. Por lo que concierne a esta última, establece entre los preceptos del D. natural y la razón práctica la misma relación que existe

entre los primeros principios de las demostraciones y la razón especulativa: estos principios, como los primeros principios, son "por sí notorios", o sea evidentes. Pero en todas sus determinaciones, ya sea instintivas o racionales, el D. de naturaleza siempre es la participación en la "ley eterna", o sea en el orden providencial o divino del mundo.

Durante la Antigüedad y la Edad Media, el D. natural conservó su función de fundamento, y alguna vez —platónicamente— de arquetipo o modelo de todo D. positivo. Ya en esta fase de su historia, la noción de D. natural constituyó un límite y una disciplina para toda forma de autoridad estatal o política y al mismo tiempo sirvió para justificar la autoridad política misma. Pero nuevas tareas esperaban a la teoría del D. natural a partir de los comienzos del siglo XVII. Por un lado, debía ser utilizado para la justificación y la reivindicación práctica de nuevos principios normativos, como los de la tolerancia religiosa y la limitación del poder del Estado. Por otro, debía ser usado para la fundación de una nueva rama del D., el D. internacional, justamente en el momento en que el surgimiento de las monarquías absolutas y la aceptación más o menos explícita del maquiavelismo como guía de su política, parecían hacer de la fuerza el árbitro único de las relaciones internacionales. Pero para adaptarse a estas nuevas tareas, la teoría del D. natural tuvo que sufrir una transformación radical y a tal transformación la sometió el iusnaturalismo moderno.

b) *El iusnaturalismo moderno.* Para el *iusnaturalismo* (*véase*) moderno, el D. natural deja de ser el camino por el cual las comunidades humanas pueden participar en el orden cósmico o contribuir a él, para convertirse en una técnica racional de la coexistencia. Si aun Alberico Gentile —que antes que Grocio intentó obtener la noción de las normas del D. natural a través de la consideración del estado de guerra (*De iure belli*, 1588)— utiliza el concepto de un instinto natural inmutable que mantendría unidos a los hombres en su conjunto como miembros de un único cuerpo, todo concepto de tal naturaleza es puesto aparte por Grocio. La teoría del D. natural, desde Grocio, fue llevada al mismo plano racional en el cual se desarrollaban las matemáticas y al cual el propio Descartes quiso conducir a la filosofía y toda otra investigación científica. Como fundamento de la obra de Grocio hay una apelación a la razón matemática, o sea a la razón a la cual los filósofos del siglo XVII creen confiada la verdad de la ciencia. La madre del D. natural es, según Grocio, la naturaleza humana misma, que conduciría a los hombres a las relaciones sociales aun cuando no se necesitaran mutuamente. Por lo tanto, el D. que se funda en la naturaleza humana "tendría lugar también si se admitiera lo que no se puede admitir sin delito: que Dios no existe o que no se interesa por los asuntos humanos" (*De iure belli ac pacis*, 1625, Pról., § 11). Por cuanto procede por legítima deducción de los principios mismos de la naturaleza, el D. natural se distingue del D. de gentes (*ius gentium*) que nace, no de la naturaleza, sino del consentimiento de todos los pueblos o de algunos de ellos y está dirigido a la utilidad de todas las naciones. Por su mismo origen, el D. natural es propio del hombre, que es el único ser racional, aun cuando se refiere a actos (como la crianza de la prole) que son comunes a todos los animales (*Ibid.*, I, 1, 11). Es definido por Grocio como "el mando de la recta razón que indica la fealdad moral o la necesidad moral inherente a una acción cualquiera, mediante el acuerdo o el desacuerdo de ella con la naturaleza racional misma" (*Ibid.*, I, 1, 10). Las acciones en torno a las cuales versa el mandato son obligatorias o ilícitas por sí mismas y, por lo tanto, se entienden como prescritas o vetadas necesariamente por Dios. En esto, el D. natural se diferencia no solamente del D. humano sino también del D. *voluntario* divino, que no prescribe o prohibe las acciones que por propia naturaleza son obligatorias o ilícitas, sino que también convierte en ilícitas algunas acciones, vetándolas; otras acciones, al ser prescritas, se hacen obligatorias. El D. natural es, por lo tanto, tan inmutable que no puede ser cambiado ni siquiera por Dios. "Como Dios no puede hacer que dos y dos no sean cuatro, de la misma manera no puede hacer que aquello que por su intrínseca

razón es malo, no sea malo" (*Ibid.*, I, 1, 10). Por consiguiente, la verdadera prueba del D. natural es la *a priori* que muestra el acuerdo o el desacuerdo necesario de una acción con la naturaleza racional y social. La prueba *a posteriori* que se recoge de lo que es tomado por toda la gente, o la más civilizada de ella, y que se cree legítimo, es solamente probable y fundada en la presunción de que un efecto universal requiera una causa universal (*Ibid.*, I, 1, 12). Del D. natural se distingue el D. *voluntario*, que no se origina por la naturaleza sino por la voluntad y que puede ser humano o divino (*Ibid.*, I, 1, 13-15). Pero solamente el D. natural suministra el criterio de la justicia y de la injusticia: "Se entiende por injusto aquello que repugna necesariamente a la naturaleza racional y social" (*Ibid.*, I, 2, 1).

La doctrina del D. natural tuvo en Grocio la más madura y perfecta formulación de toda su larga historia. Por cierto, esta formulación está condicionada por el racionalismo geometrizante de la época. Una técnica racional es, en tiempos de Grocio y Descartes, una técnica geométrica, en virtud de la cual una proposición está justificada solamente cuando puede ser deducida, mediante una deducción necesaria, de uno o más principios evidentes. Pero ya al mostrar la manera en que las normas del D. natural se pueden deducir de la exigencia de que exista una sociedad ordenada, Grocio establece entre tal exigencia y las normas una relación *condicional* que expresa bien el carácter de una técnica. El acuerdo necesario entre la norma y la "naturaleza racional y social", que adquiere como criterio para decidir acerca de la validez de la norma misma, o sea sobre su naturaleza, significa en realidad el juicio sobre el carácter indispensable de la norma en sus confrontaciones respecto de la posibilidad de las relaciones entre los hombres. Así, el respeto de la propiedad, el respeto de los pactos, el resarcimiento de los daños y la imposición de penalidades son, para él, las condiciones indispensables de toda coexistencia humana y, por lo tanto, constituyen las normas fundamentales del D. natural. Por lo demás, el reconocimiento de la independencia de este D. del albedrío humano y divino, ha constituido la potente palanca que debía ser utilizada en la lucha por la libertad en el mundo moderno.

El mismo iusnaturalismo no siempre permaneció fiel, sin embargo, a las formulaciones de Grocio. Locke, en el *Ensayo acerca de la ley natural*, negaba que esta ley fuera un dictado de la razón y la consideraba como sancionada e impresa por una potencia superior en los corazones humanos; de tal manera, la razón no hace más que descubrirla y no es la autora de ella, sino su intérprete (*Law of Nature*, 1954, p. 110). En esto seguía la doctrina de Hooker (*The Laws of the Ecclesiastic Politycs*, 1954-97, I, 8), quien a su vez seguía la doctrina tomista. El segundo paso decisivo del iusnaturalismo moderno fue dado por Hobbes, por obra del cual se eliminan, de la noción de D. natural, algunos fragmentos dogmáticos que aún persistían en la doctrina de Grocio. Para Hobbes, la ley natural es más bien "un dictamen de la recta razón", pero la razón de que habla es la razón humana *falible*. "Por recta razón en el estado natural de la humanidad —dice— entiendo en forma diferente de la mayor parte de los escritores, que la consideran una facultad infalible, el acto de razonar, o sea el razonamiento propio a cada individuo, y verdadero con respecto a las acciones que pueden llevar utilidad o daño a los otros hombres. Digo 'propio de cada individuo' porque también si en un Estado la razón (o sea la ley civil) del Estado debe ser creída por todo ciudadano, fuera del Estado, sin embargo, allí donde nadie puede distinguir entre la recta y la falsa razón sino comparándola con la propia, cada uno debe considerar la propia razón no solamente como regla de sus acciones, hechas por su cuenta y riesgo, sino también como medida de la razón de los otros en relación con las propias cosas. Digo 'verdadero', o sea deducido de principios verdaderos rectamente elaborados, dado que toda violación de las leyes naturales se resume en la falsedad de los razonamientos, o sea en la estupidez de los hombres que no creen necesario para su propia conservación cumplir su propio deber hacia los otros" (*De cive*, 1642, II, 1, nota). En este importantísimo fragmento de Hobbes, aparte

de la reafirmación del carácter racional del D. natural, común a todo el iusnaturalismo moderno, se reconoce, por vez primera —lo que tiene decisiva importancia— el carácter *falible,* o sea finito o humano, de la razón como fundamento del D. natural. Grocio había transferido el D. natural de la esfera de la razón divina (tal como lo consideraran los escritores antiguos y medievales) a la esfera de la acción humana, pero había continuado atribuyendo un carácter infalible a esta razón. Hobbes da un paso más allá, negando tal carácter. Por último, la razón "inherente a cada individuo", o sea propia de cada uno y de todos los individuos humanos, es el tribunal que juzga acerca de la legitimidad o naturalidad de una ley y la juzga con referencia a su posibilidad de ser derivada o deducida de principios verdaderos, que, según Hobbes, se deducen de un único y solo principio, y por lo tanto "se debe buscar la paz cuando se puede tener, pero cuando no se puede es necesario buscar ayuda para la guerra" (*Ibid.,* II, 2). En el *De iure naturae et gentium* (1672), Samuel Pufendorf realizaba una síntesis feliz de las doctrinas de Grocio y de Hobbes, reconociendo que "la ley natural se deduce de los dictámenes de la recta razón, en el sentido de que el entendimiento humano se halla en situación de comprender con evidencia, por la observación de nuestra condición, que debe vivirse necesariamente de conformidad con las normas del D. natural y, al mismo tiempo, investigar el principio del que tales normas reciben su sólida y clara demostración" (*De iure nat.,* II, 3, 8). Para Pufendorf, como para Hobbes, el principio supremo del D. natural expresa la exigencia de la coexistencia pacífica entre los hombres (*Ibid.,* II, 3, 8, 10). Por obra de Grocio, Hobbes y Pufendorf, la doctrina tradicional del D. natural se transformó en una técnica racional de las relaciones humanas que, pese a hallarse en estrecha dependencia con el concepto de racionalidad geométrica predominante en la época, constituye una noción que aún hoy podría útilmente ser recuperada para los fines de una "teoría general del D.". De tal doctrina, la teoría de Hume no es más que una reelaboración en un lenguaje diferente y una rectificación empirista, en tanto la doctrina de Spinoza representa, frente a ella, el papel de un retorno a la fase clásica de la teoría del derecho natural.

Cuando Spinoza dice: "Cada cual existe por D. supremo de la Naturaleza y, en consecuencia, cada cual hace, por D. supremo de la Naturaleza, lo que se sigue de la necesidad de su naturaleza" (*Eth.,* IV, 37, scol. 2), no hace más que volver a la concepción de los estoicos, según la cual el D. de naturaleza no es más que la necesidad por la cual todo ser se ajusta al orden racional del todo. Por otro lado, Hume niega el estado de naturaleza, considerándolo una "ficción filosófica", pero difícilmente puede entenderse su crítica como una crítica al D. natural. Cuando insiste acerca de la subordinación de todas las normas, ya conciernan al estado de paz o al estado de guerra, a la utilidad humana, no hace más que repetir una tesis sobre la cual han insistido todos los iusnaturalistas modernos, y Hobbes particularmente. El carácter utilitario, esto es, eficiente, de las reglas que rigen todos los tipos de relaciones humanas, en cuanto éstas están dirigidas precisamente a hacer posibles tales relaciones, es ilustrado por Hume con un ejemplo que para nosotros resulta particularmente evidente, o sea el de las normas del tránsito. "Las reglas son necesarias —dice— allí donde los hombres tienen entre sí una relación cualquiera. No pueden tan siquiera pasar por las calles exentos de reglas. Los carreteros, los cocheros, los postillones tienen principios para ceder el paso, y tales principios se fundan principalmente en la comodidad y en la conveniencia recíprocas. A veces, también son arbitrarios o por lo menos dependientes de una especie de caprichosa analogía, como muchos razonamientos de los abogados" (*Inq. Conc. Morals,* IV, in fine). Así, por cierto, Hume no admite el carácter de racionalidad necesaria que Grocio atribuía a las normas que rigen las relaciones humanas, pero comparte la noción fundamental del iusnaturalismo moderno, en el sentido de que tales normas constituyen una técnica *razonable,* aunque no siempre racional, de las relaciones humanas.

2. El derecho como moral

La segunda concepción del D., que lo funda en la *moral,* se anuncia cuando comienzan a atribuirse a la moral caracteres que los autores hasta aquí examinados atribuían al D. mismo. En todas las doctrinas del D. natural, ni siquiera aparece el problema de la distinción entre moral y D. El D. natural es constantemente identificado con lo bueno o justo en el orden de las relaciones humanas y, por lo tanto, con la verdadera moralidad; por otro lado, su diferencia con la que Graciano y Tomás denominaban la ley *humana* y que Grocio llamaba la ley *voluntaria,* es la distinción entre lo justo y bueno en sí mismo (o sea verdaderamente moral) o lo justo o bueno solamente por participación y que, por lo tanto, puede no serlo y algunas veces no lo es. Por lo tanto, no hay duda de que la esfera del D. natural coincidía, para algunos autores hasta aquí examinados, con la que nosotros denominamos la esfera de la moralidad, pero quizás sería más exacto decir que no distinguían efectivamente entre el D. natural y la moral. El primer anuncio de esta distinción se puede ver en la tentativa de Leibniz de hacer derivar el D. natural de la moral, lo que parece suponer cierta distinción entre las dos esferas. Dice Leibniz que el D. es una "potencia moral" y la obligación una "necesidad moral" y que por moral entiende lo que es natural en el hombre bueno, o sea el amor al prójimo en el sentido del gozo por la felicidad de los otros. "De esta fuente —agrega— fluye el D. natural, del cual existen tres grados: el D. estricto, que es la justicia conmutativa, la equidad o caridad que es la justicia distributiva y, por fin, la piedad o la probidad que es la justicia universal, correspondientes a los tres preceptos 'no dañar a nadie', 'dar a cada uno lo suyo' y 'vivir honestamente' (o piadosamente)" (*De notionibus iuris et iustitiae,* 1693, *Op.,* ed. Erdmann, p. 119). Ya en estas frases de Leibniz, la esfera de la moral es entendida como originaria y primaria en relación con la del D. natural. Pero fue Cristian Thomasius (1655-1728) quien por vez primera expresó claramente e hizo prevalecer en la filosofía jurídica la distinción entre la esfera jurídica y la esfera moral, señalando con ello el paso de la teoría del D. natural a la teoría del D. fundado en la moralidad. Thomasius, en efecto, distinguió tres "fuentes" del bien: lo honesto (*honestum*), el decoro (*decorum*) y lo justo (*iustum*). Lo honesto es el bien más alto y su opuesto es lo deshonesto. Lo justo se opone al mal extremo que es lo injusto. Y el decoro es un bien intermedio, o sea imperfecto, como un mal intermedio e imperfecto es lo indecoroso (*Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta,* 1705, I, 4, § 89). Así, pues, "lo honesto dirige las acciones internas de los ignorantes, el decoro las externas, dirigidas a adquirir la benevolencia de los otros, lo justo las externas, con el fin de que no turben la paz o de que la restituyan en caso de ser perturbada" (*Ibid.,* I, 4, § 90). A la norma de lo honesto pertenece una obligación *interna,* que es la más perfecta y que no obliga en las confrontaciones con los otros hombres, pero sí en las confrontaciones consigo mismo. En cambio, de la norma de lo justo es propia una obligación *externa* por la cual "ninguno tiene su propio D. en sí mismo", dado que "todo D. es externo, no interno" (*Ibid.,* I, 5, §§ 16, 17, 24). "De lo que se ha dicho —agrega Thomasius— resulta que lo que el hombre hace por obligación interna y de conformidad a las reglas de lo honesto y de lo decoroso, es dirigido por la virtud en general y por ello se dice el hombre virtuoso, no justo, en tanto lo que hace según las reglas de lo justo o por obligación externa está dirigido por la justicia y de tal manera hace que se pueda decir justo" (*Ibid.,* I, 5, § 25). Con estas palabras se distinguen claramente la esfera de la moralidad y la esfera del D. y se oponen una a otra, ya que la primera es la esfera privada de la interioridad o, como a veces dice Thomasius, del "corazón" (*Ibid.,* I, 6, §§ 15, 18, etc.) y la segunda es la esfera de la exterioridad y de las obligaciones hacia los otros. Por lo tanto, los deberes hacia sí mismo son tomados por Thomasius del principio de lo honesto más que del principio de lo justo (*Ibid.,* II, 2, § 2); el mismo principio del D. natural, del que deben deducirse todas las normas de tal D., prefiere formularlo Thoma-

sius en términos que hacen referencia a la vida moral: "Es necesario hacer todo lo que haga más larga y feliz la vida de los hombres y que sea posible para evitar todo lo que hace infeliz la vida y acelera la muerte" (*Ibid.*, I, 6, § 21).

La distinción entre la esfera del D. y la esfera moral resulta, después de Thomasius, un lugar común de la filosofía. Wolff aportó el primer corolario de dicha distinción identificando al D. natural con la teoría de la filosofía práctica, o sea con la ética, la política y la economía (*Log.*, Discursus prel., § 68). Y Kant, que la adoptó a su manera, hizo de ella uno de los fundamentos de la filosofía moral y jurídica modernas. Pero con el predominio de esta distinción, la doctrina del D. natural resultaba útil, el fundamento del D. era puesto o reconocido en la moral y el D. mismo era entendido como una forma reducida o imperfecta de moralidad. Uno de los puntos fundamentales de la doctrina de Kant es la distinción entre legalidad y moralidad. "El puro acuerdo o desacuerdo de una acción con la ley —dice—, sin referencia al que mueve la acción misma, se denomina *legalidad* (conformidad con la ley) en tanto que cuando la idea del deber, derivada de la ley, mueve al mismo tiempo a la acción, se tiene la *moralidad* (doctrina moral). Los deberes impuestos por la legislación jurídica pueden ser solamente deberes *externos*, porque esta legislación no exige que la idea del deber, que es enteramente interna, sea por sí misma motivo determinante de la voluntad del agente y, como tiene necesidad de impulsos apropiados a sus leyes, no puede admitir más que movimientos externos. La legislación moral, por el contrario, aun cuando erija como deberes también las acciones internas, no excluye por esto a las acciones externas, sino que se refiere en general a todo lo que es deber" (*Met. der Sitten*, I, Intr., § 3). Por lo tanto, el D. es "el conjunto de las condiciones por medio de las cuales el arbitrio del uno puede acordarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad" y puede ser representado como "una obligación general y recíproca", de manera que "D. y facultad de obligar significan la misma cosa" (*Ibid.*, Introd. a la doctrina del D., § E). Bajo este aspecto, el D. natural y el D. positivo no difieren y son diferentes sólo en cuanto que el D. natural reposa exclusivamente en principios *a priori*, mientras el D. positivo resulta de la voluntad del legislador (*Ibid.*, Div. de la doctr. del D., § B).

En esta doctrina de Kant aparecen tres puntos importantes: *1)* el carácter primario y fundamental de la norma moral, que es la única ley racional y, por lo tanto, la derivación de la norma de D. a partir de ella; *2)* el carácter "externo", por lo tanto, imperfecto, de la norma de D. y, en consecuencia, el carácter imperfecto e incompleto de la acción legal en su confrontación con la acción moral; *3)* el carácter necesariamente coercitivo del D. Estos tres puntos han tenido gran importancia en los sucesivos desarrollos de la doctrina del D.: el primero de ellos es, obviamente, el resultado de la doctrina del D. natural.

Y es también el que inspira un numeroso grupo de direcciones de la filosofía moderna del D. y precisamente a todos los que parten de la distinción entre la esfera *externa* de la acción, como propia del mismo D., y la esfera *interna* de la intención o de la conciencia, como propia de la moralidad. Así la teoría del D. como "el *mínimo* ético" propuesta por Jellinek (*Die Social-Ethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe* ["Significado éticosocial de justicia, injusticia y sanción"], 1878) implica al mismo tiempo la derivación del D. de la moral y la reducción del D. a una esfera moral restringida o disminuida. Análoga concepción sostiene Croce, quien la expresaba con la fórmula de la identidad de la actividad jurídica con la actividad económica, identidad que servía para distinguir el D. de la moral y al mismo tiempo para relacionarlo con ella conforme a la solución general planteada por Kant (*Filosofía de la práctica*, 1909, pp. 370 *ss.*).

Otro modo de expresar la misma noción del D. puede verse en la doctrina de R. Stammler, quien considera el D. como tendencia inmanente en todo D. positivo y la moralidad como perfección del D. recto, o sea su cumplimiento último (*Lehre vom richtigen Recht* ["La teoría del derecho justo"],

1902, p. 87). También sobre la misma línea se mueve el ruso León Petrazycki (*Introducción al estudio del D. y de la moral*, 1905; *Teoría del D.*, 1907), quien distinguió las normas morales que establecen "obligaciones libres", o sea obligaciones que no confieren a los demás ningún D. o pretensión, de las normas legales, que garantizan tales obligaciones respecto de los demás, o sea, dan a los otros el D. de pretender lo que la norma garantiza (*Law and Morality*, trad. ingl., 1955, pp. 46-47). Y últimamente A. L. Goodhart reafirmaba, por lo menos en lo que respecta al *Common Law* anglosajón, el fundamento moral del D., entendiéndolo como obligación o deber ser (*oughtness*) que no puede ser reducido a la constricción externa o a la sanción (*English Law and the Moral Law*, 1953, pp. 18 *ss.*).

3. El derecho como fuerza

De la negación del D. natural y de la conexión de la noción de D. con la de constricción externa o de sanción nace la tercera concepción fundamental del D., que identifica al D. mismo con la fuerza. La característica esencial de la fuerza es que *garantiza* la realización de la norma, y de tal manera el D. como fuerza es el D. *realizado*, o sea el D. que encuentra cuerpo y sustancia en instituciones históricamente existentes. El supuesto de esta dirección es, por lo tanto, la negación del D. como 'deber ser', y así, del 'deber ser' mismo, es decir, la identificación de norma y realidad, de 'deber ser' y ser. Hobbes excluye este último punto de la dirección doctrinaria en cuestión, ya que no identifica al 'deber ser' con el ser y admite un D. natural que es el camino de salida racional humano de una situación hostil que amenaza con destruirlo y no considera tal camino como infaliblemente garantizado o plenamente realizado. La concepción del D. como fuerza, sobre la base de la identificación de deber ser y ser, nace con Hegel. Según Hegel, el D. es "una existencia en general que sea existencia de la voluntad libre" (*Fil. del D.*, § 29). Lo que quiere decir que el D. es una libertad realizada, y realizada en instituciones históricas determinadas que, como tales, no tienen ya nada que ver con la libertad entendida como arbitrio individual. Hegel, como todo el romanticismo reaccionario del siglo XIX, veía en la libertad del individuo el concepto y la inspiración fundamental de la Ilustración y de la Revolución francesa, contra los cuales pretendía levantar su doctrina. Citando la definición kantiana del D. (*véase supra*), observaba: "La citada definición del D. contiene la opinión, particularmente difundida después de Rousseau, según la cual el querer debe ser fundamento sustancial y primer principio, no en cuanto racional en y para sí, no en cuanto es espíritu y espíritu verdadero sino en cuanto individualidad particular, en cuanto voluntad del singular en su arbitrio particular. Una vez aceptado tal principio, lo racional —por cierto— puede aparecer solamente como limitador de esta libertad, por lo tanto no como racionalidad inmanente, sino sólo como universal externo, formal. Esta visión se halla desprovista de todo pensamiento especulativo y es recusada por el concepto filosófico, en cuanto ha producido, en los cerebros y en la realidad, fenómenos cuyo horror tiene paralelo solamente en la superficialidad del pensamiento sobre el cual se fundaban" (*Ibid.*, § 29). Así, los "horrores" de la Revolución francesa son un paralelo de la "superficialidad" por la cual la libertad es entendida como el deber ser de una norma y no como una realidad histórica. Por consiguiente, Hegel cree que el D. es algo sagrado sólo porque es "la existencia del concepto absoluto, de la libertad consciente de sí" y que un D. más alto, o sea más real, subordina a sí un D. más abstracto, o sea menos real o imperfectamente real. Así, la esfera del "D. abstracto" se subordina a la de la "moralidad" y entrambas se subordinan a la de la "eticidad" que es la libertad misma "que se ha convertido en mundo existente" (*Ibid.*, § 142). Y la eticidad culmina en el Estado que es la máxima realidad histórica y, por lo tanto, la más alta, la única verdadera y definitiva realización del D. "La irrupción de Dios en el mundo —dice Hegel— es el Estado; su fundamento es la potencia de la razón que se realiza como voluntad. En la idea del Estado no se deben tener presentes estados particulares, instituciones par-

ticulares, más bien debe considerarse por sí misma la Idea, este Dios real" (*Ibid.*, § 258, Apéndice). Aunque Hegel hable del Estado "en sí" que conserva el carácter divino aun en el caso de que en sus manifestaciones particulares aparezca como imperfecto —como un hombre conserva su carácter humano aunque sea deforme o deficiente—, todos los estados son, para él, encarnaciones del "Espíritu del pueblo", por lo tanto son la autoconciencia de un pueblo acerca de su propia verdad y de su propio ser, o la "cultura" de una nación (*Phil. der Geschichte* ["Filosofía de la historia"], ed. Lasson, p. 93). El D. no es más que la realización de la libertad en el Estado y existe solamente como ley del Estado. En consecuencia, la libertad existe sólo como obediencia a las leyes del Estado. "A un Estado le son pertinentes las leyes y esto significa que la costumbre no subsiste solamente en forma inmediata, sino en forma universal, como objeto de un saber. El hecho de que esta forma universal sea conocida, constituye la espiritualidad del Estado. El individuo obedece a las leyes y sabe que en esta obediencia tiene su libertad; tiene, por lo tanto, en ella relación con su propio querer" (*Ibid.*, p. 99).

Durante mucho tiempo la doctrina del D. natural había afirmado que la norma de naturaleza es la voluntad misma de Dios o viceversa. Hegel afirma que Dios ha aparecido o se ha realizado en la historia; es el Estado mismo. La ley positiva se apodera así de todo el valor y el prestigio que la tradición atribuía al D. natural. Mientras tanto, a lo largo de toda la tradición y sobre todo en el mundo moderno, ya sea que tal D. fuera entendido como ley divina o como principio humano de razón, era un tribunal de apelación al que el hombre podía recurrir, y recurría de hecho, contra la injusticia o la imperfección del D. positivo. En la doctrina de Hegel no existe tribunal alguno de apelación e incluso la doctrina misma no es más que la negación de tal tribunal entendido como fuente de pensamientos "superficiales" y de sucesos "horribles". El individuo está sin defensa contra el Estado o el D. positivo; no puede desobedecerlos, ni siquiera puede discutirlos, pues discutiéndolos no haría más que oponer las exigencias de su entendimiento "finito" a la racionalidad "infinita" de la historia. El Estado tiene siempre razón. Al D. no le queda, desde este punto de vista, nada más que la fuerza.

Algunas de estas características de la doctrina hegeliana del D., y especialmente la reducción del 'deber ser' al ser, que es, pues, la ocultación de la norma en el hecho, son aceptadas también por escuelas que no se inspiran en la concepción general de Hegel. Así, la escuela histórica del D., cuyo principal representante es F. von Savigny (1779-1861), al considerar al Estado como "la manifestación orgánica del pueblo" ve en el D. un producto del "espíritu del pueblo" que halla su realidad en la voluntad común del pueblo mismo (*Ueber den Beruf unserer Zeit* ["Del destino de nuestra época"], 1814). Como última manifestación del carácter histórico y, por lo tanto, *nacional* del D., los seguidores de esta escuela aducen la consideración de que el D., al tender a conservar el orden nacional, contribuye, en el campo de la historia, a conservar y garantizar el orden cósmico querido por Dios. J. Stahl dice que el D. es "el orden vital del pueblo y especialmente de la comunidad de los pueblos, con miras a la conservación del orden cósmico establecido por Dios. Es un orden humano, pero al servicio del orden divino, determinado por una jefatura divina y fundado en el permiso divino" (*Phil. des Rechts* ["Filosofía del derecho"], 1830, II, 1, p. 194). A diferencia de Hegel y de la escuela hegeliana, la escuela histórica no identifica el D. realizado (o el Estado) con Dios, pero hace depender de Dios el D. mismo y lo justifica en su subordinación al orden cósmico establecido por Dios.

Se puede considerar que pertenecen a la misma dirección fundamental, que encuentra su mejor expresión en la doctrina de Hegel, todas las doctrinas del D. que de algún modo encuentran su origen y fundamento en el "Espíritu del pueblo", la "Nación" o el "Estado" y que, por lo tanto, reducen la obligatoriedad del D. a la fuerza coercitiva de una institución histórica cualquiera, considerada como un instrumento providencial del orden cósmico o como

este orden mismo en su manifestación. Y, en efecto, cabe observar que la acentuación o, desde luego, la exaltación del carácter "ético", "racional" o "providencial" o de alguna manera necesario del D. positivo tiene como consecuencia simétrica y opuesta, la atribución de los mismos caracteres al D. natural. Si tales caracteres se reconocen al D. natural, al mismo tiempo basándose en ellos, se reconoce la posibilidad de discutir, valorar y juzgar al D. positivo y se reconoce, por lo tanto, implícita o explícitamente, la posibilidad y la autonomía de este juicio. Pero cuando se reconocen tales caracteres al D. positivo, se niega toda posibilidad de discutir, valorar y juzgar tal D. y, por lo tanto, se niega la autonomía y la posibilidad misma de cualquier juicio e incluso la más inocua discusión sobre el D. mismo. Y esta negación es, a menudo, lo que las teorías de tal naturaleza pretenden garantizar o justificar.

4. El derecho como técnica social

La concepción del D. como fuerza niega el D. natural, porque niega todo 'deber ser', y niega todo 'deber ser' porque considera al D. sólo como fuerza necesariamente realizadora. No prescinde de consideraciones valorativas, y de particular modo de la idea de justicia, o sea de un tipo de perfecta coexistencia entre los hombres; pero considera al valor o a la justicia siempre como ya realizados, porque, como Hegel anotaba, la razón no es tan impotente como para dejar de realizarse en el mundo. Las corrientes *formalistas* de la moderna filosofía del D. tienden, en cambio, a prescindir de todo ideal valorativo y por lo tanto, de la misma noción de justicia, que se abandona a la esfera política y social, pero que es considerada extraña a la del D. El D. natural, como delineación normativa de una condición perfecta, es, desde este punto de vista, una mera ficción y el único D. del que legítimamente se puede hablar es el D. positivo, ya que puede ser objeto de consideraciones científicas y no de deseos o aspiraciones idealizantes. Pero el D. positivo no tiene nada de perfecto ni de trascendente y no incluye ningún valor último y absoluto. Es simplemente un *instrumento* para el logro de algunas finalidades y, como todo instrumento, se puede juzgar con referencia a su *eficacia*, esto es, a su capacidad para garantizar un orden (cualquiera que sea) de la sociedad humana. Bajo este aspecto, el D. debe ser reconocido como un *deber ser*, o sea, como una reglamentación del comportamiento humano, a la cual tal comportamiento puede, de hecho, también no ajustarse.

En esta concepción confluyen varios elementos históricamente reconocibles: la vieja idea del D. como utilidad, que ya los sofistas, los epicúreos y los escépticos sostuvieron en la Antigüedad y que en el mundo moderno reaparece en Hobbes y Hume y, especialmente, la idea central del iusnaturalismo moderno, que sostiene que el D. es la racionalidad de las relaciones humanas (sean o no pacíficas) y que, por lo tanto, vuelve a introducir en la esfera del D. toda reglamentación racional de tales relaciones. Este último es asimismo el concepto de D. aceptado por su teoría formal, si bien la polémica contra el D. natural, interpretado en el sentido tradicional de orden ideal y perfecto de la comunidad, haya impedido hasta ahora a tal teoría reconocerse en su más ilustre y significativo precedente histórico. No hay duda de que la idea de D. como técnica o instrumento para hacer posibles las relaciones humanas, ya sea en la paz como en la guerra, idea expresada en forma de imperativos hipotéticos o proposiciones condicionales del tipo *si... entonces*, es común al iusnaturalismo clásico de Grocio, Hobbes, Pufendorf y a la de los actuales sostenedores de la "teoría general del D.".

Se puede ver un antecedente de esta teoría en la doctrina de John Austin que definió el D. como "la regla puesta para guía de un ser inteligente por otro ser inteligente que tiene poderes sobre él". El D., por lo tanto, sería una *orden*: la expresión de la voluntad de un individuo que vinculara al individuo al cual se dirige, en el sentido de obligarlo a hacer lo que requiere el mando u orden (*Lectures on Jurisprudence* 1861, 5ª ed., 1885, I, pp. 88 *ss.*). De tal manera son dos los rasgos fundamentales de la doctrina de Austin: *1)* la reducción del D. a una norma vinculadora, en cuanto mando u orden; *2)* el

carácter racional, o por lo menos *razonable* de esta orden, en cuanto emana de un ser inteligente y se dirige a otro ser inteligente. Estos caracteres se vuelven a encontrar asimismo en doctrinas aparentemente diferentes de la de Austin, por ejemplo en la *doctrina sociológica* de Eugen Ehrlich, para el cual "el D. es una organización, es decir, una norma que asigna a cada miembro de la asociación su posición en la comunidad, ya sea de predominio o de sujeción, y sus deberes" (*Grundlegung der Soziologie des Rechts* ["Fundamentación de la sociología del derecho"], 1913, p. 18). En esta doctrina el concepto de ordenamiento prevalece sobre el de mando, pero el ordenamiento mismo, tanto como el mando u orden de Austin, es norma apta para realizar cierta forma de convivencia. Kelsen, actualmente el más importante sostenedor de la teoría formal del D., recuerda estos antecedentes. Kelsen se separa de Ehrlich, porque no cree que el concepto de ordenamiento baste para constituir el D., ya que no siempre el ordenamiento tiene fuerza para vincular y se separa de Austin porque cree que tal fuerza vinculatoria consiste en el *deber ser* del D., o sea en la estructura normativa del D. mismo, y no en el mando. Con mayor precisión, para Kelsen el D. es "la técnica social específica de un ordenamiento coercitivo" y, por lo tanto, se caracteriza por la "organización de la fuerza" (*General Theory of Law and State,* 1945, I, A, d; trad. ital., pp. 19 *ss.*). Según Kelsen, la eficiencia de esta técnica está condicionada por su coherencia y la coherencia puede medirse partiendo de una "norma fundamental" que es aquella a partir de la cual han sido creadas las diferentes normas de un orden jurídico particular. "El sistema del positivismo jurídico —dice Kelsen— excluye la tentativa de deducir de la naturaleza o de la razón normas sustanciales que al estar más allá del D. positivo, puedan servirle como modelo, tentativa que siempre se logra sólo en apariencia y que termina en fórmulas que sólo pretenden tener un contenido. Examina en cambio concienzudamente los asuntos hipotéticos de todo D. positivo, esto es, sus condiciones meramente *formales*" (*Ibid.*, Apéndice, IV, B, c, p. 443). Kelsen conoce bien el parentesco que su "positivismo jurídico" tiene, desde este punto de vista, con el iusnaturalismo clásico y especialmente con la forma que tomó en la filosofía kantiana (*Ibid.*, pp. 445, 453), aunque siga diciendo que el positivismo rechaza "la particular ideología de que se vale la teoría iusnaturalista para su justificación del D. positivo" (*Ibid.*, Apéndice. IV, B, h, p. 453). En realidad no distingue bastante, entre la fase moderna y la fase antigua del iusnaturalismo y vuelve así a conducir la misma fase moderna del mismo a la noción del orden perfecto y providencial de la justicia que caracterizaba la fase antigua y que con Grocio entrara en crisis. Y en realidad la filosofía política y jurídica contemporánea todavía no ha logrado recuperar las enseñanzas fundamentales de la teoría del D. natural y especialmente su formulación iusnaturalista de Grocio hasta Hume. La creencia de que la teoría se funda en un concepto "metafísico" o "platónico" de justicia, al lado de la exigencia de eliminar de la consideración "científica" del D. todo ideal valorativo, ha impedido y obstaculizado esta recuperación. Pero en realidad el iusnaturalismo moderno ha hecho hincapié, no en un determinado ideal de justicia, sino en la exigencia de que el D., cualesquiera que sean las normas particulares sobre las que se concreta, resulte eficiente para la finalidad de hacer posibles las relaciones humanas. Según se ha visto, Grocio y Hume están de acuerdo sobre tal exigencia, aun cuando más tarde puedan disentir acerca del carácter "necesariamente racional" o simplemente "útil" y, por lo tanto, razonable, del D. Ahora bien, lo que se requiere de una técnica, cualquiera que sea, es la eficacia. Y el juicio sobre la eficacia de una técnica no puede fundarse exclusivamente en la coherencia interna de la técnica misma, como lo pretende Kelsen. Es claro que hay una condición fundamental que permite a una técnica cualquiera conservar su eficacia, o acrecentarla, y es la *rectificabilidad* de la técnica misma. En efecto, cuando una técnica cualquiera puede ser oportunamente modificada para que sea apta a las circunstancias sin cambio sustancial, tal técnica está en situación de conservar e incrementar su eficacia.

Por lo tanto, toda técnica eficaz debe ser autorrectificable y ésta es, en realidad, la única ventaja que la técnica de la ciencia experimental, desde Galileo hasta hoy, posee sobre las otras. Desde este punto de vista, el juicio técnico acerca de un particular sistema de D. es el juicio sobre la capacidad de este sistema para corregir o eliminar las propias imperfecciones, hacerse más agil y, al mismo tiempo, más riguroso. Por lo tanto, no es un juicio que concierna a la pura coherencia formal del sistema mismo, ni es un juicio de valor que resulte de la confrontación de dicho sistema con un preordenado ideal de justicia. Es, sin embargo, un juicio concreto y directivo, capaz de influir en los desarrollos históricos del derecho.

El cuadro precedente de las teorías filosóficas del D. nos demuestra que está fuera de lugar toda tentativa de definir las relaciones entre D. y moral de una vez por todas, entendiendo tanto el D. como la moral como dos categorías "eternas" del espíritu. En efecto, D. y moral deben ser considerados idénticos, ya sea desde el punto de vista de la teoría del D. natural como desde el punto de vista de la teoría del D. como fuerza. Obviamente, la teoría que apoya el D. en la moral lo distingue de ella, y es, en realidad, la teoría *de* esta distinción. En cuanto a la teoría formal del D., probablemente permita tanto una como otra solución. *Véase* ÉTICA.

Derecho subjetivo (gr. τὸ δίκαιον; lat. *ius*; ingl. *right*; franc. *droit*; alem. *Recht*; ital. *diritto*). Es el significado que la palabra D. adquiere en expresiones tales como las siguientes: "Declaración de los D. del hombre", "La ley garantiza al imputado el D. de defenderse", "El D. al resarcimiento de los daños", etc. Pufendorf fue de los primeros en explicar con claridad la distinción entre D. en sentido objetivo, o sea como "conjunto de leyes" y D. en el sentido subjetivo, o sea como "facultad de hacer alguna cosa, concedida o permitida por las leyes". "Como el hombre —dice— tiene el poder de hacer todo lo que de sus facultades naturales resulta, a menos que no sea expresamente prohibido por una ley, se acostumbra decir que la ley atribuye el D. de hacer todo lo que no es prohibido por ninguna ley. En este sentido, el D. se refiere a nuestra libertad; la ley, en cambio, implica la obligación que limita la libertad natural" (*De iure naturae,* 1672, I, 6, 3). La distinción se ha mantenido hasta hoy en los mismos términos.

Derivaciones, *véase* RESIDUOS.

Desarrollo (ingl. *development*; franc. *développement*; alem. *Entwicklung*; ital. *sviluppo*). El movimiento hacia lo mejor. Aun cuando esta noción tiene su precedente en el concepto aristotélico del *movimiento* (*véase*), como paso de la potencia al acto o explicación de lo implícito (Cicerón, *Top.*, 9), su significado optimista es propio de la filosofía del siglo XIX y está estrechamente ligado con el concepto de *progreso* (*véase*). Su sinónimo más próximo es *evolución* (*véase*), pero este último término se usa más frecuentemente para indicar el D. biológico o un D. cósmico que obedece a las mismas causas que el D. biológico o tiene analogías con él. Hegel usó el término sin referirse a este aspecto particular e hizo de él una de las categorías fundamentales de su filosofía, ilustrándolo sobre todo con respecto al mundo de la historia. Junto al carácter progresivo del D., Hegel subrayó otro carácter fundamental: el D. presupone aquello de lo cual es D., o sea el fin hacia el que se mueve y el principio o la causa de sí mismo. "El espíritu —dijo Hegel— que tiene como teatro, dominio y campo de su realización la historia del mundo, no gira en el juego extrínseco del azar sino que es en sí, más bien, el determinante absoluto... Lo que quiere es alcanzar su propio concepto, pero él mismo lo oscurece, se enorgullece y goza de este extrañarse a sí mismo" (*Philosophie der Geschichte* ["Filosofía de la historia"], ed. Lasson, pp. 131-132). En este sentido, lo Absoluto es desarrollo. "Lo verdadero es lo entero. Pero lo entero es solamente la sustancia que se complementa mediante su D. *De lo Absoluto se debe decir que es esencialmente resultado,* que solamente al final es lo que es en verdad y su naturaleza consiste precisamente en esto, en ser

efectualidad, sujeto y D. de sí mismo" (*Phänom. des Geistes*, Pref., II, 1). Lo que este concepto posee de nuevo con respecto al concepto aristotélico del movimiento es su aplicación al mundo de la historia y su extensión a todos los aspectos de la realidad. Pero el carácter finalista, providencialista y sustancialista del D., tal como lo ilustra Hegel, encuentra precisa comprobación en la doctrina aristotélica del movimiento. También ésta es finalista y providencialista y también exige que lo que se desarrolla esté presupuesto por el mismo D. De hecho, no significa otra cosa la superioridad del acto sobre la potencia, a la que está dedicado un célebre tratado aristotélico (*Met.*, IX, 8). *Véase* ACTO.

Descalabro, *véase* FRACASO.

Descripción (gr. ὑπογραφή; lat. *descriptio*; ingl. *description*; franc. *déscription*; alem. *Beschreibung*; ital. *descrizione*). Esta importantísima noción que tiene un papel fundamental en toda la construcción del atomismo lógico, fue formulada por Russell ("On Denoting", 1905, ahora en *Logic and Knowledge*, 1956, pp. 39 *ss.*; *Principia Mathematica*, I, pp. 30 *ss.*), en relación al hecho de que en ciertas proposiciones, que tienen *sentido* (*véase* SIGNIFICADO), entran frases que no denotan. Estas últimas son precisamente las D.; frases como "el autor de la *Divina comedia*", "el rey de Francia" (D. *determinadas*) o "un poeta" o "un rey" (D. *indeterminadas*), las cuales, por sí no significativas, resultan significativas en proposiciones en las que entran como partes (por ejemplo, "el autor de la *Divina comedia* era italiano"). El análisis de estas proposiciones resuelve las frases en funciones proposicionales o, mejor, en proposiciones generales y existenciales, eliminando así la aparente referencia a un denotado individual. Así "el autor de la *Divina comedia* era italiano" se resuelve en la afirmación conjunta de tres enunciados: *1)* existe por lo menos un x tal que x escribió la *Divina comedia*; *2)* sólo una persona escribió la *Divina comedia* (es decir, "para todos los y existe por lo menos una x tal que, si y escribió la *Divina comedia*, $y = x$); *3)* no existe algún x tal que x escribiera la *Divina comedia* y x no era italiano. La verdad (o falsedad) de "el autor de la *Divina comedia* era italiano" resulta enteramente establecida por la verificación de los tres enunciados precedentes. Aun cuando fuera objeto de muchas correcciones y discusiones en sus detalles, la teoría russelliana de las D. es actualmente aceptada por la mayor parte de los lógicos. G. P.

En la lógica tradicional, el término fue empezado a usar por los estoicos, ya que la noción era ajena a Aristóteles. Según los estoicos, la D. es "un discurso que conduce la cosa a través de las impresiones de ella" (Dióg. L., VII, 1, 60). Esto establece su diferencia con la definición, ya que mientras ésta declara la esencia, que es universal, la D. conduce a la cosa singular, o sea, hace referencia a la individualidad de la cosa, lo que la distingue de las otras. De Boecio en adelante (*De differentis topicis*, II, *P. L.*, 64º, col. 1187), la D. comenzó a ser caracterizada, en su confrontación con la definición, por el uso de caracteres accidentales que concurren en ella. Los lógicos medievales dedujeron el concepto de la *Dialéctica* (cap. 14) de Juan de Damasco (siglo VIII): "La D. se compone de accidentes, o sea de caracteres propios y accidentales, como, por ejemplo, 'el hombre es capaz de reír, camina erecto y tiene las uñas largas'." Éste es el concepto que también aparece en la *Lógica* de Pedro Hispano: "La D. es el discurso que significa lo que es el ser de una cosa mediante caracteres accidentales" (*Summ. Log.*, 5.12). En el mismo sentido, decía Occam: "La D. es un discurso sucinto compuesto de caracteres accidentales y propios" (*Summa Log.*, I, 27) y una definición casi idéntica era aceptada y difundida por la *Lógica de Port Royal* (II, 16) y por Jungius (*Logica Hamburgensis*, I, 1, 48). De esta doctrina tradicional, la lógica contemporánea sólo acepta el significado general, es decir, el reconocimiento del carácter individualizante de la descripción. Se puede definir qué es el hombre, pero solamente se puede describir al hombre que se ha hallado por la calle en un día determinado. A esta exigencia de la individuación intentan responder los lógicos contemporáneos al tratar la noción a que se ha hecho referencia en la primera parte

de este artículo. (Cf. también: Carnap, *Meaning and Necessity*, 1946, § 7; Quine, *From a Logical Point of View*, 1953, pp. 85 *ss.*).

Descriptiva, psicología, *véase* PSICOLOGÍA, *B*).

Descriptivo (ingl. *descriptive*; franc. *déscriptif*; alem. *beschreibende*; ital. *descrittivo*). Además del significado genérico correspondiente al del sustantivo, el adjetivo tiene dos significados polémicos, a saber: *1)* aquel por el cual la ciencia D. se opuso, a partir del siglo XVIII, a la ciencia *explicativa* o al "espíritu de sistema" que pretendía explicar los fenómenos recurriendo a las causas de la metafísica tradicional (cf., por ejemplo, D'Alembert, *Discours de l'Encyclopédie, Œuvres*, ed. Condorcet, pp. 156-157); *2)* aquel por el cual, D., en la terminología contemporánea, se opone a *persuasivo*, como calificación de significado; distinguiendo el significado descriptivo de un signo, que consiste en su disposición para producir un conocimiento, del significado *persuasivo*, que consistiría en producir una respuesta de naturaleza emotiva (cf. C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, 5ª ed., 1950, cap. III, especialmente p. 59). *Véase* SIGNIFICADO.

Descubierto, estado de, *véase infra* DESCUBRIMIENTO.

Descubrimiento (alem. *Entdecktheit*; ital. *scoprimento*). Según Heidegger, "la posibilidad de ser de todo ente que *no* tiene la forma del '*ser ahí*' [o sea de toda *cosa* del mundo] para encontrar delante y determinar en un peculiar proceso de descubrimiento a través de los entes que hacen frente inmediatamente al ser de aquellos entes [en el mundo]". Es, según Heidegger, uno de los caracteres fundamentales de las cosas, en cuanto son 'a la mano', por lo tanto, de la *mundanidad* (*Sein und Zeit*, § 18; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.).

Desemejanza (gr. ἀλλοίωσις; lat. *dissimilitudo;* ingl. *dissimilitude;* franc. *dissimilitude*; alem. *Ungleichheit*; ital. *dissimiglianza*). La falta o imperfección de *semejanza* (*véase*).

Desenvolvimiento, *véase* DESARROLLO.

Deseo (gr. ἐπιθυμία; lat. *cupiditas;* ingl. *desire;* franc. *désir;* alem. *Begeheren;* ital. *desiderio*). Este término tiene dos significados: *1)* el general de apetito, o sea de principio que impulsa a un ser vivo a la acción; para tal significado *véase* APETITO; 2) el más restringido de apetito sensible, que corresponde al griego ἐπιθυμία y al latin *cupiditas*. En tal sentido el D. es, según Aristóteles, "la apetencia de lo placentero" (*De an.*, II, 3, 414 b 6). De análoga manera Descartes lo definió como "la agitación del alma causada por los espíritus que la disponen a querer para el porvenir las cosas que ella se representa como convenientes" (*Passions de l'âme*, § 86). Y equivalente a ésta es la definición de Spinoza: "Esta tristeza [por la falta de lo que por amor se tiene deseo], en cuanto mira a la ausencia de lo que amamos, se llama *nostalgia*... cuanto mayor es la tristeza... con mayor deseo o apetito [el hombre] se esforzará en alejar la tristeza" (*Eth.*, III, 36, scol. III, 37, dem.). Estos significados se encuentran muchas veces repetidos en la historia de la filosofía.

Algún nuevo significado ha adquirido la palabra en la literatura contemporánea. Dewey ha definido el D. como "la actividad dirigida a romper el dique que la retiene. El objeto que se presenta en el pensamiento como meta del D. es el objeto del ambiente que en caso de hallarse presente, aseguraría reunificación de la actividad y restauración de su unidad" (*Human Nature and Conduct*, pp. 249 *ss.*). Heidegger ha relacionado el D. con la naturaleza del hombre como ser proyectante: "El 'ser relativamente a las posibilidades' se muestra... regularmente como mero *desear*. En el D., proyecta el 'ser ahí' su ser sobre posibilidades que no sólo no se llega a empuñar en el 'curarse de' sino cuya realización ni siquiera se imagina ni espera" (*Sein und Zeit*, § 41; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.).

Desesperación (ingl. *desperation;* franc. *désespoir;* alem. *Verzweiflung;* ital. *disperazione*). Según Kierkegaard es "la enfermedad mortal", o sea la enfermedad propia de la persona humana

y que la hace incapaz de realizarse a sí misma. En tanto la angustia se refiere a la relación del hombre con el mundo, la D. se refiere a la relación del hombre consigo mismo y en esto consiste precisamente el yo. En esta relación, si el yo quiere ser sí mismo, ya que es finito y por tanto insuficiente a sí mismo, nunca llegará al equilibrio y al reposo. Y si no quiere ser sí mismo, choca también aquí con una imposibilidad fundamental. En uno y otro caso se debate en la D. que es "el vivir la muerte del yo", o sea la negación de la posibilidad del yo en la vana tentativa de hacerlo auto-suficiente o destruirlo en su naturaleza (*La enfermedad mortal*, 1849, especialmente parte I, C). También para Jaspers la D. es uno de los aspectos fundamentales de la existencia (*Phil.*, II, 266 *ss.;* III, 225 *ss.;* cf. también *Einführung in Philosophie;* trad. esp.: *La filosofía*, México, 1953, F. C. E.).

Designado (lat. *designatum;* ingl. *designate*). En la lógica contemporánea se entiende bajo este término cualquier objeto, existente o inexistente, que el signo pueda denotar. Lo *denotado* es, en cambio, algo existente. Entre "designación" y "denotación" se establece una distinción análoga; sin embargo, ambas significan la referencia de un signo a su objeto (cf. Dewey, *Logic*, cap. XVIII; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F. C. E., p. 390; Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, 7; trad. ital. p. 69). *Véase* SEMIÓTICA.

Designador (ingl. *designator*). Término adoptado por Morris para indicar una especie de signo, más precisamente aquella por la cual "el intérprete está dispuesto a secuencias de respuestas determinadas por un objeto que tiene ciertas características" (*Signs, Language and Behavior*, 1946, III, 3). Carnap ha adoptado el término para indicar "todas aquellas expresiones a las cuales se aplica un análisis semántico del significado, de tal manera que la clase de los D. resulte más vasta o más restringida según el método de análisis adoptado" (*Meaning and Necessity*, § 1).

Desorden (ingl. *disorder;* franc. *désordre;* alem. *Unordnung;* ital. *disordine*). En un famoso análisis (*Ev. créatr.*, cap. III) Bergson ha demostrado el carácter y la función positiva de la noción de desorden. En efecto, esta noción sólo expresa la ausencia del orden *buscado*, no la ausencia absoluta de orden, y la presencia de un orden diferente (del mismo modo en que se dice "No hay versos" cuando se buscan versos y se encuentra prosa). Luego Bergson reduce los tipos fundamentales de orden a dos, los que al sustituirse mutuamente, hacen hablar de D., tales son el orden geométrico y el orden vital. "De los fenómenos astronómicos se dirá que manifiestan un orden admirable, entendiéndose con ello que se pueden prever matemáticamente. Y un orden no menos admirable se hallará en una sinfonía de Beethoven, que es la genialidad, la originalidad y, consecuentemente, la imprevisibilidad misma" (*Ibid.*, 8ª edic., 1911, p. 244). *Véase* ORDEN.

Despotismo, *véase* GOBIERNO, FORMAS DE.

Destino (gr. εἱμαρμένη; lat. *fatum;* ingl. *destiny;* franc. *destin;* alem. *Geschick, Schicksal;* ital. *destino*). La acción necesaria que el orden del mundo ejerce sobre cada ser particular del mundo mismo. En su formulación tradicional, este concepto implica: *1)* la necesidad, casi siempre desconocida, y por lo tanto *ciega*, que domina a un ser particular del mundo en cuanto parte del orden total; *2)* la adaptación perfecta de cada ser particular a su puesto, a su parte o a su función en el mundo, ya que como engranaje del orden total cada ser *es hecho* para lo que hace.

El concepto de D. es antiquísimo y muy difundido, por ser aceptado por todas las filosofías que de algún modo admiten un orden necesario del mundo. Aquí apuntaremos solamente a las que en forma explícita designan este orden con el término en cuestión. El D. es noción dominante en la filosofía estoica. Crisipo, Posidonio, Zenón, Boezo, lo reconocieron como la "causa necesaria" de todo o la "razón" que dirige el mundo y lo identificaron con la providencia (Diog. L., VII, 149). Los estoicos latinos adoptaron esta noción e hicieron ver su influencia moral (Séneca, *Natur. quaest.;* Marco Aurelio, *Soliloquios*, IX, 15). Al D. que domina todas las cosas exteriores se sustrae,

según Plotino, solamente el alma por cuanto toma por guía a "la razón pura e impasible que le pertenece como cosa propia", esto es, por cuanto adquiere por sí, y no del exterior, el principio de la propia acción (*Enn.*, III, 1, 9). Según Plotino, la providencia es una sola; en las cosas inferiores se denomina D., en las cosas superiores providencia (*Ibid.*, III, 3, 5). Según Boecio (que con la *Consolación de la filosofía* transmitía estos problemas a la escolástica latina) D. y providencia se distinguen solamente porque la providencia es el orden del mundo visto por la inteligencia divina y el D. es el mismo orden desplegado en el tiempo. Pero en el fondo, el orden del D. depende de la providencia (*Cons.*, IV, 6, 10). A la providencia y al D. sólo se sustrae el libre albedrío humano porque las acciones que de él dependen están incluidas, precisamente en su libertad, en el orden del D. (*Ibid.*, V, 6). Esta solución hubo de inspirar todas las soluciones analogas de la escolástica, que conserva el mismo concepto del D. y de la providencia (cf., por ejemplo, Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 116, a. 2). Leibniz volvió a proponer la misma solución en su *Teodicea* (*Theod.*, I, § 62).

En la filosofía del romanticismo, en tanto que Schopenhauer ve en el D. la acción determinante, en el hombre particular y en la historia, de la Voluntad de vida en su naturaleza desgarradora y dolorosa (*Die Welt*, II, cap. 38), Hegel limita el D. a la necesidad mecánica. "La potencia —dice— como universalidad objetiva y violencia contra el objeto es lo que se denomina D., un concepto que cae en el interior del *mecanismo* en cuanto el D. es denominado ciego, es decir, tal que su universalidad objetiva no es conocida por el sujeto en su propiedad o particularidad específica" (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], III, II, 1, B, b; trad. ital., III, p. 199). En este sentido, el D. es la misma necesidad racional del mundo, pero en cuanto se ignora a sí misma y es, por lo tanto, "ciega". Pero en el mismo periodo romántico, desde el punto de vista de una necesidad que es "puramente racional", ya se le interprete como dialéctica o como determinismo causal, la palabra D. pareció demasiado fantástica o mítica para designar a esta necesidad. Fue, por lo tanto, abandonada y sustituida con términos que expresan la naturaleza objetiva y causal de la necesidad del mundo, como, por ejemplo, precisamente necesidad, dialéctica, determinismo, causalidad y en el dominio de la ciencia la necesidad está sometida a "las leyes eternas e inmutables de la naturaleza".

Cuando la palabra D. retorna por obra de Nietzsche y del existencialismo alemán, tiene un nuevo significado: expresa la aceptación y la volición de la necesidad, el *amor fati*. Por primera vez, Nietzsche expresó este concepto que es muy característico de una determinada tendencia de la filosofía contemporánea. Interpreta la necesidad del devenir cósmico como voluntad de reafirmación; desde la eternidad el mundo acepta y se quiere a sí mismo y, por lo tanto, se repite eternamente. Pero el hombre debe hacer algo más que aceptar este pensamiento; debe, él mismo, comprometerse en el *anillo de los anillos:* "Es necesario hacer el voto del retorno de sí mismo con el anillo de la eterna bendición de sí y de la eterna afirmación de sí; es necesario tomar la voluntad de querer detrás de uno todo lo que ha acaecido y de querer en adelante todo lo que acaecerá" (*Wille zur Macht*, ed. 1901, p. 385; trad. esp.: *La voluntad de dominio*, Madrid, 1932). Éste es el *amor fati* en el que Nietzsche ve la "fórmula de la grandeza del hombre". Heidegger no ha hecho más que expresar el mismo concepto, hablando del D. como de la decisión auténtica del hombre. El D. es la decisión de volver sobre sí mismo partiendo de la 'herencia', que toma sobre sí en cuanto yecto, de las posibilidades pasadas. "La reiteración es la 'tradición' expresa, es decir, el retroceso a posibilidades del 'ser ahí' 'sido ahí'" (*Sein und Zeit*, § 74; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). En este sentido el D. es "la historicidad original del 'ser ahí'" que "ajustándose al gestarse implícito en el 'precursor estado de resuelto'" es la historicidad propia del 'ser ahí'. "La reiteración propia de una 'posibilidad de existencia' 'sida' —el elegirse el 'ser ahí' su héroe— se funda existenciariamente en el 'precursor estado de resuelto', pues única-

mente en éste se hace la elección que deja en libertad para pugnar por seguir y ser fiel a lo reiterable. El hacerse 'tradición', reiterando, de una posibilidad 'sida', no abre, empero, el 'ser ahí' 'sido ahí', para realizarlo una vez más." El concepto reaparece en Jaspers, si bien con referencia a identidad establecida entre el yo y su situación en el mundo. El D. es la aceptación de esta identidad: "Yo lo amo como me amo a mí porque sólo en él estoy consciente de mi existir". Tampoco aquí el D. es otra cosa que la aceptación y el reconocimiento de la naturaleza misma de la necesidad, la cual es, para Jarpers, la identidad del hombre con su situación (*Phil.*, II, pp. 218 *ss.*).

Esta última noción de D. expresa bien ciertas tendencias de la filosofía contemporánea. Originariamente y en su larga tradición, la noción implicaba: *1)* un orden total que obra sobre el hombre en particular, determinándolo; *2)* el hombre en singular necesariamente no se da cuenta del orden total ni de su fuerza necesaria: *el D. es ciego.* El concepto contemporáneo de D. ha eliminado ambas características. Y por ello: *1)* la determinación necesaria no es la de un orden (ni siquiera para Nietzsche), sino la de una situación, la reiteración y *2)* el D. no es ciego, porque es el reconocimiento y la aceptación deliberada de la situación necesaria.

Determinación (gr. πρόσθεσις; lat. *determinatio;* ingl. *determination;* franc. *détermination;* alem. *Bestimmung* o *Bestimmtheit;* ital. *determinazione*). La limitación de la extensión de una noción, con el enriquecimiento de su intención, o el resultado de esta limitación. Ya Aristóteles adoptaba este término para indicar la nueva adición de notas o características al objeto considerado. "Hablando de D. —dice— me refiero al paso de la unidad que es sustancia privada de posición, por ejemplo, al punto en que es sustancia dotada de posición: este paso resulta de una D." (*An. post.*, I, 27, 87 a 34 *ss.*). Del mismo modo, fue entendido el término en la lógica medieval. Pedro Hispano dice que "la D. restringe el concepto de aquello con lo que se enlaza, como la palabra 'muerto' restringe el concepto de hombre cuando se dice 'hombre muerto'" (*Sum. Log.*, 7, 46). Wolff meditó mucho acerca de esta noción y entendió por *determinado* "aquello de lo cual se debe afirmar algo" (*Ont.* § 112) y por *indeterminado* "aquello de lo cual aún no se puede afirmar algo por cuanto no se puedan afirmar siquiera más que los contrastes" (*Ibid.*, § 105). Por lo demás, relacionaba esta noción con la de razón suficiente, que Leibniz mismo había llamado, en este sentido, *razón determinante* (*Ibid.*, § 117).

Spinoza expresa una implicación importante de la misma noción, cuando dice "*Omnis determinatio est negatio*" (*Epist.*, 59), entendiendo que cada adición de una nueva nota a un concepto hace que este concepto quede privado de algunos de los objetos de los cuales antes podía ser predicado. Acerca de este enlace de la D. con la negación, insistió Hegel en su doctrina de la *dialéctica* (*véase*). Sin embargo, la D. resulta, según Hegel, de un desarrollo interno y autónomo del concepto y no de adiciones. Dice Hegel: "Lo universal se determina y así ello mismo es lo particular. La D. es su diferencia. Así es la totalidad y el principio de su diversidad, la cual está determinada solamente por él mismo" (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], III, I, 1, B). En el lenguaje filosófico contemporáneo la palabra es usada preferentemente en el sentido tradicional, como delimitación del significado. Peirce distingue de esta manera entre D. y definición: "Un sujeto es determinado con relación a todo carácter a él inherente o es (universal y afirmativamente) su predicado y está determinado también con referencia a la negación de tales caracteres en el mismo respecto. En todos los otros respectos, el sujeto es indeterminado. Lo *definido* debe ser definido en presente" (*Issues of Pragmaticism*, 1905, en *Values in a Universe of Chance*, p. 210). El uso que del término ha hecho Carnap se refiere, en cambio, al valor de verdad de los enunciados y dice así: "Un enunciado está lógicamente determinado si su valor de verdad, que es su extensión, está determinado por reglas semánticas" (*Meaning and Necessity*, § 2), lo que quiere decir que un enunciado está lógicamente determinado en ca-

so de ser analítico o tautológico, en cuyo supuesto su verdad es independiente de los hechos y, en cambio, está lógicamente *indeterminado* si es sintético y si, por lo tanto, su verdad depende de los hechos.

Determinante, juicio, *véase* REFLEXIVO, JUICIO.

Determinismo (ingl. *determinism*; franc. *déterminisme*; alem. *Determinismus*; ital. *determinismo*). Con este término relativamente reciente (Kant es uno de los primeros en usarlo, en *Religion*, I, Observ. generales, nota) se entienden dos cosas: *1)* la acción condicionadora o necesaria de una causa o de un grupo de causas; *2)* la doctrina que reconoce la *universalidad* del principio causal y que, por lo tanto, admite también la determinación necesaria de las acciones humanas, por parte de sus motivos. En el primer sentido se habla, por ejemplo, del "D. de las medicinas", del "D. de los motivos" o "de las leyes", de los "D. sociales", etc., para indicar relaciones de naturaleza causal o condicional. En el segundo sentido, se habla de la disputa entre D. e indeterminismo, esto es, entre los que admiten o niegan la necesidad causal en el mundo en general y en el hombre en particular. El estudio de los problemas concernientes al significado de D. en el primer sentido debe ser buscado en las voces CAUSALIDAD, CONDICIÓN y NECESIDAD. En el segundo sentido, la palabra D. ha sido adoptada para designar el reconocimiento y la importancia universal de la necesidad causal, la cual sí constituye un orden racional, pero no finalista y no se presta, por tanto, a ser designada con el viejo nombre de *destino* (*véase*). El D. se relaciona, por lo tanto, con el mecanismo, que es la tendencia dominante en la ciencia del siglo XIX, como también con la filosofía que se elabora en esta fase de la ciencia. D. es la creencia en la extensión universal del mecanismo, o sea, en la extensión del mecanismo mismo también al hombre. Como Kant lo vio (en la nota citada), el D. auténtico es en realidad un *predeterminismo*, o sea la creencia de que la acción humana encuentra su motivo determinante en el tiempo que la antecede y, de tal manera, no está en poder del hombre en el momento en que se efectúa. El D. como mecanismo es, en realidad, predeterminación de la acción en sus antecedentes.

Desde la segunda mitad del siglo XVIII en adelante, la disputa entre D. e indeterminismo ha sido la disputa entre filósofos de la *ciencia*, por un lado, y filósofos de la *conciencia*, por el otro; tal parece que la ciencia no pudiera dejar de reconocer la validez universal del principio de causa (*véase* CAUSALIDAD) y que, por otro lado, la conciencia testimoniara de modo incontestable la libertad del hombre (*véase* INDETERMINISMO). Una de las primeras disertaciones de Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (*Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*, 1755), dirigida a la defensa de la importancia universal del principio de causalidad, se puede considerar como una de las primeras defensas del D. (cf. especialmente Prop. IX, *Confutatio dubiorum*). Pero quizá mucho más eficaz fue la defensa que Priestley hizo del D. en el segundo volumen de sus *Disquisiciones sobre la materia y sobre el espíritu* (1777), intitulado *Doctrina de la necesidad filosófica*. En esta obra, Priestley afirmaba resueltamente que los motivos influyen en la voluntad con la misma certidumbre y necesidad con que la fuerza de gravedad obra sobre una piedra y que aun cuando el hombre a menudo se reproche el no haber elegido de otra manera, el examen de su conducta demuestra que esto era imposible y que no habría podido obrar sino de tal modo (*The Doctrine of Philosophical Necessity*, 2ª ed., 1782, pp. 37, 90 *ss.*). Esta tesis se repite frecuentemente en la filosofía positivista del siglo XIX. El D. científico fue formulado de manera clásica por Claude Bernard en su *Introducción al estudio de la medicina experimental* (1865). "El principio absoluto de las ciencias experimentales —decía— es un D. *necesario* y consciente de las condiciones de los fenómenos. Si un fenómeno natural cualquiera es dado, nunca un experimentador podrá apreciar la existencia de una variación en la expresión de este fenómeno, sin que al mismo tiempo hayan sobrevenido condiciones nuevas en su manifestación. Es

más, tiene la certeza *a priori* de que estas variaciones están determinadas por relaciones rigurosas y matemáticas. La experiencia nos muestra solamente la forma de los fenómenos, pero la relación de un fenómeno con una causa determinada es necesaria e independiente de la experiencia, es forzosamente matemática y absoluta. Llegamos así a ver que el principio del *criterium* de las ciencias experimentales es idéntico, en el fondo, al de las ciencias matemáticas, porque en una y otra parte este principio está expresado por una relación de causalidad necesaria y absoluta" (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, I, 2, 7). Explícitamente Bernard extendía también este principio a los seres vivientes (*Ibid.*, II, 1, 5), y las mismas palabras con que se expresaba hacían ver, por un lado, el carácter de axioma racional, más que de exigencia empírica, que revestía ante sus ojos el principio del "D. absoluto" y, por otro lado, el rigor con que tal principio se hacía valer en el campo de la búsqueda experimental. Sin embargo, fueron precisamente los desarrollos experimentales de la ciencia y en general los de la más avanzada y más madura entre las ciencias experimentales, la física, los que condujeron al abandono de lo que Claude Bernard denominaba "el principio del *criterium* experimental". Primero la teoría de la relatividad y después la mecánica cuántica, pusieron en crisis la noción de causalidad necesaria y, así, la de "D. absoluto".

En 1930 Heisenberg, descubridor del principio de *indeterminación* (*véase*) y uno de los fundadores de la moderna física cuántica, escribía: "El concepto de universo que resulta de la experiencia cotidiana ha sido abandonado por vez primera en la teoría de la relatividad de Einstein. De ella resulta que los conceptos usuales se pueden aplicar solamente a hechos en los cuales la velocidad de propagación de la luz puede ser considerada como prácticamente infinita... Las experiencias acerca del mundo atómico se restringen, cada vez más, a una profunda renuncia de los conceptos hasta ahora habituales. En efecto, nuestra descripción usual de la naturaleza y particularmente la idea de una *rigurosa causalidad* en los acontecimientos de la naturaleza, reposan en la admisión de la posibilidad de observar un fenómeno sin influir en él de manera sensible... En la física atómica, sin embargo, a cada observación se relaciona, por lo general, una perturbación finita y hasta cierto punto incontrolable, cosa ésta que era de esperarse desde el principio en la física de las más pequeñas unidades existentes. Ya que, por otra parte, toda descripción espacio-temporal de un suceso físico está ligada a una observación del mismo, resulta que la descripción espacio-temporal de los hechos, por un lado, y la clásica ley causal, por el otro, representan dos aspectos causales que se excluyen mutua y recíprocamente, en los sucesos físicos" (*Die physikalischen Prinzipen der Quantentheorie* ["Los principios físicos de la teoría cuántica"], 1930, IV, § 3). Más o menos por la misma época, Max Planck, el descubridor del *cuanto* de acción, escribía que para poder salvar la hipótesis del D. riguroso, era necesario pensar en un *Espíritu ideal*, capaz de abrazar todos los procesos físicos que se desarrollan al mismo tiempo y, por lo tanto, de predecir con certeza y en todos los detalles cualquier proceso físico. Obviamente, desde el punto de vista de tal espíritu, el principio de indeterminación, debido al hecho de que el hombre tiene que intervenir necesariamente en los procesos naturales para poder observarlos, no valdría, ya que tal espíritu sería, por hipótesis, independiente de la naturaleza (*Der Kausalbegriff in der Physik* ["El concepto causal en la física"], 1932, pp. 24-25). Pero tal hipótesis, como es obvio, no tiene fundamento alguno, ni científico ni filosófico. Por su parte De Broglie, otra de las celebridades de la física contemporánea, afirmaba que los argumentos de Von Neumann (*véase* CAUSALIDAD) han probado que: "Las leyes de probabilidad enunciadas por la mecánica ondulatoria y cuántica de los fenómenos elementales, leyes bien probadas por la experiencia, no tienen la forma que deberían tener si se debieran a nuestra ignorancia de los valores exactos de determinadas variables ocultas. El único camino que quedaría abierto para una restauración del D. en la escala atómica parece, por lo tanto, ce-

rrarse ante nosotros" (*Physique et Microphysique,* X; trad. ital., p. 209).

De tal modo, el abandono de la causalidad necesaria y de la doctrina del D. absoluto que hizo de la causalidad el principio universal del conocimiento científico, parece ser sancionado por las mayores autoridades científicas de nuestro tiempo. Sin embargo, este abandono no es la aceptación automática del indeterminismo, o sea del reconocimiento del azar y del arbitrio absoluto en los fenómenos naturales. Como el abandono de la noción de causa coincide con el uso cada vez más extendido y conocido de la de *condición* (*véase*), de la misma manera el abandono de la noción de D. absoluto, que es paralela a la primera, coincide con la aceptación de una forma de D. que se aclara paralelamente a la aclaración del concepto de condición. Al declarar no válido el concepto de causa, la física contemporánea ha insistido en la posibilidad de la previsión probable y al afirmar, por lo mismo, la decadencia del D. absoluto, tiende a adoptar un D. restringido o, como dice el mismo De Broglie, "débil" o "imperfecto", fundado en el reconocimiento de que "no todas las posibilidades son igualmente probables" y que "todo estado de un sistema microscópico comporta ciertas tendencias que se expresan por las diferentes probabilidades de las diversas posibilidades en ellas encerradas" (*Ibid.*, p. 212). En sentido, análogo, y en el dominio de las ciencias sociales, Gurvitch ha hablado del D. como de una simple "contingencia coherente" o "coherencia contingente" que nunca es unívoca, sino que siempre se caracteriza por constituir una situación intermedia entre los opuestos de lo continuo y lo discontinuo, de lo cuantitativo y lo cualitativo, de lo heterogéneo y lo homogéneo, etc. (*Déterminismes sociaux,* 1955, pp. 28 *ss.*). Por lo tanto, la palabra D., más que ser abandonada, ha sufrido en el lenguaje científico y filosófico contemporáneo una transformación radical. No designa ya el *ideal* de la causalidad necesaria y de la previsión infalible, sino el *método* de la relación condicional y de la previsión probable.

Determinismo económico, *véase* MATERIALISMO DIALÉCTICO.

Deuda (ingl. *debt*; franc. *dette*; alem. *Schuld*; ital. *debito*). La deuda originaria es, para Kant, el pecado original o mal radical, por el cual el hombre, habiendo iniciado el mal, ha contraído una D. que no puede extinguir y que es la intrasmisible, por ser la más propia y personal de todas las obligaciones (*Religion,* II, 2, C). Heidegger ha llevado la noción de la esfera moral a la esfera ontológica. Ha considerado el "estar en D." como una de las manifestaciones del "tener la culpa de" (*Schuld* significa tanto culpa como D.). En tal sentido, "tener una D. es un modo del 'ser con' otros en el campo del 'curarse de' bajo la forma de aportar, proporcionar. Modos de semejante 'curarse de' son también el sustraer, el quedarse con lo prestado, el reservarse, el quitar, el robar, es decir, no dar satisfacción en alguna forma al derecho de propiedad de los otros". Pero éstas son sólo manifestaciones de una culpabilidad esencial y originaria de la existencia, que es la de ser el fundamento deficiente en cuanto a su finalidad, ser el fundamento de un 'no ser'. De esta culpabilidad ontológica son manifestaciones la culpa y la D. (*Sein und Zeit,* § 58; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* México, 1962, F. C. E.).

Devenir (gr. γίγνεσθαι; lat. *fieri*; ingl. *becoming*; franc. *devenir*; alem. *Werden*; ital. *divenire*). *1)* Lo mismo que cambio. *Véase* MOVIMIENTO.

2) Una forma particular del cambio, la mutación absoluta o sustancial que va de la nada al ser y del ser a la nada. Éste es el concepto que del D. tuvieron Aristóteles y Hegel. Decía Aristóteles: "El D. se dice en varios sentidos: junto a lo que deviene absolutamente (ἁπλῶς), hay lo que deviene esta o aquella cosa. El D. absoluto es propio de las sustancias únicamente; las otras cosas que devienen tienen necesariamente necesidad de un sujeto, ya que la cantidad, la cualidad, la relación, el tiempo y el lugar resultan sólo con referencia a algún sujeto y mientras la sustancia no se puede atribuir como predicado a ninguna otra cosa, toda otra cosa puede atribuirse a una sustancia como predicado" (*Fís.*, I, 7, 190 a 30). Por lo tanto, los principios del D. son, según Aristóteles, los *opuestos*, en-

tre los cuales el D. media, y la *privación* de uno de ellos, ya que de "nada se puede decir que provenga absolutamente de la nada, sino que lo que deviene, deviene del no-ser accidental o relativo, o sea la privación de lo que es el término del D." (*Ibid.*, I, 8, 191 b 12).

Un concepto no muy diferente fue expresado por Hegel con la fórmula de que el D. es la unidad del ser y de la nada. "El D. —dice Hegel— es la verdadera expresión del resultado de ser y nada como unidad de ellos; no es solamente la unidad del ser y de la nada, sino la inquietud en sí" (*Enc.*, § 88). En la gran *Lógica* Hegel ilustró y defendió mucho el significado de esta definición: "La verdadera y propia importancia de la proposición: 'de la nada no viene nada, la nada es nada', está en su oposición al devenir en general y con ello también a la creación del mundo a partir de la nada. Los que se acaloran defendiendo la proposición de que la nada es la nada, no se dan cuenta que en ello se encuentran con el panteísmo abstracto de los eléatas y sustancialmente también con el spinozismo. La concepción filosófica por la cual vale el principio de que el ser es solamente ser y la nada solamente nada, merece el nombre de sistema de la identidad. Esta identidad abstracta es la esencia del panteísmo" (*Wissenschaft der Logik* ["La ciencia de la lógica"], I, libro I, secc. I, cap. I, C; trad. ital., p. 76). En realidad la "nada" de Hegel no es muy diferente de la "privación" de Aristóteles y es, en efecto, una nada *privativa* que, como la privación aristotélica, entra a constituir el D. Por lo tanto, todas las discusiones que ha hecho nacer la definición hegeliana del D. entre los hegelianos —y asimismo entre los no hegelianos— hoy nos parecen totalmente ociosas.

Devoción (ingl. *devotion*; franc. *dévotion*; alem. *Andacht*; ital. *devozione*). Según Kant, "la disposición de ánimo que hace capaz de sentimientos de dedicación hacia Dios", y que se alcanza mediante las prácticas del culto (expiaciones, mortificaciones, peregrinajes, etcétera). Asignar a tal disposición el mismo valor que al sentimiento de sumisión a Dios es, según Kant, la *ilusión religiosa*, que confunde los medios con el fin y da al medio un valor final (*Religion*, IV, 2, 1). Esta ilusión es, a su vez, la base del falso culto a Dios, siendo el verdadero culto sólo la buena conducta moral. El concepto de D. como de una particular aptitud que, si bien relacionada con la religión, no es la auténtica actitud religiosa, quedó fijado en las notas kantianas. Hegel, a su vez, vio en la D. una de las manifestaciones de la conciencia infeliz. "Su pensar, como D., es como un vago rumor de campanas o como una cálida nebulosidad, un pensar musical que no llega al concepto, que sería el único e inmanente modo objetivo" (*Phänom. des Geistes*, I, IV, 1).

Diádico (ingl. *Dyadic*). Este adjetivo es comúnmente usado en la lógica contemporánea, pero sin hacer referencia al significado del sustantivo correspondiente. Una relación D. es un hecho relativo a dos individuos. Por ejemplo: el hecho de que *a* es similar a *b*, que *a* es amante de *b*, o que *a* y *b* son ambos hombres, son relaciones D., en tanto el hecho que *a* de *b* a *c* es una relación triádica (cf. Peirce, *Coll. Pap.*, 3, 625).

Dialéctica (gr. διαλεκτικὴ τέχνη; lat. *dialectica*; ingl. *dialectic*; franc. *dialectique*; alem. *Dialektik*; ital. *dialettica*). En la historia de la filosofía este término, derivado de diálogo, no tiene una significación unívoca, de modo que pueda ser determinado y aclarado de una vez por todas, sino que ha recibido distintos significados diversamente emparentados entre sí y no reducibles unos a otros o a un significado común. Sin embargo, se pueden distinguir cuatro significados fundamentales, a saber: *1)* la D. como método de la división; *2)* la D. como lógica de lo probable; *3)* la D. como lógica; *4)* la D. como síntesis de los opuestos. Estos cuatro conceptos tienen su origen en las cuatro doctrinas que han influido en la historia del término, a saber: en la doctrina platónica, la doctrina aristotélica, la doctrina estoica y la doctrina hegeliana. Sin duda es posible, a reserva de la documentación histórica pertinente, hacer una caracterización muy genérica de la D. que de algún modo sea resumen de todas las demás. Se puede decir, por ejemplo, que la D.

es el proceso en el cual aparece un adversario que hay que combatir o una tesis que refutar y que, por lo tanto, supone dos protagonistas o dos tesis en lucha; o bien, que es proceso que resulta de la lucha o de la antítesis de dos principios, de dos momentos o de dos actividades, cualesquiera que sean. Pero se trata, según se ve, de una caracterización tan genérica que llega a no tener significado alguno, ni histórico ni orientador. El problema histórico es más bien el de individualizar claramente los significados fundamentales y las múltiples y dispares relaciones que se cruzan entre ellos (cf. "Studi sulla Dialettica", de autores varios, en *Rivista di Filosofia,* 1958, n. 2).

1) *La D. como método de la división.* Éste fue el concepto que de la D. tuvo Platón. Conforme a él, la D. es la técnica de la investigación realizada por la colaboración de dos o más personas, mediante el procedimiento socrático de pregunta y respuesta. La filosofía, en efecto, no es para Platón una tarea individual y privada, sino la obra de hombres que "viven juntos" y "discuten con benevolencia"; es la actividad propia de una "comunidad de la libre educación" (*Epístola VII,* 344 b). La D. es el punto más alto a que pueda llegar la investigación asociada y se compone de dos momentos. *a)* El primero consiste en llevar a una idea única las cosas dispersas y en definir la idea para hacerla comunicable a todos (*Fedr.,* 265 c). En la *República,* Platón dice que por remontarse a la idea, la D. se sitúa fuera de las ciencias particulares, ya que considera a las hipótesis de las ciencias (que siempre hacen referencia a lo múltiple de la sensibilidad) como un simple punto de partida para llegar a los principios, desde los cuales se puede llegar más tarde a las conclusiones últimas (*Rep.,* VI, 511 b-c). Pero este segundo procedimiento, que va de los principios (o sea de las ideas) a las conclusiones últimas es, en los diálogos posteriores, explícitamente analizado como el de la división. *b)* El procedimiento de la división consiste "en poder dividir de nuevo a la idea en sus especies, siguiendo sus articulaciones naturales y evitando descuartizar las partes como lo haría un cocinero torpe" (*Fedr.,* 265 d). En este aspecto es inherente a la D. "dividir según géneros y no tomar por diferente la misma forma ni por idéntica una forma diferente" (*Sof.,* 253 d). En un famoso fragmento del *Sofista,* Platón enumera las tres alternativas fundamentales en que puede debatirse el procedimiento D.: *1)* que una única idea impregne y abrace a muchas otras, que, sin embargo, queden separadas de ella y exteriores una a otra; *2)* que una única idea reduzca a una unidad muchas otras ideas, en su totalidad; *3)* que muchas ideas queden enteramente distintas entre sí (*Sof.* 253 d). Estas tres alternativas presentan dos casos extremos: el de la *unidad* de muchas ideas en una de ellas y el de su *heterogeneidad* radical y, además, un caso intermedio que es el de una idea que abraza a otras, pero sin fundirlas en una unidad.

La D. consiste en reconocer, en las situaciones que se presentan, las posibilidades y, entre ellas, la propia posibilidad, para proceder en consecuencia. Si se observa el modo como Platón ha aplicado el procedimiento en el *Fedro,* en el *Sofista* y en el *Político,* se aclaran las cosas. Una vez definida la idea, es dividida por Platón en dos partes que denomina la izquierda y la derecha, respectivamente, caracterizadas por la presencia o por la ausencia de un determinado carácter; después de ello, divide la parte derecha en dos partes nuevamente, que también se denominarán izquierda y derecha, utilizando un nuevo carácter y así sucesivamente (*Fedr.,* 266 a-b). El procedimiento puede detenerse en un punto determinado, o reemprenderlo, comenzándolo a través de otra idea. En fin, se podrán recoger o recapitular las determinaciones así obtenidas, desde el principio hasta el fin (*Sof.,* 268 c). Platón se sirve de este procedimiento en el *Fedro,* para definir al amor como "manía", dividiendo después la manía en mala (izquierda) y buena (derecha) y buscando, además, las determinaciones de la manía buena. En el *Sofista,* el mismo procedimiento sirve para la definición de la figura del sofista. La característica de este procedimiento es la posibilidad de la *elección* (que se presenta en cada paso) de la característica apta para determinar la división en derecha e izquierda, de manera oportuna, es decir, de tal

manera que pueda seguir la línea de la articulación del concepto y no "descuartice" al concepto mismo. Por lo tanto, la D. platónica no es un método deductivo o analítico, sino inductivo y sintético, más parecido a los procedimientos de la investigación empírica (no obstante la pretensión de Platón de que se prescinda de los "sentidos") que a los del razonamiento *a priori* o del silogismo. Lo que Aristóteles reprocha al método de la división, esto es, no tener la capacidad deductiva del silogismo (*An. pr.*, I, 31, 46 a 31 *ss.*) no es precisamente una crítica, porque el método platónico no quiere ser esto. Así, en efecto, de "el hombre es un animal" y de la consiguiente división "el animal es mortal o inmortal", no resulta que "el hombre es mortal", sino solamente que "el hombre es mortal o inmortal", pero la finalidad de la división D. no es esta deducción sino la investigación, la elección y el uso de las características efectivas de un objeto, con el fin de aclarar la naturaleza o, mejor, las posibilidades (δυνάμεις) del objeto mismo. El concepto platónico de la D. no tuvo una continuación directa, si bien son evidentes las relaciones que tienen con él las nociones de D. elaboradas por Aristóteles, los estoicos y los neoplatónicos. Entre estos últimos, Plotino señala el paso de la concepción platónica de la D. a la metafísica triple de Proclo. En efecto, dice Plotino que la D. "usa el método platónico de la división para distinguir entre la especie y un género, para definirlo y para llegar a los géneros primeros; con el pensamiento hace de estos géneros combinaciones complejas hasta recorrer el total dominio de lo inteligible; luego, por una marcha inversa, la del análisis, vuelve al principio" (*Enn.*, I, 3, 4). Aquí el método platónico de la división, que para Platón es el segundo momento de la D., se ha convertido en el primero y a él se agrega, como segundo momento, "el retorno al principio", o sea a la Unidad, apuntando así a lo que sería el esquema de Proclo.

2) ***La D. como lógica de lo probable.*** Para Aristóteles, la D. es simplemente el procedimiento racional no demostrativo; el silogismo dialéctico es el que, en vez de partir de premisas verdaderas, parte de premisas probables, o sea generalmente admitidas. "Probable —dice Aristóteles— es lo que aparece como aceptable a todos, a la mayoría o a los sabios y entre éstos, a todos o en general a aquellos más notorios e ilustres" (*Tóp.*, I, 1, 100 b 21 *ss.*). Por extensión, más tarde se denominó dialéctico también al silogismo "herístico", esto es, al que parte de las premisas que *parecen* probables, pero que no lo son (*Ibid.*, 100 b 23 *ss.*). Aristóteles reconocía como inventor de este concepto de la D. a Zenón de Elea (Diógenes. L., VIII, 57). En efecto, Zenón parte, en su impugnación del movimiento, de la tesis probable, o sea aceptada por la mayoría, de que el movimiento existe. El por qué del uso del término "D." en este sentido, es explicado más tarde por el propio Aristóteles, diciendo que "mientras la premisa demostrativa es la aceptación de una de las dos partes de la contradicción, la D. es la pregunta que presenta la contradicción como una alternativa" (*An. pr.*, I, 1, 24 a 20 *ss.*), y así hace determinada referencia al diálogo. Esta noción de la D., que fue secundaria y a veces olvidada en la primera edad de la escolástica (en la que prevalece el concepto estoico de la D. como lógica), es adoptada de nuevo, pero sin eliminar la otra, a partir del siglo XII, cuando un conocimiento más completo del *Órgano* aristotélico y especialmente de los *Tópicos* y de los *Elencos sofísticos* llamó la atención acerca de la D. entendida como arte de la disputa y del ejercicio lógico, arte que se vale de premisas probables y que es, por lo tanto, D. en el sentido aristotélico del término. En consecuencia, este significado fue admitido e ilustrado asimismo por los que continuaron considerando a la D. como lógica general o ciencia de las ciencias (como, por ejemplo, Pedro Hispano, *Summul. Logic.*, 7, 41). Solamente Juan de Salisbury tiende a restringir el significado de la D. a la "ciencia de las cosas probables". Pero precisamente en este sentido descubre nuevas aplicaciones de la D. (que para él resulta inútil si no está unida a otras disciplinas), ya que por existir la dificultad de obtener conocimientos necesarios en el dominio de las cosas naturales, las premisas naturales son las únicas a las que podrá recurrirse, y éstas son, precisamente,

las de la D. (*Metalogicus*, II, 13). A una concepción análoga parece hacer referencia Dante, al comparar la D. con Mercurio, que es el más pequeño y velado de los planetas; en efecto, "la D. es menor en su cuerpo que ninguna otra ciencia, está perfectamente compilada y terminada en el texto que se halla en el *Arte antiguo* y en el *nuevo*, y está más velada que ninguna otra ciencia, ya que actúa con argumentos más sofísticos y probables que ninguna otra" (*Convivio*, II, 14). Los humanistas, a partir de Lorenzo Valla (*Dialecticae Disputationes*, II, Prol. 693) se refieren por lo común a la concepción de la D. como "arte de la disputa" y se acercan, por lo tanto, a la retórica, con la cual Nizolio la identifica explícitamente (*De veris principiis*, II, 5). Por otro lado Pierre de la Ramée acentuaba en la D. el aspecto inventivo, que ya los antiguos habían reconocido a la tópica y veía en ella el arte de la invención y, por lo tanto, "la luz misma de la razón" (*Dialectique*, 1555, pp. 1, 69-119). Mas oscilando entre la retórica y la doctrina de la invención, la D. se mantenía en el ámbito de la noción aristotélica.

Pero la más notable etapa histórica de esta noción se inició con la obra de Kant, quien partía, como lo había hecho Aristóteles, de una devaluación preliminar de la D. como instrumento de conocimiento. La D. es, para Kant, una "lógica de la apariencia". Esto significa que es "una ilusión natural e inevitable, se fundamenta en principios subjetivos y los cambia por objetivos", ilusión que está, sin embargo, "indisolublemente ligada a la razón humana y que, por lo tanto, perdura incluso después de descubierta la raíz" (*Crít. R. Pura*, Dialéctica trascendental, Intr., I). Son objeto de la D. las tres ideas del alma, del mundo y de Dios, de las cuales la primera es fruto de un paralogismo, la segunda muestra su ilegitimidad al dar lugar a antinomias insolubles y la tercera es indemostrable. Evidentemente, el significado kantiano de D. se identifica con el segundo de los significados del término distinguidos por Aristóteles, esto es, con aquel por el cual la D. es el procedimiento sofístico. Kant mismo establece esta relación: "Aun cuando sea diferente el significado con el cual los antiguos usaron esta denominación de una ciencia o arte, del uso que de él hicieron, se puede inferir con seguridad que la D. no era para ellos más que la *lógica de la apariencia*, o sea el arte sofístico de dar a la propia ignorancia, o más bien a las propias ilusiones voluntarias, el tinte de la verdad, imitando el método de la fundación que la lógica general prescribe y sirviéndose de su plancha para colorear todo modo de proceder vacío" (*Ibid.*, Lógica trascendental, Intr., III; cf. *Grundlegung zur Met. der Sitten*, I). Por otro lado, a este mismo concepto de la D. se liga la noción kantiana de *D. trascendental* como "crítica del entendimiento y de la razón con respecto a su uso hiperfísico, con la finalidad de develar la apariencia falaz de sus infundadas presunciones" (*Crít. R. Pura*, Lógica trascendental, Intr., § IV), o en otros términos, como un *kathartikon* del entendimiento (*Lógica*, Intr., § II).

3) *La dialéctica como lógica.* El tercer concepto de D. se debe a los estoicos, que la identificaron con la lógica en general o, por lo menos, con la parte de la lógica que no es retórica. En efecto, consideraron la retórica como la ciencia de hablar bien en los discursos que conciernen a las "vías de salida", en tanto la D. es la ciencia de discutir rectamente en los discursos que constan de preguntas y respuestas (Dióg. L., VII, 1, 42). Esta identificación de la D. con la lógica en general resultó posible por la transformación radical que los estoicos hicieron sufrir a la teoría aristotélica del razonamiento. Siendo la demostración, para ellos, "el hacer servir a las cosas más comprensibles para explicar las cosas menos comprensibles" (*Ibid.*, VII, 1, 45) y siendo las cosas más comprensibles las evidentes para los sentidos (*Ibid.*, VII, 1, 46), la base de toda demostración eran los razonamientos *anapodícticos* (*véase*) que se apoyan directamente en la evidencia sensible. El razonamiento en general era, pues, para ellos, el que consta de premisa y de conclusión, y tal es también el silogismo (*Ibid.*, VII, 1, 45). Por lo tanto, su teoría del razonamiento no permitía la distinción entre premisas necesariamente verdaderas y premisas probables, sobre la

que se fundaba, según Aristóteles, la distinción entre silogismo demostrativo y silogismo dialéctico. La D. se identificó así con la lógica en su totalidad, que para ellos era una teoría de los signos y de las cosas significadas, y se definía como "la ciencia de lo verdadero y de lo falso y de lo que no es ni verdadero ni falso" (*Ibid.*, VII, 1, 42). Por "lo que no es ni verdadero ni falso" entendían (como resulta del fragmento de Cicerón citado más arriba) la relación de la conclusión con la premisa, cuyas condiciones de verdad establece la D.

Esta interpretación de la totalidad de la lógica como D. no es un simple retorno a la concepción platónica de la dialéctica. En realidad, la lógica estoica, que giraba en torno de las deducciones anapodícticas (del tipo "Si es de día, hay luz") no conoce razonamiento que no parta de premisas hipotéticas y las premisas hipotéticas son las que, también según Aristóteles, dan carácter dialéctico al razonamiento. La doctrina estoica de la D. fue la más difundida en la Antigüedad y en la Edad Media. La adoptó Cicerón, que entendía por D. "el arte que enseña a dividir una cosa entera en sus partes, a explicar una cosa escondida con una definición, a aclarar una cosa oscura con una interpretación, a discernir primero y luego a distinguir lo que es ambiguo y, por último a obtener una regla con la cual se juzgue lo verdadero y lo falso y se juzgue si las consecuencias resultan de las premisas consideradas" (*Brut.*, 41, 152; cf. asimismo *De or.*, II, 38, 157; *Tusc.*, V, 25, 72; *Acad.*, II, 28, 91 [trad. esp.: *Cuestiones académicas*, México, 1944, F.C.E.]; *Tóp.*, 2, 6). Quintiliano (*Inst. or.*, XII, 2, 13) y Séneca (*Ep.*, 1, 1) aceptan este concepto de la D. que igualmente se vuelve a encontrar en la patrística oriental, en Orígenes y en San Gregorio el Taumaturgo, por ejemplo (*De hominis opificio,* 16) y en la patrística latina, por ejemplo, en San Agustín (*De ordine,* 13, 38). A través de la tradición de estos escritores y de la obra de Boecio (*Ad Cic. Top.*, I, *P. L.*, 64º, col. 1047) la noción de la D. como lógica general, según el concepto expuesto, perdura durante toda la Edad Media, ya que coexiste con el concepto más restringido de D. como arte de la disputa o también del razonamiento probable cuando este concepto, a partir del siglo XII, se difunde en las escuelas como efecto del mejor conocimiento de los *Tópicos* y de los *Elencos sofísticos*. San Isidoro de Sevilla había adoptado el concepto estoico (*Etymol.*, II, 22-24) y el mismo concepto aparece también en Rabano Mauro, que repite las palabras de Agustín: "La D. es la disciplina de las disciplinas: enseña a enseñar, enseña a aprender y en ella la razón misma manifiesta lo que es, lo que quiere y lo que ve" (*De Clericorum Institutione,* III, 20). Abelardo defiende, a su vez, la D. con las mismas palabras de Agustín (*Ep.*, 13) y Hugo de San Víctor la considera, según el modelo estoico y junto con la retórica, como parte de la lógica racional (*Didascalion,* I, 12). Todavía en el siglo XIII, Pedro Hispano decía en la *Summulae logicales*: "La D. es el arte de las artes y la ciencia de las ciencias porque tiene el camino para llegar a los principios de todos los métodos. En efecto, solamente la D. puede discutir con probabilidad los principios de todas las otras artes y, por lo tanto, la D. debe estar en primer término en el aprendizaje de las ciencias" (1.01).

4) *La D. como síntesis de los opuestos.* El cuarto concepto de la D. es el formulado por el idealismo romántico y en particular por Hegel, cuyo principio aparece por vez primera en Fichte en la *Doctrina de la ciencia,* de 1794, como "síntesis de los opuestos por medio de la determinación recíproca". Los opuestos de que hablaba Fichte eran el Yo y el No-yo y la conciliación se daba, según Fichte, por la posición del No-yo por parte del Yo y por la determinación que del No-yo se refleja a su vez sobre el Yo, produciendo la representación en él (*Wissenschaftslehre,* § 4, E). Pero para Hegel, la D. es "la naturaleza misma del pensamiento" (*Enc.*, § 11), ya que es la resolución de las contradicciones en las cuales queda envuelta la realidad finita que, como tal, es objeto del entendimiento. La D. es "la resolución inmanente en la cual la unilateralidad y limitación de las determinaciones intelectuales se expresa como lo que ella es, o sea, como su negación. Todo finito tiene de propio el hecho de suprimirse a sí mismo.

La D. es, por lo tanto, el alma del progreso científico y el principio por el cual solamente la relación inmanente y la necesidad entran en el contenido de la ciencia; así como en ella, sobre todo, está la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito" (*Ibid.*, § 81). La D. consiste: *1)* en la posición de un concepto "abstracto y limitado"; *2)* en la supresión de este concepto como algo "finito" y en el paso a su *opuesto*; *3)* en la síntesis de las dos determinaciones precedentes, síntesis que conserva "lo que hay de afirmativo en su solución y en su tránsito". Estos tres momentos son denominados por Hegel, momento intelectual, momento dialéctico y momento especulativo o positivo racional, respectivamente. Pero la D. no es sólo el segundo de estos momentos; es más bien el conjunto del movimiento, especialmente en su resultado positivo y en su realidad sustancial. En efecto, la identidad entre racional y real, que es el principio de la filosofía hegeliana, significa que la naturaleza del pensamiento es la naturaleza misma de la realidad. La D. es, por lo tanto, no sólo la ley del pensamiento, sino la ley de la realidad y sus resultados no son puros conceptos o conceptos abstractos, sino "pensamientos concretos", o sea, realidades verdaderas y propias, realidades necesarias, determinaciones o categorías eternas. Toda la realidad se mueve o deviene, según Hegel, dialécticamente, y por lo tanto la filosofía hegeliana ve en todas partes tríadas de tesis, antítesis y síntesis, en las cuales la antítesis representa la "negación", "el opuesto" o "la alteridad" de la tesis y la síntesis constituye la unidad y al mismo tiempo la verdad de una y de otra. Hegel vio los antecedentes remotos de esta D., cuyo precedente inmediato es, según se ha dicho, Fichte, en Heráclito y en Proclo. En efecto, Heráclito no solamente concebía lo absoluto como "unidad de los opuestos", sino que concibió esta unidad como objetiva o "inmanente al objeto", a diferencia de Zenón, que consideraba las contradicciones como puramente subjetivas y que, por lo tanto, fue una especie de Kant de la Antigüedad. "Heráclito —dice Hegel— es el primer pensador en quien nos encontramos con la idea filosófica en su forma especulativa... Divisamos, por fin, tierra; no hay en Heráclito una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra *Lógica*" (*Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, I, p. 343; trad. esp.: *Historia de la filosofía*, I, p. 258, México, 1955, F. C. E.). Por otro lado, fue Proclo quien descubrió el carácter triádico del procedimiento dialéctico, considerando este procedimiento como la derivación de las cosas del Uno y su retorno al Uno. En efecto, según Proclo, tal movimiento doble consta de tres momentos: *1)* la permanencia inmutable de la Causa en sí misma; *2)* el proceder de ella el ser derivado que, por su semejanza con ella, permanece junto y al mismo tiempo se aleja; *3)* el retorno o conversión del ser derivado a su causa originaria (*Inst. Theol.*, 29-31). De tal modo, dice Hegel, Proclo "no se contenta con dejarla [la Trinidad] en sus momentos abstractos. Lejos de ello, examina por sí misma cada una de estas tres determinaciones abstractas de lo absoluto, como una totalidad de la Trinidad, obteniendo así una Trinidad real" (*Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, III, pp. 73 *ss.*; trad. cit., III, p. 60, México, 1955, F. C. E.).

En la filosofía moderna y contemporánea la palabra D. conserva, con mucha frecuencia, el significado hegeliano. En efecto, por un lado, este significado se conserva en las numerosas ramificaciones del idealismo romántico y, por otro lado, adopta puntos de vista diferentes al del idealismo, pero que utilizan todavía la noción en torno a la cual giraba esta teoría. En la primera dirección se puede observar que la denominada "reforma" que Gentile se jactó de haber hecho a la D. hegeliana, fue simplemente la distinción entre la D. de lo "pensado", o sea del objeto del pensamiento, y la D. del "acto pensante", esto es, del conocimiento o del Espíritu absoluto. Pero cada una de estas dos D. distinguidas por Gentile, se configura como síntesis de los opuestos: síntesis de objetividades opuestas objetivamente, tal como la D. de lo pensado, síntesis del Yo y del No-yo, la D. de lo pensante (*Spirito come atto puro*, VIII, 6). Pero con ello el concepto de la D. no adquiere nada nuevo. Como tampoco es innovado por la distinción, esta-

blecida por Croce, entre el "nexo de los distintos" (o sea entre las varias categorías espirituales del pensar, del obrar y de sus formas) y la "D. de los opuestos", que sería la unidad y la posición entre bello y feo, verdadero y falso, bien y mal, útil e inútil, en el sentido de cada forma espiritual (*Logica*, I, cap. 6). Por otro lado, la noción de D. ha sido utilizada por Marx, Engels y sus discípulos en el mismo sentido que Hegel le había atribuido, pero sin el significado idealista que tenía en el sistema hegeliano. Lo que Marx reprocha al concepto hegeliano es que la D., para Hegel, es conciencia y permanece en la conciencia no tomando el objeto, la realidad, la naturaleza, sino el pensamiento y como pensamiento. Toda la filosofía hegeliana vive, según Marx, en la "abstracción" y, por lo tanto, no describe la realidad o la historia, sino sólo su imagen abstracta, que finalmente es puesta como suprema verdad en el "Espíritu absoluto" (*Manuscritos económico-filosóficos*, III; trad. esp. en E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, 1962, F. C. E., pp. 180 *ss.*). Marx afirmaba, por lo tanto, la exigencia del paso de la D. de la abstracción a la realidad, del mundo cerrado de la "conciencia" al mundo abierto de la naturaleza y de la historia. "El hecho de que la D. sufra en manos de Hegel una mistificación —escribe— no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la D. aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho, ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional" (*Capital*, I, 1, Postscr. a la 2ª ed.; trad. esp.: *El capital*, p. xxiv, México, 1959, F. C. E.). Reanudando la tentativa de Marx, Engels concibió la D. como síntesis de las oposiciones (aunque relativas y parciales) que la naturaleza realiza en su devenir. "El reconocimiento —decía— de que estas oposiciones y diferencias se hallan presentes en verdad en la naturaleza, pero con una validez sólo relativa, y que, en cambio tal rigidez y tal validez con las cuales se presentan es introducida en la naturaleza solamente por nuestra reflexión; justamente este reconocimiento constituye el punto central de la concepción D. de la naturaleza" (*Anti-Dühring*, Pref. a la 2ª ed.; trad. esp.: *Anti-Dühring*, Madrid, 1932, Cenit). Según Engels, las leyes de la D. pueden ser derivadas por abstracción tanto de la historia de la naturaleza, como de la historia de la sociedad humana. "No son otra cosa que leyes más generales de entrambas fases de la evolución y del pensamiento mismo" (*Dialéctica de la naturaleza*, Dialéctica; trad. ital., p. 56). Con todo ello, la noción de D. siguió sustancialmente inmutable, como ha seguido en lo general en los escritores modernos que de ella hacen uso. Por lo tanto, se puede decir que el concepto *4)* de la D. sigue estando caracterizado por los puntos siguientes: *a)* la D. es el paso de un opuesto a otro; *b)* este paso es la conciliación de los dos opuestos; *c)* este paso (y por lo tanto la conciliación) es necesario. Este último punto es el que opone en forma más radical la D. hegeliana a los otros tres conceptos de D., en los cuales la ausencia de la necesidad constituye la característica común.

La mayor parte de los filósofos modernos y de todos los que adoptan la palabra, hacen referencia a estas tres tesis. La única excepción a este respecto es Kierkegaard, quien solamente acepta la primera de ellas. Para él la D. es en general el reconocimiento de lo positivo en lo negativo (*Diario*, X^4, A, 456), una relación entre los opuestos que no mengua ni anula la oposición y no determina un paso necesario a la conciliación o a la síntesis, sino que permanece estáticamente en la oposición misma. Así, por ejemplo, dice Kierkegaard: "El estar solo y el tener a todos contra sí es, en sentido dialéctico, tener todos para sí, porque el hecho de que todos están contra, ayuda a hacer evidente el hecho de estar solo" (*Ibid.*, VIII, A 124). Y a menudo a esta D. sin conciliación la denomina "D. de la inversión" o "D. doble" (*Ibid.*, VIII, A 84; VIII, A 91). Si bien no se puede decir que este uso de Kierkegaard esté conforme al concepto hegeliano de la D., está estrechamente emparentado con uno de sus elementos y, en todo caso, no propone un nuevo significado del término. Para indicar

la relación de oposición no conciliada, el término más apto es el de *tensión* (*véase*). Por otra parte, el carácter opuesto de la D. hegeliana, o sea el de la unidad, ha sido tomado por Sartre como definición de toda la D.: "La D. es actividad totalizadora; no tiene otras leyes que las reglas producidas por la totalización en curso y éstas conciernen evidentemente a las relaciones de la unificación con lo unificado, es decir, a los modos de la presencia *eficaz* del devenir totalizador en las partes totalizadas" (*Critique de la raison dialectique*, 1960, pp. 139-40).

La noción de D., por lo tanto, ha asumido en su historia cuatro significados fundamentales, emparentados entre sí, pero diferentes. Aun cuando el último sea el más difundido actualmente en la filosofía y al cual hace frecuente referencia el uso de la palabra en el lenguaje común ("D. de la historia", "D. de la vida política", "D. espiritual", "D. de los partidos", etc.), es también el significado más desacreditado, por haber sido usado como una especie de fórmula mágica que puede justificar todo lo que ha ocurrido en el pasado y lo que se espera suceda en el futuro. Si se ha de hacer en el futuro un uso científicamente fructífero de la palabra D., este cuarto significado no será, por cierto, el que suministre las reglas de tal uso.

Dialelo, *véase* CÍRCULO.

Diálogo (gr. διάλογος; lat. *dialogus*; ingl. *dialogue*; franc. *dialogue*; alem. *Dialog*; ital. *dialogo*). Para buena parte del pensamiento antiguo hasta Aristóteles, el D. no es solamente uno de los modos en que puede expresarse el discurso filosófico, sino su modo propio y privilegiado, porque este discurso no es hecho por el filósofo a sí mismo ni lo encierra en sí mismo, sino que es un conversar, un discutir, un preguntar y responder entre personas asociadas en el común interés de la investigación. El carácter asociado de la investigación, tal como los griegos la concebían en el periodo clásico, encuentra su expresión natural en el D. La desconfianza de Platón hacia los discursos escritos, por cuanto no responden a quien los interroga ni eligen a sus interlocutores (*Fedr.*, 275 c; desconfianza que quizás había llevado a Sócrates a no escribir nada y a concentrar toda su actividad en la conversación con amigos y discípulos) establece también la superioridad del D. como forma literaria, que intenta reproducir el giro de la conversación y, en general, de la investigación asociada. Fue, por cierto, este motivo el que indujo a Platón a mantenerse fiel a la forma dialogada en sus escritos y a rechazar la pretensión del tirano Dionisio de reducir su filosofía a la forma de un sumario (*Epístola* VII, 341 b). La exigencia del D. está presente, de modo más o menos claro, en todas las formas de la *dialéctica* (*véase supra*) y no se puede decir que esté nunca completamente ausente de la investigación filosófica, que más que ninguna otra procede por medio de la discusión de las tesis de los otros y de la polémica incesante entre las diferentes direcciones. Por lo demás, el principio del D. implica la tolerancia filosófica y religiosa (*véase* TOLERANCIA), en un sentido positivo y activo y, por lo tanto, no como tolerancia de la existencia de otros puntos de vista, sino como reconocimiento de su igual legitimidad y como buena voluntad de entender sus razones. En este sentido, el principio del D. fue una adquisición fundamental que pasó del pensamiento griego al pensamiento moderno y que en la edad contemporánea conserva un valor normativo eminente (cf. G. Calogero, *Logo e Dialogo*, 1950).

Dianoético (gr. διανοηττικός; ingl. *dianoetic;* franc. *dianoétique;* alem. *dianoëtik;* ital. *dianoetico*). Intelectual. La palabra griega, adaptada a las lenguas modernas, se usa casi exclusivamente en la expresión "virtudes dianoéticas" que, según Aristóteles, indica las virtudes propias de la parte intelectual del alma, en cuanto se distinguen de las virtudes éticas o morales que pertenecen a aquella parte del alma que, aun estando privada de razón, puede, en cierta medida, obedecer a la razón misma (*Ét. Nic.*, I, 13, 1102 b). Las virtudes dianoéticas son, según Aristóteles, cinco: el arte, la ciencia, la cordura, la sabiduría, el entendimiento (*Ibid.*, VI, 3, 1139 b 15). Acerca de ellas véanse las voces pertinentes.

Diánoia (gr. διάνοια). El conocimiento discursivo en cuanto procede derivando conclusiones de premisas. Así define Platón a la D. (*Rep.*, VI, 510 b) y así la define Aristóteles que, por tanto, ve en ella el conocimiento científico "en cuanto tiene que ver con 'causas y principios'" (*Met.*, V, 1, 1025 b 25). La palabra equivale, más o menos, a lo que nosotros entendemos por *razón* en sentido objetivo e implica, en el uso platónico y aristotélico, cierta contradicción con el sentido específico de *nous* o entendimiento, en cuanto designa la facultad, considerada superior, de intuir los principios últimos, de los que surgen los mismos procedimientos racionales (*véase* DISCURSIVO).

Dianoiología (alem. *Dianoiologie*). Así denominó Lambert a la primera de las cuatro partes de su *Nuevo órgano* (1764), esto es, la que estudia las leyes formales del pensamiento. Con ella no hace más que reproducir la lógica formal de Wolff.

Diastema (gr. διάστημα). Precisamente, intervalo. En la lógica aristotélica se denomina D. a la conjunción del sujeto con el predicado, o sea a la proposición (*An. Pr.*, I, 4, 26 b 21; *An. Post.*, I, 21, 82 b 7; etc.).

Diatriba (gr. διατριβή; lat. *diatriba;* ingl. *diatribe;* franc. *diatribe;* alem. *Diatribe;* ital. *diatriba*). Breve disertación ética. El término aparece también como título de algunas obras atribuidas a los estoicos Zenón y Cleantes y a otros filósofos antiguos.

Dibatis. Palabra mnemotécnica usada por la *Lógica de Port-Royal* para señalar el sexto modo del silogismo de primera figura (o sea, el *Dabitis*), modificado en el sentido de tomar por premisa mayor la proposición en la que entra el predicado de la conclusión. El ejemplo es el siguiente: "Algún loco dice la verdad; todo el que dice la verdad merece ser seguido; por lo tanto, merecen ser seguidos algunos que no dejan de ser locos" (Arnauld, *Logique*, III, 8).

Dicotomía (gr. διχοτομία; ingl. *dichotomy;* franc. *dichotomie;* alem. *Dichotomie;* ital. *dicotomia*). *1)* La división de un concepto en dos partes, según el método dairético propio de la dialéctica platónica (Platón, *Gorg.*, 500 d; *Pol.*, 302 e; cf. Leibniz, *Nouv. Ess.*, III, 3, 10).

2) El nombre clásico (cf. Arist., *Fís.*, VI, 9, 239 b 18) del primer argumento de Zenón de Elea contra el movimiento, argumento que se puede exponer así: para ir de *A* a *B*, un móvil debe antes recorrer la mitad del trayecto *A-B;* y antes aun la mitad de esta mitad, y así sucesivamente, de tal manera no llegará nunca a *B* (Arist., *Fís.*, VI, 9, 239 b 10; *Ibid.*, VI, 2, 233 a 20).

Dictum, *véase* SIGNIFICADO.

Dictum de omni et nullo. Es el principio en que se funda el silogismo; lo que se predica de todos, se predica también de algunos y de los singulares y lo que no se predica de ninguno, no se predica tampoco de algunos o de los singulares. Por ejemplo, si todo hombre es mortal, también algunos hombres son mortales y lo es Sócrates como hombre singular, etc. (Arist., *An. pr.*, I, 1, 24 b 26; Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 4.01; Jungius, *Logica*, III, 11, 4-5; Wolff, *Log.*, § 346; Kant, *Logik*, § 63; Hamilton, *Lectures on Logic*, I, p. 303, etc. *Véase* SILOGISMO.

Didáctica moral (ingl. *ethical didactics;* franc. *didactique morale;* alem. *ethische didaktik;* ital. *didattica morale*). Según Kant, una parte de la doctrina moral del método, que concierne al estudio de la virtud. La exigencia de una D. moral depende del hecho de que la virtud no es innata y, por lo tanto, puede y debe ser enseñada (*Met. der Sitten*, II, § 49).

Diferencia (gr. διαφορά; lat. *differentia;* ingl. *difference;* franc. *différence;* alem. *Differenz;* ital. *differenza*). La determinación de la alteridad. La alteridad no implica, por su cuenta, determinación alguna; por ejemplo, "*a* es otro que *b*". La D. implica una determinación: *a* es diferente a *b* en el color o en la forma, etc. Esto quiere decir que las cosas pueden diferir sólo en cuanto tienen en común la cosa en que difieren: por ejemplo, el color, la figura, la forma, etc. Según Aristóteles, que estableció claramente estas distinciones, las cosas difieren en el género si tie-

nen la materia en común y no se transforman una en otra, por ejemplo, en caso de ser cosas que pertenecen a diferentes categorías; difieren en la especie si pertenecen al mismo género (*Met.*, X, 3, 1054 a 23).

La D. fue incluida por Porfirio en las *cinco voces* (*véase*) o sea, entre los cinco predicables mayores. Porfirio denominó *constitutiva* la D. respecto de la especie y *divisiva*, con referencia al género; por ejemplo, la racionalidad es la D. que constituye la especie humana y la separa de las otras del mismo género. Distinguió por lo demás: la D. *común*, que es la que consiste en un accidente separable, por ejemplo, entre Sócrates sentado y Sócrates no sentado; la D. *propia*, que es cuando una cosa difiere de otra por un accidente inseparable, por ejemplo, por la racionalidad (*Isag.*, 9-10). Estas distinciones se reprodujeron en la lógica medieval (Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 2.11, 2.12). Son todavía aceptadas por lo común, tanto fuera como dentro de la filosofía.

Diferencia, método de la (ingl. *method of difference;* franc. *méthode de la différence;* alem. *differenz Methode;* ital. *metodo della differenza*). Uno de los cuatro métodos de la investigación experimental enumerados por Stuart Mill, precisamente el que expresa la siguiente regla: "Si un caso en el cual un fenómeno investigado tiene lugar y un caso en que no tiene lugar, tienen todas las circunstancias en común, salvo una sola que tiene lugar únicamente en el primero, la circunstancia en la que los dos casos difieren es el efecto o la causa, o una parte indispensable de la causa del fenómeno" (*Logic*, III, 8, § 2). *Véanse* CONCOMITANCIA; CONCORDANCIA; RESIDUO.

Diferencia ontológica (ingl. *ontological difference;* franc. *différence ontologique;* alem. *ontologische Differenz;* ital. *differenza ontologica*). Es, según Heidegger, la D. entre el ser y el ente, y consiste en la trascendencia del ser ahí, esto es, en su relacionarse con el ser mediante la comprensión de éste (*Vom Wesen des Grundes* ["Sobre la esencia del fundamento"], I; trad. ital., p. 24).

Diferenciación (ingl. *differentiation;* franc. *différentiation;* alem. *Differenzierung;* ital. *differenziazione*). El paso de lo homogéneo a lo heterogéneo que, según Spencer, es la naturaleza fundamental de la evolución (*First Principles*, cap. XV). *Véase* EVOLUCIÓN.

Diferencial, psicología (ingl. *differential psychology;* franc. *psychologie différentielle;* alem. *differentielle Psychologie;* ital. *psicologia differenziale*). Con este nombre se indica el conjunto de las técnicas psicológicas que sirven para comprobar los modos y la capacidad de reacción de un individuo y que, por lo tanto, pertenecen a la parte de la psicología que se ocupa de la personalidad y sus aplicaciones, o sea, la *psicotecnia* (*véase*).

Dignidad (lat. *dignitas;* ital. *degnità*). Así tradujeron los escolásticos, siguiendo el ejemplo de Boecio, la palabra *axioma* (cf. por ejemplo, Santo Tomás, *In. Met.*, III, 5, 390). Vico conservó también la palabra misma, y sus "D." expuestas en la parte de la *Scienza Nuova* (trad. esp.: *Ciencia Nueva*, México, 1941, F. C. E.) que intituló "De los elementos" constituyen los fundamentos de su obra. "Propongamos ahora aquí —dice— los siguientes axiomas o D. tanto filosóficos como filológicos, unas cuantas preguntas razonables y discretas, con otras tantas definiciones claras; las cuales, así como por el cuerpo animado corre la sangre, deben correr y animar esta ciencia por dentro, en todo lo que razona acerca de la común naturaleza de las naciones".

Dignidad (ingl. *dignity;* franc. *dignité;* alem. *Würde;* ital. *dignità*). Como "principio de la dignidad humana" se entiende la exigencia enunciada por Kant como segunda fórmula del imperativo categórico: "Obra de manera de tratar a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio" (*Grundlegung zur Met. der Sitten*, II). Este imperativo establece, en efecto, que todo hombre, y más bien todo ser racional, como fin en sí mismo, posee un valor no relativo (como es, por ejemplo, un precio) y sí intrínseco, esto es, la dignidad. "Lo que tiene un precio puede ser sustituido por cualquier cosa *equivalente;* lo que es superior a todo precio y, que por

tanto, no permite equivalencia alguna, tiene una *D.*". Sustancialmente, la D. de un ser racional consiste en el hecho de que él "no obedece a ninguna ley que no sea instituida también por él mismo". La moralidad, como condición de esta autonomía legislativa es, por lo tanto, la condición de la D. del hombre, y moralidad y humanidad son las únicas cosas que no tienen precio. Estos conceptos kantianos reaparecen en el escrito de F. Schiller, *De la gracia y la D.* (1793): "El dominio de los instintos mediante la fuerza moral es la libertad del espíritu, y la expresión de la libertad del espíritu en el fenómeno se llama D." (*Ueber Anmut und Würde* en *Werke*, ed. Karpeles, XI, p. 207; trad. esp.: *De la gracia y la dignidad*, 1937). En la incertidumbre de las valoraciones morales del mundo contemporáneo, acrecentada por las dos Guerras Mundiales, se puede decir que la exigencia de la D. del ser humano ha superado la prueba, revelándose como una piedra de toque fundamental para la aceptación de los ideales o de las formas de vida instauradas o propuestas, ya que las ideologías, los partidos y los regímenes que explícita o implícitamente han contravenido este teorema han demostrado ser ruinosos para sí y para los demás.

Dilema (gr. διλημμα; lat. *dilemma;* ingl. *dilemma;* franc. *dilemme;* alem. *Dilemma;* ital. *dilemma*). *1)* Este término (que significa "premisa doble") comenzó a ser usado por los gramáticos y lógicos del siglo II (cf. Hermógenes, *De inv.*, IV, 6; Galeno, *Int. log.*, VI, 5) para señalar los razonamientos insolubles o convertibles (ἄποροι ἀντιστρέφοντα) que, según el testimonio de Diógenes Laercio (VII, 82-83), se hallaban con frecuencia en los libros lógicos de los estoicos. Uno de estos D. era denominado "del cocodrilo": un cocodrilo roba a un niño y promete al padre restituírselo en caso de que adivine lo que el cocodrilo va a hacer: restituir o no al niño. Si el padre responde que el cocodrilo no lo restituirá, nace el D. para el cocodrilo; en efecto, si no lo restituye haría verdadera la respuesta del padre y, por el pacto, tendría que restituir al niño, pero si lo restituye haría que la respuesta del padre fuera falsa y, por tanto, cesaría su derecho a la restitución (*Schol. ad Hermog.*, ed. Walz, IV, p. 170). Parecido D. es el que se contaba acerca de Protágoras, que demanda a su discípulo Evatlo, de quien, por un pacto debería recibir honorarios en cuanto ganara la primera causa. Protágoras pensaba que Evatlo debería pagarle en cualquier caso: si ganaba la causa, por el pacto, y si la perdía, por la sentencia. Pero Evatlo podría responderle: "No te pagaré en ningún caso: si pierdo, por el pacto y si gano, por la sentencia". En este caso, el D. era para el juez (Aulo Gelio, *Noct. act.*, V, 10).

En la lógica medieval los argumentos de esta naturaleza se denominaban más bien *insolubilia* u *obligationes* (*véase* ANTINOMIAS). El término se encuentra en cambio, en la lógica renacentista (cf., por ejemplo, L. Valla, *Dialect. Disput.*, III, 13) y de ésta pasa a la lógica de Jungius (*Logica Hamburgensis*, 1638, III, 29, 1) y a la *Lógica* de Arnauld (III, 16). El D., en este sentido, fue llamado por Hamilton *sophisma heterozeteseos* o sofisma de contra-interrogación (*Lectures on Logic*, I, p. 466).

2) Más tarde se ha denominado D. a cierta forma de inferencia del tipo siguiente: "Toda cosa es o *P* o *M*; *S* no es *M*; por lo tanto, *S* es *P* (cf. Peirce, *Coll. Pap.*, 3.404). Este segundo significado de D. ya fue distinguido del precedente por Jungius (*Log. Hamburg.*, III, 29, 10) y es descrito como "silogismo hipotético-disyuntivo" por Kant (*Lógica*, § 79) Hamilton (*Lectures on Logic*, I, pp. 350 *ss.*) y otros escritores posteriores.

Dimensión (ingl. *dimension;* franc. *dimension;* alem. *Ausdehnung;* ital. *dimensione*). Con este término se entiende todo plano, grado o dirección en que se pueda efectuar una investigación o realizar una acción. Se habla así de "D. de libertad" para designar los grados de la libertad misma o las direcciones en que puede manifestarse o de "D. de una investigación" para designar los diferentes planos o niveles a los cuales puede ser conducida.

Dionisiaco, espíritu (alem. *dionysischer Geist*). El principio opuesto al *espíritu*

apolíneo (*véase*); fue más tarde entendido por Nietzsche como la actitud inherente al superhombre y como el fundamento de la "trasmutación de los valores" que Nietzsche se proponía. En efecto, Dionisios es, para Nietzsche "la afirmación religiosa de la vida total, no renegada ni quebrada". Es, en otros términos, el símbolo de la aceptación integral y entusiasta de la vida en todos sus aspectos y de la voluntad de afirmarla y de repetirla (*Wille zur Macht*, ed. 1901, § 479; trad. esp.: *La voluntad de dominio*, Madrid, 1932).

Diorisma (gr. διορισμός; ingl. *diorism;* franc. *diorisme;* alem. *Diorismus;* ital. *diorisma*). Enunciación de un problema o delimitación de su posibilidad. Término usado por los matemáticos griegos.

Dios (gr. Θεός; lat. *Deus;* ingl. *God;* franc. *Dieu;* alem. *Gott;* ital. *Dio*). Dos son las cualificaciones fundamentales que los filósofos (y no solamente ellos) han atribuido y atribuyen a D.: la de *causa* y la de *bien*. Por la primera, D. es el principio que hace posible el mundo o el ser en general. Por la segunda, es fuente o garantía de todo lo que de excelente hay en el mundo y, sobre todo, en el mundo humano. Se trata, como es evidente, de calificaciones muy genéricas, que adquieren un sentido preciso solamente en el ámbito de las particulares filosofías que las adoptan. Podemos, por lo tanto, distinguir entre sí las varias concepciones de D. precisamente por los significados específicos que tales cualificaciones adquieren, y por lo tanto: *1)* con referencia a la relación de D. con el mundo, respecto al cual D. es causa; y *2)* con referencia a la relación de D. con el orden moral, respecto al cual D. es bien. Ya que por lo demás la divinidad puede ser concebida como participación de varios entes, o como propia de un ente solamente y ya que, por otro lado, se pueden admitir varios caminos de acceso del hombre a D., se pueden considerar otras dos formas de distinguir las concepciones de D., a saber *3)* con referencia a la relación de D. consigo mismo, o sea con su divinidad; *4)* con referencia a los posibles accesos del hombre a Dios. Estas cuatro formas de distinguir históricamente las concepciones de D., que aparecen en la historia de la filosofía occidental, tienen la ventaja de seguir con suficiente fidelidad las articulaciones históricas de la noción examinada, o sea, los puntos en torno a los cuales han girado las mayores polémicas.

1. Dios y el mundo

El aspecto por el cual D. es *causa*, es el aspecto fundamental de D. Las formas del *ateísmo* (*véase*) son negaciones de la causalidad de Dios. Pero tal causalidad ha sido entendida de modo diferente a lo largo de la historia de la filosofía, y según tales diferencias es posible distinguir las tres concepciones siguientes: *A)* D. como creador del orden del mundo, o sea como causa *ordenadora; B)* D. como naturaleza del mundo, o sea como causa *necesaria; C)* D. como creador del mundo, o sea como causa *creadora.*

A) *Dios como creador del orden del mundo.* Esta concepción es probablemente la más antigua en la historia de la filosofía; el primero que la enunció claramente fue Anaxágoras, que consideró a la Inteligencia como la divinidad que ordena el mundo (Aecio, I, 7, 14). El carácter creador de la Inteligencia se reconoce por el hecho de que Anaxágoras negaba, como lo testimonia Alejandro (*De fato*, 2) la existencia de un destino necesario, lo que quiere decir que consideraba a la Inteligencia misma como causa libre y, por lo tanto, creadora (*véase* CREACIÓN). Pero no se trataba por cierto de una creación a partir de la nada, como no se trató de creación a partir de la nada en la doctrina de Platón y Aristóteles. Para Platón D. es el Artífice o Demiurgo del mundo, cuya potencia creadora está limitada: *1)* por el modelo que imita y que es el mundo de las sustancias o realidades eternas (*Tim.*, 29 a); *2)* por el molde material que con su necesidad resiste su obra inteligente (*Ibid.*, 50 d *ss.*). Las características de la divinidad platónica son, además de la potencia superior (pero por los motivos expuestos, no ilimitada), la inteligencia y la bondad. Esta última hace de la creación un acto libre, que tiene por mira la multiplicación del bien (*Ibid.*,

29 e). La doctrina de Aristóteles no difiere sustancialmente de la platónica. Sobre todo en los últimos diálogos (por ejemplo, *Pol.*, 269 e) Platón había insistido acerca del concepto de D. como primer motor o "guía de todas las cosas que se mueven", y precisamente este concepto resulta el punto de partida de la teología aristotélica. Para Aristóteles, D. es el *primer motor,* con el que comienza necesariamente la cadena de los movimientos (*Fís.*, VIII, 7; *Met.*, XII, 6), o la *causa primera,* con la que se inician las series causales, comprendida la de las causas finales (*Met.*, II, 2). Pero precisamente en el sentido de causa final, D. es el creador del orden del universo, que es comparado por Aristóteles a una familia o a un ejército. "Todas las cosas están ordenadas una respecto a otra, pero no todas del mismo modo: los peces, los pájaros, las plantas tienen diverso orden. Sin embargo, ninguna cosa está con respecto a otra como si nada tuviera que ver con ella, sino que todas están coordinadas con un mismo ser. Esto es, por ejemplo, lo que sucede en una casa donde los hombres libres no pueden hacer lo que a ellos les gusta, sino que todo o por lo menos la mayor parte de las cosas se hacen según un orden, en tanto que los esclavos y los animales contribuyen muy poco al bienestar común y hacen mucho por azar" (*Ibid.*, XII, 10, 1075 a 12). Del mismo modo, el bien de un ejército consiste "conjuntamente en su orden y en su jefe, pero especialmente en este último, ya que no es el resultado del orden sino que más bien el orden depende de él" (*Ibid.*, 1075 a 13). Por lo tanto, D. es el jefe de un ejército o de una casa, el que produce y mantiene el orden que constituye la bondad del conjunto. Se trata de la misma teoría platónica, aunque expuesta en forma menos mítica, o sea fuera del mito teogónico. Aristóteles no atribuye nuevas características a la divinidad, pero aclara y determina las que Platón había ya reconocido. Así D. no es solamente primer motor, es *motor inmóvil* y, como tal, eterno y separado de las cosas sensibles, sin medida (y por lo tanto indivisible y sin partes) y dotado de la potencia necesaria para mover al mundo durante un tiempo infinito (*Ibid.*, VIII, 7, 1073 a 3). No es sólo inteligencia, como ya Platón había dicho; es inteligencia siempre en acto, que tiene por objeto lo más alto y excelente, esto es a sí misma; es la *inteligencia de la inteligencia* o pensamiento del pensamiento (*Ibid.*, XII, 9, 1074 b 30 *ss.*). En efecto, la inteligencia puede también adormecerse y tener por objeto cosas inferiores a sí misma; la inteligencia divina debe encontrarse por encima de estas eventualidades. Por lo demás, la distinción entre potencia y acto y la reconocida superioridad del acto con respecto a la potencia, permiten a Aristóteles definir a D. como *acto puro,* o sea actualidad absolutamente privada de materia o potencialidad y dar así un significado más riguroso y filosófico a la "incorporeidad" de la inteligencia divina, ya reconocida a partir de Anaxágoras (*Ibid.*, XII, 6, 1071 b 12 *ss.*). Aristóteles, por lo demás, ha aclarado el concepto de la *beatitud* divina: "D. —dice— encuentra siempre un placer simple y único, porque la actividad (que va acompañada por el placer) no consiste solamente en el movimiento, sino también en la inmovilidad y el placer se encuentra más bien en el reposo que en el movimiento" (*Ét. Nic.*, VII, 14, 1154 b 26). En fin, la perfección de D. lo hace autosuficiente: D., a diferencia del hombre, no tiene necesidad de amigos: la causa de esto es que a nosotros el bien nos viene de otro, en tanto Él es por sí mismo su bien" (*Ét. Eud.*, VII, 12, 1245 b 17). Aun cuando muchas de estas determinaciones hayan sido apropiadas y utilizadas por diferentes doctrinas, es fácil darse cuenta de que están estrechamente relacionadas con el concepto platónico-aristotélico del creador del orden del mundo. La estructura sustancial del universo está, tanto para Aristóteles como para Platón, fuera de los límites de la creación divina. Es verdad que la imagen de la divinidad que toma como modelo de su acción creadora al mundo de las sustancias eternas, no tiene ya sentido para Aristóteles (y para Platón mismo era un "mito", un discurso simplemente "verosímil"). Pero la estructura sustancial del universo es para Aristóteles, como para Platón, eterna, o sea no susceptible de principio y de fin. En efecto, solamente la

cosa individual, compuesta de materia y de forma, tiene nacimiento y muerte, según Aristóteles, en tanto la sustancia que es forma o razón de ser, o la que es materia, no nace ni perece (*Met.*, VIII, 1, 1042 a 30). D. mismo participa de esta eternidad de la sustancia, ya que es sustancia (*Ibid.*, XII, 7, 1073 a 3) y sustancia en el mismo sentido en que son tales las sustancias finitas (*Ét. Nic.*, I, 6, 1096 a 24). La superioridad de D. consiste solamente en la perfección de su vida, no en su realidad o en su ser, ya que, como dice Aristóteles, "ninguna sustancia es más o menos sustancia que otra" (*Cat.*, V, 2 b 25).

La noción de D., como creador del orden del mundo, lograda cumplidamente en Aristóteles, no es propuesta nuevamente en los mismos términos a lo largo de la historia de la filosofía. El panteísmo estoico y neoplatónico primero, el creacionismo cristiano después, han hecho prevalecer otras concepciones de D. que se alternan con mucha frecuencia en la historia del pensamiento. A ellas, sin embargo, se pueden remontar las concepciones de D. que, en el mundo moderno, tienden a reconocer una limitación de los poderes de la divinidad y a excluir de ella los caracteres de lo infinito y de lo absoluto. Tal es, por ejemplo, la concepción de D. que tuvieron muchos iluministas y que tan bien expresó Voltaire: "Toda obra que muestra los medios y un fin, revela a un artífice: por lo tanto, este universo compuesto de medios cada uno de los cuales tiene un fin, revela a un artífice muy poderoso e inteligentísimo" (*Dictionnaire philosophique*, art. "Dieu"; *Traité de métaphysique*, 2). Pero la calificación de artífice es así la única que, según Voltaire, se pueda atribuir a Dios. En efecto, rehusa admitir cualquier intervención de D. en el hombre y en el mundo moral. D. es solamente el autor del orden del mundo; el bien y el mal no son órdenes divinas sino atributos de lo útil o dañino a la sociedad (*Traité*, 9). En el siglo XIX, Stuart Mill sostuvo una concepción análoga, según la cual un D. finito, o sea limitado en su potencia por la materia y por la forma que ha adoptado, es todo lo que la experiencia del mundo permite concluir con referencia a un creador del mundo (*Three Essays on Religion*, 1874). Más recientemente, Peirce y James han vuelto a proponer un concepto análogo de D. Peirce se rehusa a considerarlo en sentido propio como omnisciente y omnipotente (*Coll. Pap.*, 6. 508-09). James a su vez afirma que "D. no es lo absoluto sino que él mismo es parte de un sistema, y su función no es enteramente disímil a la de las otras partes más pequeñas y, por lo tanto, a la nuestra. Teniendo un ambiente, existiendo en el tiempo y obrando en la historia como nosotros mismos, huye hacia lo ajeno a todo lo humano, a la estática intemporalidad de lo perfecto absoluto" (*A Pluralistic Universe*, 1909, p. 318). Si bien de esta manera se le atribuyen a D. más caracteres humanos que los expresados por Platón o Aristóteles, el concepto clásico de D. ordenador, o sea limitado en su potencia por ciertas estructuras sustanciales, sigue siendo el rasgo característico de estas concepciones de D.

B) *Dios como naturaleza del mundo.* Bajo esta segunda rúbrica pueden reagruparse todas las concepciones de D. que de alguna manera admiten una relación con el mundo, intrínseca, sustancial o esencial, de manera que el mundo es entendido como la continuación o la prolongación de la vida de D. Debe señalarse que la misma concepción de D. como creador del orden del mundo, aun estableciendo una separación entre el mundo y D., establece también su semejanza. Platón denomina al mundo "el D. generado" (*Tim.*, § 34 b) y Aristóteles recoge con aprobación la creencia común de que los cuerpos celestes son dioses y que "lo divino abraza a la totalidad de la naturaleza" (*Met.*, XII, 8, 1074 b 2). Pero esta conexión resulta más estrecha y esencial en la concepción de que ahora nos ocupamos y que genéricamente se puede designar con el nombre de panteísmo. En ésta, un lazo *necesario* ciñe el mundo a D. y D. al mundo: D. no sería tal sin el mundo, como el mundo no sería tal sin D. Esto no implica, sin embargo, la perfecta identidad y coincidencia entre D. y el mundo, o mejor dicho, tal identidad o coincidencia se verifica solamente en el sentido que va del mundo a D., no en el que va de D. al mundo. En otros términos, el mundo no es D.

completamente: está incluido en la vida divina como su elemento necesario, pero no la agota. La exigencia presentada por el denominado *panteísmo* (*véase*) es en realidad inherente a todas las formas del panteísmo histórico, como fácilmente se podrá confirmar en el *excursus* que sigue. Más bien, en el interior del panteísmo se pueden distinguir tres modos principales de conectar al mundo y D., esto es: *1)* el mundo es la *emanación* de D.; *2)* el mundo es la *manifestación* o *revelación* de D.; *3)* el mundo es la *realización* de D. El primero y el segundo de estos modos van unidos por lo común, como juntos se encuentran el segundo y el tercero; en cambio, no se hallan explícitamente conectados el primero y el tercero.

El panteísmo adquirió por primera vez una forma cumplida en la doctrina de los estoicos, quienes "denominaban mundo al mismo D. que es la cualidad propia de toda sustancia, inmortal e increado, creador del orden universal y que, según los ciclos de los tiempos, consume en sí toda la realidad y de nuevo la genera de sí" (Diógenes L., VII, 137). Y decían que "D. penetra todo el Universo y toma diferentes nombres según las diferentes materias en las que penetra" (Aecio, *Plac.*, I, 7, 33). Los precedentes de esta doctrina aparecen ya en la doctrina de Heráclito —el *Logos* o Fuego divino que todo lo penetra (*Fr.*, 30, 50, Diels)— y en la identificación de D. con lo Uno y con el Todo, realizada por Jenófanes de Colofón (Simplicio, *Fís.*, 22). Pero la más madura expresión del panteísmo debe buscarse en el neoplatonismo y particularmente en Plotino. En efecto, Plotino elabora, aun cuando sea en forma imaginativa, la noción de *emanación* (*véase*) que debía resultar indispensable al panteísmo, y que permitiría entender al mundo derivado de D. como mundo que no se separa de Él. En virtud de esta noción, la relación entre D. y el mundo es aclarada así: *1)* el mundo deriva necesariamente de D., como necesariamente emana el perfume del cuerpo oloroso y la luz de su fuente; *2)* por este lazo de necesidad, el mundo es parte o aspecto de D., si bien es una parte disminuida o inferior de Él, ya que el perfume o la luz que se aleja de su fuente es inferior a la fuente misma; *3)* D. es superior al mundo, aun cuando sea idéntico a él en la medida en que posee orden, perfección y belleza. Éstos son los caracteres que Plotino atribuye a D. D. es lo Uno en relación con los muchos que de Él emanan (*Enn.*, III, 8, 9). "Él es la potencia de todo; está por encima de la vida y es causa de la vida; la actividad de la vida, que es todo, no es la realidad primera, sino la derivada del Uno como de una fuente" (*Ibid.*, III, 8, 10). Del Uno emana en primer lugar la Inteligencia, en la cual residen las estructuras sustanciales del ser y que, por lo tanto, Plotino identifica con el Ser mismo; y en segundo lugar el Alma, que penetra y gobierna al mundo (*Ibid.*, V, 1, 6). El mundo, emanado de la Inteligencia y gobernado por el Alma, es copia perfecta de la divinidad emanadora y es eterno e incorruptible como el modelo (*Ibid.*, V, 8, 12); "es un D. beato que se basta a sí mismo" (*Ibid.*, III, 5, 5). La noción de la emanación, por la cual "el ser generado existe necesariamente junto con su generador y no está separado de Él sino por la propia alteridad" (*Ibid.*, V, 1, 6), hace del mundo una parte integrante de D. y de D., como origen único del proceso emanador, algo superior al mundo e inexpresable en los términos del mundo mismo. D. no es precisamente ni el ser o la sustancia, ni la vida ni la inteligencia, porque es superior a ellos: éstas, sin embargo, como emanaciones suyas, forman parte de Él. Proclo acuña términos especiales para expresar esto: "D. es suprasustancial, supravital y suprainteligente (*Inst. theol.*, 115), palabras que reaparecen en los comienzos de la escolástica cristiana con Scoto Erígena, para el cual D. no es sustancia, sino suprasustancia, no es verdad sino supraverdad, etc. (*De divis. nat.*, I, 14). Pero, al mismo tiempo, el mundo es D. mismo, o mejor, como dice Scoto, manifestación de D., *teofanía*. El proceso de la teofanía va de D. al Verbo, del Verbo al mundo y del mundo retorna a D. De tal modo, "D. está sobre todas las cosas y en todas; sólo es la sustancia de todas las cosas porque sólo Él es; y aun siendo todo en todas no cesa de ser todo fuera de todas" (*Ibid.*, IV, 5).

El rasgo característico de la divinidad en esta concepción es su "supra-

sustancialidad", su ser por encima del ser (de toda especie de realidad). Por este rasgo, ya D. aparece en Plotino como sólo accesible a través de un vuelo excepcional o sobrenatural, esto es, el éxtasis místico (*Enn.*, VI, 7, 35). Por este mismo carácter, D. no puede ser objeto de una ciencia positiva que determine su naturaleza, sino sólo de una "teología negativa", que ayuda a comprenderlo determinando lo que Él *no* es. El concepto de teología negativa, que se encuentra ya en Proclo (*Theol. plat.*, II, 10-11), es difundido en la filosofía cristiana por el seudo Dionisio el Areopagita con su *Theologia mystica*. El concepto de D. como suprasustancia emanante, la elevación mística que culmina en el éxtasis y la teología negativa, son los tres aspectos fundamentales del concepto panteísta de D. como ser que comprende en sí al mundo y es idéntico a su naturaleza última. Cualquiera de estas determinaciones, al hacer su aparición histórica, tiende a reproducir las otras. Teología negativa y misticismo fueron, por lo que sabemos, las características del panteísmo de Amalrico de Bène y de David de Dinant en el siglo XII: el primero veía en D. la esencia o forma de las cosas, el segundo la materia de las cosas mismas (Santo Tomás, *In Sent.*, II, d. 17, q. 1, a. 1). Y los mismos rasgos aparecen en la mística del maestro Eckhart (siglo XIV), para quien D. es "una Esencia supraesencial y una Nada supraesente (*Deutsche Mystiker* ["Místicos alemanes"], ed. Pfeiffer, II, pp. 318-319), y por ello, lo único que se puede decir de Él es que es una "quietud desierta", si bien, al mismo tiempo, es necesario reconocerlo como la verdadera esencia de las criaturas. "Si D. se separara por un momento de ellos —dice Eckhart— se reducirían a la nada" (*Ibid.*, p. 136). En el siglo XV, Nicolás de Cusa adoptó la misma concepción: D. es la esencia o la sustancia del mundo y el mundo es un D. *contraído*, en el sentido de que es un D. que se determina y se individualiza en una multiplicidad de cosas singulares (*De docta ignor.*, II, 4). D. es todo en todas las cosas y todas las cosas están en D. ya que es "la esencia de todas las esencias" y, por lo tanto, la complicación y la explicación de la multiplicidad cósmica, el punto en el cual lo múltiple se unifica y desde el cual comienza a diversificarse (*Ibid.*, II, 5; I, 2). Giordano Bruno, a su vez, utiliza la tesis neoplatónica y mística de la trascendencia e incognoscibilidad de D. para limitarse a considerar a D. como naturaleza. Como tal, D. es la causa y el principio del mundo; causa en el sentido de determinar las cosas que constituyen el mundo, permaneciendo diferente a ellas; principio en el sentido de entrar a constituir al ser mismo de las cosas naturales (*De la causa*, II, en *Opp. ital.*, I, 177). En todo caso no se distingue de la naturaleza: "La naturaleza es D. mismo o es la virtud divina que se manifiesta en las cosas mismas" (*Summa term. met.*, en *Opp. lat.*, IV, 101). Y casi al mismo tiempo Jacob Boehme consideraba a D., por un lado, como "una nada eterna" (*Mysterium magnum*, I, 2), y, por el otro, como la raíz misma del mundo natural, que no ha sido creado de la nada sino de D. mismo y que no es otra cosa que la revelación o la explicación de la esencia divina (*De tribus principiis*, 7, 23). No tienen un significado muy diferente las fórmulas con las cuales Schelling, en el siglo XIX, ha expresado el concepto de D. desde el punto de vista de su filosofía de la naturaleza. D. es la unidad, la identidad o la indiferencia del espíritu y de la naturaleza, de la libertad y de la necesidad, del conocimiento y de lo inconsciente (*Werke* ["Obras"], I, III, pp. 578 *ss.*). Esta identidad o indiferencia no es más que la identidad panteísta entre el mundo y D. "D. y el Universo —dice Schelling— son una sola cosa o son aspectos distintos de una única y misma cosa. D. es el Universo considerado del lado de la identidad y es el todo porque es todo lo real, fuera de lo cual no hay nada" (*Ibid.*, I, IV, 128).

Pero ya la doctrina de Schelling implica la noción de que el mundo no es solamente la revelación de D., sino también su realización. Esta noción es de origen spinoziano, aun cuando no se encuentra en Spinoza, pues es consecuencia del racionalismo geometrizador de Spinoza, para quien D. se identifica ya no con el mundo, sino con el *orden* del mundo y precisamente con el orden racional, geométricamente explica-

ble, del mundo mismo. Dice Spinoza: "En el orden natural de las cosas nada se da contingente, sino que todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y obrar de un cierto modo" (*Eth.*, I, 29). Aun cuando se pueda distinguir entre naturaleza *naturalizante* que es D. y naturaleza *naturalizada*, que son las cosas que derivan de D. (*Ibid.*, scol.), en realidad la naturaleza no es más que el orden necesario de las cosas y este orden es D. "Ya concibamos la Naturaleza bajo el atributo de la Extensión, ya bajo el atributo del Pensamiento o bajo otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea una sola y misma conexión de las causas, esto es, que se siguen las mismas cosas unas de otras" (*Ibid.*, II, 7, scol.). Por esto, D. no es para Spinoza la Unidad inefable de la cual brotan las cosas por emanación, ni la Causa creadora del orden, sino este orden mismo en su necesidad. Lo que implica que la derivación necesaria de las cosas del mundo, unas de otras, según el ideal de la racionalidad geométrica, es la misma realización de D.: un pensamiento que fue hecho explícito en el romanticismo precisamente en relación con la doctrina spinoziana. El pensamiento de que en el mundo, y más precisamente en la necesidad racional del mundo, *se revela* y, al mismo timpo, se *realiza* D. mismo, es el pensamiento fundamental del romanticismo. Podemos encontrar su mejor expresión en Hegel, quien comienza insistiendo en la necesidad de la revelación de D.: si D. no se revelara, sería un D. envidioso. "Cuando en la religión se toma seriamente la palabra D., que es el contenido y el principio de la religión, puede y debe comenzar la determinación del pensamiento, y si se negara la revelación a D. no podría atribuirsele otro contenido que la envidia. Pero si la palabra espíritu debe tener un sentido, significa la revelación de sí mismo" (*Enc.*, § 564). Ahora bien, esta revelación no es solamente revelación, es la *realización* de D. como la conciencia de sí que alcanza al hombre. "D. es D. sólo en cuanto se conoce a sí mismo; su saber de sí mismo es, por lo demás, su conciencia de sí en el hombre y el saber que el hombre tiene de D., que progresa hasta el punto de saberse el hombre en D." (*Ibid.*, § 564). Desde este punto de vista, la distinción entre la "Esencia eterna" y su manifestación, es un estadio provisional que es superado por el retorno de la manifestación a la esencia eterna y por la realización de su unidad. En efecto, Hegel distingue tres momentos del concepto de D.: "en cada uno de los cuales el contenido absoluto se representa: *a)* como contenido eterno que queda en posesión de sí en su manifestación; *b)* como distinción de la esencia eterna de su manifestación, la cual, mediante esta distinción, resulta el mundo de la apariencia en el cual entra el contenido; *c)* como infinito retorno y conciliación del mundo extraño a la esencia eterna, como la vuelta de ésta, por la aparición a la unidad en su plenitud" (*Ibid.*, 566). La realidad plena de D. consiste en reconocerse realizado en el mundo y a través del mundo.

Este pensamiento, de que la realización de D. ha sido confiada al mundo, o por lo menos su realización última y total, constituye la inspiración (y la señal) dominante en el panteísmo contemporáneo. Bergson expresa precisamente este pensamiento al identificar a D. con el esfuerzo creador de la vida (*Deux sources*, p. 235), esto es, con el movimiento por el cual la vida actúa fuera de sus formas estáticas y definidas, hacia la creación de nuevas formas más perfectas. Del amor místico por la humanidad, que es el extremo último del *élan* vital, Bergson aguarda la renovación de la humanidad misma y la reanudación "de la función esencial del Universo, que es una máquina para construir dioses" (*Ibid.*, p. 234). La expresión "máquina para hacer dioses" es muy significativa; expresa bien la creencia que espera del mundo la realización de D. En otros filósofos vuelven las viejas fórmulas, como la del mundo como "cuerpo de D.", pero vuelven con el nuevo significado de que sólo incorporándose a D. se realiza como tal. Dice Alexander: "D. es la totalidad del mundo en cuanto posee la cualidad de la deidad. De este ser, el mundo entero es el *cuerpo*, la deidad es el *espíritu*. Pero el poseedor de la deidad no es real, sino ideal; como un D. existente real es el mundo infinito en *nisus* hacia la deidad, o, para

adoptar una frase de Leibniz, en cuanto está grávido de la deidad" (*Space, Time and Deity*, II, p. 535). Por lo tanto, es el mundo el que debe parir a D., o, sin metáforas, es por la vía de la evolución natural por la que en determinado momento aparecerá la cualidad de la deidad que encontrará sustancia en un determinado número de seres (*Ibid.*, p. 365). Esa misma relación entre D. y el mundo ha sido expresada por Whitehead, con la siguiente antítesis: "Que D. sea permanente y el mundo pasajero o que el mundo sea permanente y D. pasajero, es cierto. Es cierto que D. es uno y el mundo muchos o que el mundo es uno y D. muchos. Es cierto que el mundo es eminentemente real en relación a D. o que D. es eminentemente real en relación con el mundo. Es cierto que el mundo es inmanente a D. o que D. es inmanente al mundo. Es cierto tanto que D. trascienda al mundo como que el mundo trascienda a D. Es cierto que D. crea el mundo o que el mundo crea a D." (*Process and Reality*, pp. 527-528). Estas antítesis significan que si D. espera del mundo su realización, el mundo espera su unidad por medio de D. "El mundo —dice Whitehead— es la multiplicidad de las actualidades finitas que buscan una perfecta unidad. Ni Dios ni el mundo logran un cumplimiento estático. Ambos están asidos por el último fundamento metafísico, el avance creador hacia lo nuevo. Cada uno de ellos, tanto D. como el mundo, es instrumento de la novedad del otro" (*Ibid.*, p. 529). También para el viejo panteísmo, el mundo, como emanación o revelación de D., condicionaba de alguna manera la realidad misma de D. "D. no estaba antes de crear todas las cosas", decía Scoto Erígena (*De divis. nat.*, I, 72), defendiendo la coeternidad del mundo y de D. Y en efecto: ¿qué sería un cuerpo fragante que no emanara perfume o una luz que no irradiara sus rayos a su alrededor? La noción misma de emanación hace del mundo y, en general, de todo lo que de D. emana, parte integrante de D. y condición de su realidad. Sin embargo, solamente en el mundo moderno y comenzando por el romanticismo (que atesoró las lecciones de Spinoza) se afirma explícitamente que D. es, en algún modo, la creación del mundo. A veces, como en Hegel, D. ya es real en el mundo, en todas las determinaciones del mundo, porque es el Espíritu mismo, o sea la racionalidad consciente de sí que se realiza en él como tal. Otras veces, D. es el término del proceso evolutivo, la fase en la cual tal proceso logra la unidad o la perfección. En todo caso, el panteísmo contemporáneo ha invertido el punto de vista tradicional: no es D. el que da cuerpo, sustancia o realidad al mundo, sino el mundo el que da cuerpo, sustancia o realidad a D.

C) *Dios como creador*. Para quienes conciben a D. como causa creadora, D. no es solamente el primer motor y la causa primera del devenir y del orden del mundo, sino también el autor de la estructura sustancial del mundo mismo. Tal estructura, constituida por las sustancias, formas o razones últimas de las cosas, no es coeterna con él (como, en cambio, lo es en la concepción clásica), sino producida por Él mismo. Y es producida no por el camino de un proceso necesario sino por una causalidad *libre*, por la cual el mundo se separa de D. en el acto mismo de resultar su ser de Él. Por otro lado, en esta concepción D. ya no es más el suprasser, sino el ser mismo del cual resulta todo otro ser. Las características de la divinidad se derivan, en esta concepción, de la noción de creación en su significado propio y específico (*véase* CREACIÓN). Y debe hacerse notar que este significado ha sido elaborado sólo mediante la tentativa de distinguirlo polémicamente de la ordenación y de la emanación. Las palabras que en hebreo, en griego o en latín significan crear, tienen, como en las lenguas modernas, un sentido genérico que permite referirlas indiferentemente a la obra de un artífice o a la de un creador; sólo a través de la elaboración filosófica, por lo tanto, llegan a destacarse sus características.

Tal elaboración se inicia con Filón de Alejandría (siglo I), quien, por la interpretación alegórica del Antiguo Testamento, definió el concepto de D. unas veces en polémica con las doctrinas elaboradas por la filosofía griega y otras en dependencia de ellas. Por primera vez, se afirmó que D. sacó al mundo "del no ser al ser" (*De vita Mosis*, III, 8) y que es, no solamente

el Demiurgo, sino también el verdadero fundador del mundo mismo (*De somniis*, I, 13). Pero Filón no tomó muy rigurosamente este concepto, ya que a veces asimila la creación a la imposición del orden a una materia desordenada y amorfa (*Quis rer. div. heres.*, 32). La noción del D. creador se determina con mayor claridad en la polémica cristiana contra los gnósticos y, así, San Ireneo, por ejemplo, afirma que D. no tiene necesidad de intermediarios para la creación (*Adv. haer.*, II, 1, 1). A su vez Lactancio niega el hecho de que D. tuviera necesidad, en la creación, de una materia preexistente (*Inst. div.*, II, 9). Orígenes afirma, contra el emanantismo, que D. no puede ser considerado ni como el todo ni como una parte del todo porque su ser es homogéneo, absoluto e indivisible (*Contra Cels.*, I, 23), y es superior a la misma sustancia porque no participa: se participa de D., pero D. no participa de nada (*De princ.*, VI, 64). Por lo demás, la unicidad de D., en la cual insisten los filósofos cristianos, sea en polémica contra el politeísmo pagano, sea para eliminar todo pretexto a una multiplicidad de divinidades en la noción de Trinidad, los lleva a acentuar la separación de D. respecto al mundo, ya que si D. participara del mundo en alguna forma, participaría también de la multiplicidad y de la diversidad que lo constituyen (San Gregorio Niseno, *Or. catech.*, 1). Por el mismo motivo, se acentúa la eternidad, o sea la inmutabilidad de D. frente a la mutación y temporalidad del mundo. Para San Agustín, D., en cuanto es el Ser, es el fundamento de todo lo que es, el creador de todo. En efecto, la mutación del mundo que está a su alrededor demuestra que no es el ser; por lo tanto, ha debido ser creado y ha debido ser creado por un Ser eterno (*Conf.* XI, 4). Antes de la creación no había tiempo y no existía ni siquiera un "primero"; por lo tanto, no tiene sentido preguntarse qué haría D. "entonces". La eternidad está por encima de todo tiempo y en D. nada es el pasado y nada es el futuro. El tiempo ha sido creado junto con el mundo (*Ibid.*, XI, 13). En el siglo XI, San Anselmo resumía en su *Monologion* los resultados de un trabajo ya secular, aclarando los caracteres de la creación, a partir de la nada como "un salto de la nada a algo" (*Mon.*, 8), e insistiendo acerca de la imposibilidad de admitir que la materia u otra realidad cualquiera preexistiera a la obra de la creación divina. Las cosas son solamente por participación en el ser, lo que quiere decir que derivan su existencia únicamente de D. (*Ibid.*, 7). San Anselmo admitía que el modelo o la idea de las cosas producidas estaba en la mente divina, pero aunque procediera a la creación del mundo, él mismo fue creado por D. (*Ibid.*, 11). La doctrina de Abelardo, en cambio, contradecía uno de los caracteres de D. creador (la *libertad* de crear). Según Abelardo, la creación es un acto necesario de D., o sea, un acto que no puede dejar de tener lugar, dado que D. no puede dejar de querer el bien y la creación es un bien (*Theol. christ.*, V, *P. L.*, 178, col. 1235).

La característica fundamental de la doctrina de la causa creadora es que, por ella, D. es el ser del cual dependen todos los demás seres. Pero solamente a través del neoplatonismo árabe se abre camino el corolario implícito en esta concepción y se logra la determinación de un atributo que más tarde, y en sus límites, debería ser considerado como primero y fundamental: el de la *necesidad* del ser divino. En efecto, si las cosas del mundo tienen un ser que se origina en D., D. en cambio, no lo tiene sino de sí mismo, es decir, D. es el ser por naturaleza o por su esencia, en tanto las cosas tienen el ser por participación o por derivación de D. Se determina así una escisión en el ser: por un lado el ser de D., por otro, el ser de la criaturas; por un lado, el ser por sí, por otro el ser por participación; por un lado el ser *necesario*, por otro, el ser *posible*. La distinción fue introducida por Alfarabi (siglo IX). A través de Avicena (siglo XI), prevaleció en la escolástica árabe y cristiana y resultó uno de sus principios fundamentales. Avicena interpreta la relación entre necesidad y posibilidad en los términos de la relación aristotélica entre forma y materia. La forma, como existencia en acto, es necesidad; la materia es posibilidad. Lo que no es necesario por sí está compuesto necesariamente por potencia y por acto, por lo tanto, no es simple. Tal es el ser de las criaturas.

En cambio, el ser que es necesario por sí es absolutamente simple, privado de posibilidad y de materia: es D. (*Met.*, II, 1, 3). La distinción entre ser necesario y ser posible y la definición de D. como ser necesario fueron introducidas en la escolástica cristiana por Guillermo de Auvernia (*De Trinitate*, 7) y constituyeron el fundamento de la teología de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Este último expresa la necesidad del ser divino como identidad de la esencia y de la existencia en D.: D. es el ser cuya esencia implica la existencia. En efecto, todo lo que por participación se encuentra en alguna cosa, debe ser necesariamente causado por lo que en ella se encuentra por esencia, por lo tanto, el ser de todas las cosas es creado o producido por lo que el ser por su esencia posee, o sea por el ser necesario (*S. Th.*, I, q. 2, a. 3; q. 44, a. 1). La necesidad es, en otros términos, la naturaleza misma de D. Y si bien la proposición "D. es" que expresa esta definición no es por sí evidente con respecto a nosotros (que podemos no entender el significado de D. e interpretarlo como cuerpo, por ejemplo), es evidente en sí —*nota secundum se*—, es decir, en sí misma necesaria (*Ibid.*, I, q. 2, a. 1).

La característica de la necesidad, a la que el pensamiento filosófico llegó relativamente tarde, fue la fundamental para todas las doctrinas sucesivas de D. Nicolás de Cusa definía a D. como "necesidad absoluta" (*De Docta ignor.*, I, 22). Alguna vez esta característica fue tomada como punto de partida de la prueba ontológica, como lo hizo Descartes para quien "la existencia necesaria está contenida en la naturaleza o en el concepto de D., por lo que es verdad decir que la existencia necesaria está en D. o que D. existe" (*Secondes Réponses*, prop. I, Démonstration). En alguna otra ocasión se niega la legitimidad de tal prueba, pero se toma igualmente la necesidad como definición de D., como lo hace Leibniz, por ejemplo. "Es necesario —dice— buscar la razón de la existencia del mundo que es la totalidad de las cosas contingentes, y es necesario buscarla en la sustancia que lleva la razón de su existencia en sí y que, por lo tanto, es necesaria y eterna" (*Théod.*, I, § 7). Para Leibniz, por lo tanto, D. es sustancia necesaria (*Mon.*, § 38). Pocas novedades presentan a este respecto las concepciones que la filosofía moderna y contemporánea nos ofrecen de D. como causa creadora. Se limitan a repetir los fragmentos tradicionales, comenzando con el de necesidad, que en la mayoría de las ocasiones es tomado como punto de partida para una demostración ontológica. Así lo hace Lotze, por ejemplo (*Microkosmus*, III, p. 457) y siguen sus huellas muchos representantes del espiritualismo contemporáneo. La única excepción a esta dirección son Kierkegaard y quienes lo siguen en su concepción de D. Según Kierkegaard, la relación entre D. y el mundo es incomprensible y sólo puede ser esclarecida negativamente con la noción de una diferencia absoluta, de un "salto" entre el mundo y D. (*Diario*, VIII, A. 414). Por lo tanto, Kierkegaard no se sirve de la noción de causa para determinar la relación entre el mundo y D., y evita atribuir a D. la categoría de necesidad. D. es "Aquel a quien todo es posible" (*Die Krankheit zum Tode* ["La enfermedad mortal"], I, c; trad. ital. Fabro, p. 247): esta definición de D. posibilita la fe, porque es el fundamento de la confianza en Aquel que en todo momento puede encontrar una posibilidad de salvación para el hombre, pero excluye la certidumbre que tendría por fundamento la necesidad de la naturaleza divina. Es obvio que desde este punto de vista la misma calificación de D. como creador del mundo resulta incomprensible, y afirmarla o negarla es indiferente. Lo mismo vale para la doctrina contemporánea que más se acerca a la inspiración de Kierkegaard en este punto: la de Jaspers. Calificar la trascendencia del ser con los atributos tradicionalmente dados a D. o como D. mismo es, según Jaspers, anular la distancia entre la trascendencia y el hombre, o sea, anular la trascendencia como tal. La única cifra o signo de la trascendencia es el descalabro que el hombre sufre en su tentativa de llegar a la trascendencia misma. Tal descalabro es el único signo auténtico de la trascendencia, la cual es más bien negada por cada tentativa de acercarla y de hacerla accesible, pensándola con los tradicionales términos

de la divinidad (*Phil.* ["Filosofía"], III, 3, pp. 166 *ss.*; cf. *Einführung in die Philosophie*; trad. esp.: *La filosofía*, México, 1953, F. C. E.).

2. Dios y el mundo moral

La relación entre D. y el mundo moral (o mundo de los valores) es el segundo aspecto en el que pueden distinguirse las concepciones de D. En este aspecto, es posible, en primer lugar, aislar las doctrinas que no confieren a D. ninguna función con referencia al orden moral. Tales doctrinas son, sin embargo, rarísimas, porque son formas de semiateísmo: se puede mencionar a Voltaire. De manera paradójica, Voltaire ha dicho que la divinidad se desinteresa completamente de la conducta de los hombres. Tanto peor para los corderos que se dejan devorar por el lobo. "Pues si un cordero dijera a un lobo: faltas al bien moral, D. te castigará; el lobo respondería: Yo hago mi bien físico y parece que D. no se preocupa mucho de que yo te coma o no te coma" (*Traité de mét.*, 9). Este punto de vista, compartido por otros iluministas, aparece, no obstante, rara vez en la historia de la filosofía, en la cual la relación entre D. y el orden moral tiende a modelarse según la de D. y el mundo físico. A este respecto se pueden distinguir tres concepciones fundamentales: *a)* la que considera a D. como garantía del orden moral del mundo; *b)* la que lo identifica con el orden moral; *c)* la que lo considera como el creador del orden moral.

a) *Dios como garantía del orden moral.* Para esta concepción, el orden *moral*, del mismo modo que el orden *sustancial* del mundo, es independiente de D., pero D. concurre de manera más o menos eficaz para mantenerlo o para realizarlo, agregándole su garantía. Ésta es la concepción de Platón y de Aristóteles, según los cuales D., que es el creador del orden natural, no tiene, sin embargo, responsabilidad alguna en el orden moral que es confiado a los hombres, y se limita a apoyarlo y a alentarlo con las sanciones apropiadas. En el mito de Er, Platón hace hablar a la parca Laquesis, que se dirige a las almas a punto de escoger un nuevo ciclo de vida, en la siguiente forma: "La virtud no tolera patrones; cada uno participará de ella más o menos, a medida que la honre más o menos. Cada uno es imputable de su elección: la divinidad no es imputable" (*Rep.*, X, 617 e). Y en realidad el Demiurgo predispone todas las cosas "para no ser causa de la futura maldad de los seres particulares" (*Tim.*, 42 d). La virtud, tanto como el vicio y, por lo tanto, la totalidad del orden moral, vuelve a entrar, para Platón, en la esfera de causalidad de los seres creados. Pero ser virtuoso significa asimismo "ser amigo de la divinidad" y ello significa "ser parecido" a la divinidad misma. "La divinidad es para nosotros la medida de todas las cosas, mucho más de lo que puede ser un hombre como, en cambio, actualmente se dice" (*Leyes*, IV, 716 c). De análoga manera, según Aristóteles, la divinidad explica su función solamente en el mundo natural y sólo por esta función se determinan sus atributos fundamentales (Motor inmóvil, Causa primera, Pensamiento del pensamiento, etc.). Pero también admite Aristóteles, conforme con las creencias populares, que "si los dioses se preocupan en alguna medida de las cuestiones humanas, como parece, es verosímil que se complazcan en que haya algo excelente en los hombres, que tenga con ellos la mayor afinidad, lo que no puede ser otra cosa que la inteligencia" (*Ét. Nic.*, X, 9, 1179 a 24). La característica negativa de esta concepción es la ausencia de la noción de providencia, o sea de un orden racional creado por D. o que sea D. mismo, en el cual puedan tener un lugar los hombres y su comportamiento. Su característica positiva es que D. es garantía del orden moral, aunque no establezca los caminos y los modos de su realización. Estas características se vuelven a encontrar en el mundo moderno entre los sostenedores de una *religión* natural (*véase*), esto es, de una religión sin revelación por parte de D. y confiada a la sola fuerza de la razón. Así, por ejemplo, Grocio afirma que los enunciados de la religión natural son cuatro: "El primero es que D. existe y es uno. El segundo, que D. no es ninguna de las cosas que se ven, sino que es muy superior a ellas. El tercero es que las cosas humanas son cuidadas por D.

y juzgadas con perfecta equidad. El cuarto es que D. mismo es el artífice de todas las cosas externas" (*De iure belli*, II, 20, 45). Similares creencias, que excluyen un plano providencial en las cosas humanas, aun reconociendo la ayuda y la garantía divinas, son frecuentes en los filósofos de los siglos XVII y XVIII. Quizás la mejor expresión de esto se encuentra en Rousseau y en Kant. Según Rousseau, D. interviene para hacer valer "las leyes del orden universal", de modo que los que en esta vida se comportan justamente y son infelices sean recompensados en la otra vida. La exigencia de garantizar así el orden moral es más bien, según Rousseau, el único motivo racional para creer en la inmortalidad del alma (*Emilio*, IV). Del mismo modo, la existencia de D. es, para Kant, un postulado de la razón práctica, ya que sólo D. hace posible esa unión de virtud y de felicidad en que consiste el sumo bien, que es el objeto propio de la ley moral (*Crít. R. Práctica*, I, cap. 2, § 5). "De este modo —dice Kant— la ley moral, mediante el concepto del sumo bien, conduce a la religión, o sea al conocimiento de todos los deberes como órdenes divinas; no como sanciones, es decir, decretos arbitrarios, y por sí mismos accidentales, de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, pero que deben ser considerados como órdenes del Ser supremo, porque solamente de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena) y al mismo tiempo omnipotente, podemos esperar el sumo bien que la ley moral se impone el deber de poner como objetivo de nuestros esfuerzos y, por lo tanto, podemos esperar lograrlo mediante el acuerdo con esta voluntad perfecta." Por consiguiente, D. es para Kant: *"1)* Creador omnipotente del cielo y de la tierra, esto es, desde el punto de vista moral, legislador santo; *2)* Conservador del género humano como benévolo regidor y curador moral; *3)* Custodio de sus propias leyes, o sea justo juez" (*Religión*, III, II, Observaciones gen.). Esta solución de Kant sigue siendo típica de la concepción en examen, la cual limita el poder moral de D. a una garantía que no determina de modo alguno la acción de los hombres y que, aún más, de cualquier modo es requerida por la misma autonomía de esta acción.

b) *Dios como el orden moral del mundo.* Esta concepción, como la otra de D. creador del orden moral, se apoya en el concepto de *providencia*, esto es, en el concepto de un orden racional que comprende en sí no solamente los acontecimientos del mundo sino también las acciones humanas, orden que es D. mismo o es de Dios. Los primeros en formular el concepto de providencia fueron los estoicos, que dieron este nombre o el de *destino* (*véase*) al gobierno racional del mundo, esto es, "la razón según la cual las cosas pasadas ocurrieron, las presentes ocurren y las futuras ocurrirán" (Estobeo, *Ecl.*, I, 79). Los estoicos identificaron esta razón, destino o naturaleza, con D. mismo "presente en las cosas y en los hechos todos y empleando así todas las cosas según su naturaleza, en la economía del todo" (Alejandro, *De fato*, 22, pp. 191, 30).

Desde el punto de vista de esta identificación no debería surgir el problema de la libertad humana; tal libertad debería ser identificada con la necesidad misma del esquema providencial o negada como cosa imposible. La acción del hombre no puede sino adecuarse al orden racional del todo, porque el hombre es una parte de esta totalidad. Y en efecto, sabemos que los estoicos reconocían la necesidad de la acción humana y solamente Crisipo hacía intervenir como factor concomitante el *consentimiento* voluntario del hombre, comparándolo a la forma del cilindro que contribuye a hacer rodar al cilindro mismo sobre el plano inclinado (Cic., *De fato*, 41-43). Plotino adopta el mismo concepto de providencia: "De todas las cosas se forma un ser único y una sola providencia, comenzando por las cosas inferiores, ella es, al principio, el destino, en la cima es solamente providencia. En el mundo inteligible todo es razón o, sobre la razón, Inteligencia y Alma pura. Todo lo que desciende de allá es providencia, esto es, todo lo que está en el Alma pura y todo lo que viene del Alma a los seres animados" (*Enn.*, III, 3, 5). La acción emanante de D. coincide, en otros términos, con su acción providencial; los seres traen de D. no solamente el ser

y la vida sino también el orden de las acciones en las cuales su ser y su vida se explican. Plotino intenta no imputar el mal al orden providencial, atribuyéndolo a una especie de agregado accidental que algunos seres hacen al orden mismo de la providencia (*Ibid.*, III, 3, 5). Pero la providencia y D. se identifican ya que "del Principio que permanece inmóvil en sí mismo proceden los seres particulares, de la misma manera que de una raíz, que queda fijada en sí misma, proviene la planta: es un florecimiento múltiple que termina en la división de los seres, pero en el cual cada uno lleva la imagen del Principio" (*Ibid.*, III, 3, 7).

Sin duda muchas de estas expresiones e imágenes pudieron ser y fueron adoptadas por las doctrinas que reconocen en D. al creador del orden moral, pero no lo identifican con este orden, aunque encuentran su significado literal solamente a partir de aquella identificación. La negación de la libertad humana, o mejor, la interpretación de tal libertad como necesidad, es uno de sus corolarios. Este corolario fue expresado por Giordano Bruno mediante la doctrina de que aun cuando les plegarias no puedan influir sobre los decretos del inexorable destino, el destino mismo quiere que se le ruegue para hacer lo que ha establecido hacer. "Es más, el destino mismo quiere esto, a saber: que, si bien el propio Júpiter sepa que es inmutable y que no puede ser distinto de lo que debe ser y será, no deje de atraer su destino por tales medios" (*Op. cit.*, I, 31). A su vez, Spinoza niega que D. sea causa libre en el sentido de poder obrar en forma diferente a la que obra: es libre sólo en el sentido que obra "por las solas leyes de su naturaleza" (*Eth.*, I, 17).

La noción de providencia se identifica así en Spinoza con la noción de necesidad: la necesidad según la cual toda cosa deriva de la naturaleza de D., como primera y única Causa perfecta y omnipotente (*Ibid.*, I, 33, scol. 2). Fichte no hacía más que reproducir la tesis espinoziana, cuando en un escrito que motivó fuera acusado de ateísmo (*Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo*, 1798) identificaba a D. como el "vivo y activo orden moral", negando que D. fuera "una sustancia particular" diferente de este orden. Tal identificación fue fundamento del romanticismo. Dice Hegel: "El verdadero bien, la razón divina y universal es también potencia de realización de sí misma. En su representación más concreta, este bien, esta razón es D. ... Lo que la filosofía distingue y enseña es que ninguna fuerza tiene ventaja sobre la del bien, esto es, la de D., a punto de impedirle hacerse valer: D. prevalece, y la historia del mundo no representa otra cosa que el plano de la providencia. D. gobierna al mundo: el contenido de su gobierno, la ejecución de su plan, es la historia universal" (*Phil. der Geschichte* ["Filosofía de la historia"], ed. Lasson, p. 55). No obstante la ambigüedad de ciertas expresiones, el sentido de la doctrina hegeliana aquí recapitulada es evidente: D. es la razón que habita el mundo y la razón que habita el mundo es la realidad histórica misma. De un siglo a esta parte, esta doctrina ha sido reiteradamente repetida y a veces designada como doctrina de la "providencia inmanente". Sin embargo, es la vieja doctrina de los estoicos y de los neoplatónicos, aunque adornada con el ropaje del optimismo especulativo del siglo XIX.

c) *Dios como creador del orden moral.* Esta tercera concepción está caracterizada: *1)* por la distinción entre D. y su acción providencial, distinción por la cual D. es *causa libre* del orden moral; *2)* por la tentativa de salvar la libertad del hombre. El punto de partida de esta concepción es la noción de providencia, tal como los estoicos y los neoplatónicos la elaboraron.

Boecio la distingue de la del destino en esta forma: "La providencia es la razón divina misma constituida como principio soberano de todo, que ordena toda cosa, en tanto que el destino es el orden que regula las cosas en sus movimientos y por medio del cual la providencia las relaciona, dando a cada una el puesto que le compete" (*Phil. Cons.*, IV, 6, 10). Esta distinción no equivale, obviamente, a una separación: providencia y destino coinciden en último análisis, ya que el uno es la unidad del orden visto por la inteligencia divina, el otro es este orden mismo en cuanto se realiza en el tiempo. Y el

problema al cual uno y otro dan origen es el del *libre albedrío,* problema característico de esta concepción de D. Boecio anticipa el esquema de todas las soluciones dadas más tarde, afirmando que las acciones humanas están incluidas, precisamente en su libertad, en el orden providencial (*Ibid.,* V, 6). En forma más precisa y circunstanciada la misma solución (a la que por lo común se acoplaron los filósofos medievales) fue nuevamente propuesta por Santo Tomás, quien por un lado afirma el carácter integral o totalitario de la acción providencial, y por otro cree que la providencia misma es conciliable con la libertad humana, que vuelve a entrar en su cuadro, justo como tal. Dice Santo Tomás: "Es inherente a la providencia ordenar las cosas hacia un fin. Luego de la bondad divina, que es un fin separado de las cosas, el bien principal, existiendo en las cosas mismas, es la perfección del Universo, la cual no existiría en caso de no encontrarse en las cosas todos los grados del ser. De aquí se concluye que es propio de la divina providencia producir todos los grados del ser y, por lo tanto, para ciertos efectos preparó causas necesarias, para que advinieran necesariamente, pero para otros efectos preparó causas contingentes para que advinieran contingentemente, de conformidad con la condición de las causas próximas." Por lo tanto, "sucede infalible y necesariamente lo que la providencia divina dispone que suceda así, y sucede, en cambio, de modo contingente lo que la providencia divina tiene razón de hacer que así ocurra" (*S. Th.,* I, q. 22, a. 2). No se trata, obviamente, de una solución exenta de dificultades, ya que no es fácil entender cómo la realización de un diseño perfecto y minucioso pueda ser confiado, así sea en parte o en parte mínima, al comportamiento imprevisible de un factor arbitrario. Pero es la solución constantemente repetida en el ámbito de esta concepción, la cual tiende a subrayar la libertad de la causalidad divina a los fines de la solución del otro problema fundamental de la teodicea, el del mal, expresado por la vieja fórmula: "*Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?*" Los autores de los siglos XVII y XVIII (especialmente Bayle, los deístas y Leibniz) discutieron largamente estos problemas, sin encontrar para ellos nuevas soluciones (*véase* MAL). Por un lado, Bayle ponía de relieve la insuficiencia de las soluciones tradicionales y creía insolubles tales problemas; por otro, Leibniz volvía a proponer las soluciones tradicionales insertándolas en su concepto del mundo como órdenes espontáneamente organizados y D. como principio de esta organización. En virtud de este concepto, Leibniz podía admitir un determinismo no necesario, en lo que se refiere a la voluntad humana en el orden providencial (*Discours de métaphysique,* § 30) y representar, en forma más plausible, la vieja tesis de que el mal no existe, esto es, que no tiene una realidad propia, sino que es un indispensable, aunque incómodo, ingrediente del mejor de los mundos posibles (*Théod.,* I, § 21). Sin embargo, el concepto de D. como "sustancia necesaria" perduraba en Leibniz (*Monad.,* § 38) y este concepto es difícilmente compatible con la causalidad libre de Dios. Una sustancia necesaria, como afirmaba Avicena, quien por primera vez enunció el concepto, no puede tener más que una causalidad necesaria y comunicar su necesidad a todo lo que depende de ella.

En su formulación tradicional esta concepción de D. se revela como una composición sincretista cuyos elementos no son todos mutuamente compatibles. Infiere, en efecto, de la concepción *b),* el concepto de un plano providencial, concepto que nace históricamente de la identificación de D. con el mundo o con su orden. Y combina tal doctrina con la de origen árabe, de D. como sustancia necesaria, como también con el elemento greco-cristiano-judío, de D. como causa libre. No debe asombrarnos que de la composición de elementos conceptuales tan heterogéneos nazcan contrastes y problemas de extrema dificultad. En la misma filofía contemporánea, las soluciones que de tales problemas se ofrecen no son diferentes de las que se han mencionado y a veces resultan aún menos convincentes al acentuar el carácter necesario de la realidad divina, a causa de la influencia del inmanentismo romántico.

3. Dios y la divinidad

El tercer modo por el cual es posible distinguir las concepciones de D. consiste en considerarlas con referencia a la relación que reconocen entre D. y sí mismo o, con mayor precisión, entre D. y la divinidad. En efecto, según que D. se distinga de la divinidad o se identifique con ella, surgen las dos alternativas fundamentales: el politeísmo y el monoteísmo. Si D. se distingue de la divinidad hay una relación similar a la que existe entre la humanidad y el hombre y pueden existir muchos dioses, tal como existen muchos hombres. Si en cambio se identifica a D. con la divinidad, hay un solo D. como existe una sola divinidad. A este respecto, es oportuno no tomar muy en cuenta, o acoger con mucha cautela, las cualificaciones que caracterizan en general a los filósofos. En efecto, muchos filósofos son calificados como monoteístas, cuando no lo son (por ejemplo: Platón, Aristóteles, Plotino, Bergson, etcétera) y en realidad, según se verá por las acotaciones que siguen, el politeísmo está más difundido que el monoteísmo entre los filósofos. En todos los casos, para una distinción rigurosa, será oportuno tener presente únicamente el criterio indicado (o sea la relación entre D. y la divinidad) que es el único que no se presta a equívocos.

a) *Politeísmo.* Como se ha dicho, deben considerarse como politeístas todas las doctrinas que admiten de algún modo la distinción entre la divinidad y D., ya que, según esta doctrina, la divinidad puede ser compartida por un número infinito de entes. Tal fue, sin duda, la doctrina de Platón. En el *Timeo*, el Demiurgo delega en los otros dioses, creados por él, parte de sus funciones creadoras (*Tim.*, 40 d) y en las *Leyes* la expresión "Dios" (*o theós*) designa a la divinidad en general que encuentra realidad en una multiplicidad de dioses. Por lo demás, se reconocen, además de los dioses, otros seres divinos, que son los demonios. "Después de los dioses, el hombre inteligente honra a los demonios y, luego de ellos, a los héroes" (*Leyes*, 717 b). Aristóteles, a su vez, considera que la misma demostración que vale para la existencia del Primer motor vale también para la existencia de un número de motores equivalente al de las esferas celestes, y como según Eudoxo, el número de las esferas era cuarenta y siete y según Calipo (los dos astrónomos a que hace referencia Aristóteles) eran cincuenta y cinco, admitió 47 o 55 divinidades que, aunque subordinadas al Primer motor, tienen su mismo rango. Por otra parte, constantemente habla de "dioses' (*Ét. Nic.*, X, 9, 1179 a 24; *Met.*, I, 2, 983 a 11; III, 2, 907 b 10, etc.) y aludiendo a la convicción popular de que lo divino abraza a la totalidad de la naturaleza, encuentra que este punto esencial de "que las sustancias primeras tradicionalmente son consideradas dioses" ha sido "divinamente dicho" y es una de las preciosas enseñanzas que la tradición ha salvado (*Met.*, XII, 8, 1074 a 38). En otros términos, la sustancia divina es compartida por muchas divinidades, en lo que la creencia popular y la filosofía coinciden.

Por otro lado, no debe confundirse la insistencia de Plotino, y de los neoplatónicos en general, acerca de la *unidad* de D. con un reconocimiento de la unicidad de D. D. es uno, más bien, es lo Uno, porque es la unidad del mundo y la fuente de la cual brotan o emanan todos los órdenes de realidad. Pero precisamente por ello no es solo: la unidad no elimina la multiplicidad, sino que la recoge en sí misma. La multiplicidad de los dioses es, por el contrario, para Plotino, la manifestación de la potencia divina: "No restringir la divinidad a un ser único, hacerla ver múltiple tal como ella se manifiesta, he aquí lo que significa conocer la potencia de la divinidad, capaz, aun quedando como es, de crear una multiplicidad de dioses que con ella se relacionan, existen para ella y resultan de ella" (*Enn.*, II, 9, 9). Obviamente, la multiplicidad de dioses en que la divinidad se multiplica y expande, sin permanecer verdaderamente dividida, no excluye una jerarquía y la función prominente de uno de ellos (el Demiurgo o el Motor de Platón, el Primer motor de Aristóteles, el Bien de Plotino), pero el reconocimiento de una jerarquía y de un jefe de la jerarquía no significa ni siquiera en mínima parte la coincidencia de divinidad y de D. y no es, por lo tanto, un monoteísmo.

Por otra parte, no sería exacto suponer que el politeísmo, entendido a la manera expuesta, sea una alternativa inherente a la filosofía pagana y que, por lo tanto, ya no se presente a partir de la elaboración cristiana del monoteísmo. Incluso esta elaboración no llega a eliminar la rebelión recurrente del politeísmo, ya sea en doctrinas que, como la de las cuatro naturalezas de Scoto Erígena, reproducen el esquema neoplatónico, ya sea en las interpretaciones trinitarias menos logradas que a veces se inclinan al politeísmo. Tal fue, por ejemplo, la de Gilberto de la Porrée (siglo XII) que tomaba como base la distinción entre *deitas* y *Deus* (*véase* DEIDAD). Por otro lado, toda forma de panteísmo, antiguo o moderno, tiende a ser un politeísmo, ya que tiende a difundir el carácter de la divinidad sobre un determinado número de entes, debilitando al mismo tiempo a la separación entre estos entes y manteniendo la distinción entre divinidad y D. Así, para Hegel, las instituciones históricas en las cuales se realiza la razón consciente de sí y, en primer lugar, el Estado, son verdaderas y propias divinidades: "El Estado —dice Hegel— es la voluntad divina en cuanto espíritu real explicándose en *forma real* y en la organización de un mundo" (*Fil. del der.*, §270). Las formas del panteísmo moderno son aún más claramente politeístas. Bergson, Alexander, Whitehead (cf. los fragmentos citados en 1 *B*), al confiar al mundo el poder de realizar a la divinidad, reconocen explícitamente que él, en el momento de la realización, se concretará en una multiplicidad de entes divinos.

b) *Monoteísmo.* Como ya se ha dicho, el monoteísmo está caracterizado por el reconocimiento de que la divinidad es poseída sólo por D. y de que D. y la divinidad coinciden, y no por la presencia de una jerarquía de seres y de un jefe de esta jerarquía. En este sentido, el monoteísmo aparece en la historia de la filosofía en Filón de Alejandría, quien afirma que "D. es solitario, es uno en sí mismo y nada hay similar a D." y que, por lo tanto, "está en el orden de lo uno y de la mónada o más bien es la mónada en el orden de D. uno, ya que todo número es más reciente que el mundo, lo mismo que el tiempo, pero D. es el anciano y el Demiurgo del mundo" (*Legis allegoria* II, 1-3). En las discusiones trinitarias de la edad patrística y de la escolástica, la identidad de D. y de la divinidad fue el criterio rector para reconocer y combatir las interpretaciones que inclinaban hacia el triteísmo. Por cierto, la Trinidad se presenta constantemente como un misterio que la razón apenas puede rozar. Pero lo que importa poner de relieve es que la unidad divina se considera atacada solamente cuando, con la distinción entre D. y la divinidad, se admite, implícita o explícitamente, la participación de la divinidad misma por dos o más seres individualmente diferentes. La mejor exposición de este punto de vista se puede ver en Santo Tomás, que de tal manera recapitula una larga tradición (cf. también, por ejemplo, Ricardo de San Víctor, *De Trin.*, I, 17). "Aquello por virtud de lo cual una cosa singular es precisamente 'esta cosa' —dice Santo Tomás—, no puede comunicarse a otros. Por ejemplo, lo que hace que Sócrates sea hombre pueden tenerlo muchos; pero lo que hace que sea *este* hombre, sólo puede tenerlo uno. Por consiguiente, si lo que hace que Sócrates sea hombre hiciese también que fuese este hombre, por lo mismo que no puede haber muchos Sócrates, tampoco podría haber muchos hombres. Pues éste es el caso de D., que, según hemos visto, es su propia naturaleza; por lo cual, lo mismo que hace que sea D., hace también que sea *este* D. Por tanto, es imposible que haya muchos dioses." (*S. Th.*, I, q. 11, a. 3). Éste es el motivo por el cual los teólogos medievales insisten acerca de la *simplicidad* de la naturaleza divina; tal simplicidad significa, en efecto, nada más que la incomunicabilidad de esa naturaleza y, por lo tanto, la imposibilidad de ser compartida por más de un D. La historia de la filosofía no ha agregado mucho a estos conceptos, desde Santo Tomás en adelante. La decadencia de la especulación teológica ha hecho que los filósofos sean más bien un tanto imprecisos al respecto y, por lo tanto, las cualificaciones de monoteísmo y politeísmo son adoptadas un tanto al azar, limitándose el politeísmo a una mani-

festación de la mentalidad primitiva, cuando, según se ha visto, es una alternativa filosófica que recaba para sí la totalidad de la tradición clásica y muchas tentativas modernas tendientes a innovar el concepto de D.

4. La revelación de Dios

El cuarto y último modo de distinguir las concepciones de D. consiste en considerar el camino de acceso a D. que se reconoce, o no, al hombre. A este punto de vista hace referencia, especialmente, la distinción y la polémica entre deísmo y teísmo, distinción o polémica que consiste, *grosso modo*, en reconocer a la iniciativa del hombre (deísmo) o de D. (teísmo) la manifestación de D. Por lo tanto, se pueden distinguir dos concepciones principales: *i)* la que atribuye el conocimiento que el hombre tiene de D. a la iniciativa humana y al uso de las capacidades naturales de que dispone; *ii)* la que atribuye a la iniciativa de D. y a su revelación el conocimiento que el hombre tiene de D. Obviamente estas dos concepciones pueden combinarse y dar lugar a *iii)* por la cual la revelación no hace más que concluir y llevar a su cumplimiento el esfuerzo natural del hombre por conocer a D.

De estos tres puntos de vista, el primero es el más estrictamente filosófico, los otros dos son más bien religiosos. La filosofía griega no conoció más que el primero. El segundo punto de vista se puede ver claramente expresado en Pascal: "Es el corazón el que siente a D. y no la razón. He aquí lo que es la fe: D. sensible al corazón, no a la razón" (*Pensées*, 278). Y Pascal agrega en seguida: "La fe es un don de D." (*Ibid.*, 279). De tal manera, la auténtica revelación de D. al corazón del hombre es exclusivamente una iniciativa divina, una iniciativa que el hombre puede favorecer, dominando sus propias pasiones, pero no solicitar ni provocar. El tercer punto de vista fue iniciado por la patrística, que consideró la revelación cristiana como el complemento de la filosofía griega. Ésta, como producto de la razón, o sea del Logos que es el primogénito de D., contiene verdades o gérmenes de verdades que el cristianismo lleva a su pleno desarrollo (Justino, *Apol. sec.*, 13). El principio de que la revelación no anula ni inutiliza la razón, dominó en toda la filosofía escolástica y fue puesto en duda sólo por sus últimos representantes, durante el siglo XIV. El Renacimiento invierte el principio: la revelación no llega al final a cumplir la obra de la razón, sino que la inspira y la sostiene desde el principio: la razón no hace más que trasmitir e ilustrar la verdad que D. ha revelado en tiempos remotos. Tal, por ejemplo, fue el punto de vista de Pico della Mirandola y de Giordano Bruno. En uno y en otro caso, sin embargo, la obra de la razón y la de la revelación colaboran en conjunto y no son antitéticas.

El deísmo del siglo XVIII, tanto como su precedente histórico, la doctrina de la religión natural de los siglos XIV-XV (Tomás Moro, Herbert de Cherbury, Locke), opone la revelación natural a la revelación histórica, por obra de la razón y llega, con Matthew Tindall, a ver en el Evangelio solamente "una reedición de la ley de naturaleza" (*El cristianismo, tan antiguo como la creación*, 1730). Obviamente, una divinidad que se revela a la razón sólo tendrá caracteres racionales; por lo tanto, el deísmo restringe los atributos de la divinidad a los que pueden ser determinados por la razón, a partir de la relación entre D. y el mundo. Frente a él, como dice Kant, el teísmo "cree en un D. viviente, o sea en un D. cuyos atributos puedan ser determinados según la analogía con la naturaleza y sobre la base de la revelación" (*Crít. R. Pura,* Dialéctica, cap. III, sec. 7). Pero debe ponerse de relieve que en la terminología filosófica que ha prevalecido desde el romanticismo y que es adoptada sobre todo por el panteísmo, la "revelación de D." no es un hecho histórico, sino la progresiva manifestación de D. en la realidad natural e histórica del mundo. Este significado domina en buena medida, además de la filosofía de Hegel y Schelling, en las filosofías del siglo XIX que obedecen a la misma inspiración. Rosmini pone como fundamento de la filosofía y, en general, del ser humano, la *idea del ser*, que es la revelación directa a la mente del hombre, del atributo fundamental de D.

(*Nuovo saggio,* § 1055), y Gioberti considera de análoga manera a lo *intuido* (que es la revelación de D. al hombre, en forma inmediata) como base del conocimiento (*Introduzione,* II, p. 46, 1).

Esta idea penetra en doctrinas dispares y, por último, se la puede ver también en las que acentúan hasta el límite la trascendencia de D. y que, por lo tanto, ven su única revelación posible en su inasequibilidad. Tal es la doctrina de Jaspers, para el cual el *descalabro* inevitable del hombre en su tentativa de llegar a la Trascendencia, resulta la única revelación posible, la *cifra* de la Trascendencia misma (*Phil* ["Filosofía"], III, p. 134).

Dios, pruebas de su existencia (ingl. *arguments for God*; franc. *preuves de Dieu*; alem. *Gottesbeweise*; ital. *prove di Dio*). Con esta expresión entenderemos no solamente las "demostraciones", sino también los indicios o las indicaciones que han sido tomadas como pruebas de la existencia de D. Cada una de estas pruebas ha nacido en el ámbito de una concepción particular de D. y se apoya en cierto tipo de causalidad; pero toda concepción se vale asimismo de pruebas inferidas de concepciones diferentes; de tal manera cierto sincretismo es la regla de esta rama del pensamiento filosófico. Pero hay un argumento que no se dirige hacia una particular concepción de D. y lo enunciaremos en primer término.

1) La apelación al sentido común es una prueba que aparece cada cierto tiempo en la historia de la filosofía. De ella se vale Aristóteles para demostrar, más que la existencia de la divinidad, el hecho de que tiene por habitación el primer cielo (*De caelo,* I, 3, 270 b 17). Pero el argumento se desarrolló más ampliamente entre los platónicos eclécticos del siglo I a. C. y de ellos, probablemente, lo toma Cicerón. "Para demostrar la existencia de los dioses, el argumento más fuerte que pueden aducir es que ningún pueblo es tan bárbaro, ningún hombre tan salvaje, como para no mostrar indicios de la creencia de los dioses en su mente" (*Tusc.,* § I, 30). Se puede considerar como equivalente a este argumento, la creencia de que la idea de D. es una de las ideas innatas o constitutivas de la naturaleza racional humana. Tal fue la tesis de los neoplatónicos de Cambridge del siglo XVII (Herbert de Cherbury, Cudworth, Moore) que Locke tiene presente en su crítica del innatismo en el Libro I del *Ensayo.* Y tal fue la tesis que en el siglo sucesivo fue defendida por la escuela escocesa del sentido común (Thomas Reid y Dougald Stewart). La afirmación del carácter innato de la idea de D. equivale a la apelación al *consensus gentium,* porque la presencia de la idea de D. en todos los hombres es la única presunta base para admitir lo innato de la idea misma.

2) El argumento más antiguo y venerable, que es también el más simple y convincente, proviene del orden o diseño del mundo y la terminología moderna le da el nombre de argumento *teleológico* o *físico-teológico.* Es el argumento que había convencido a Anaxágoras a admitir la Inteligencia como causa ordenadora del mundo. Platón y Aristóteles hacen frecuente referencia a él. Así, por ejemplo, dice el primero: "Que la Inteligencia ordena todas las cosas es afirmación digna del espectáculo que el mundo, el sol, la luna, los astros y todas las revoluciones celestes nos ofrecen" (*Fil.,* 28 e). Y Aristóteles, que repitió el argumento en su diálogo juvenil *Sobre la filosofía,* adaptando el mito platónico de la caverna (los hombres reconocerían la existencia de D. apenas salieran de la caverna, sólo con mirar la naturaleza) (*Fr.,* 12, Rose), lo presupone al comparar a D. con el jefe de una casa bien ordenada o de un ejército (*Met.,* XII, 10, 1075 a 14). Podemos leer este argumento en la formulación de Filón. "Si se ve una casa construida con cuidado, con vestíbulos, pórticos, apartamentos para hombres y mujeres y para otras personas, nos daremos una idea del artista y no pensaremos que haya sido hecha sin arte y sin artesanos. Y lo mismo se dirá de una ciudad, de un barco o de cualquier objeto construido, pequeño o grande. Del mismo modo el que ha entrado, como en una casa o en una ciudad grande, en este mundo y ha visto el cielo que gira en círculo y contiene todo, los planetas y las estrellas fijas movidos por un movimiento

idéntico al del cielo, simétrico, armonioso y útil al todo, y la tierra que ha tenido el puesto central... éste concluirá que todo ello no ha sido hecho sin un arte perfecto y que el artesano de este Universo ha sido y es D." (*All. leg.*, III, 98-99). Obviamente, como anotara Kant, el argumento concluye en la existencia de un Demiurgo, o sea, del creador del orden del mundo, no del creador del mundo, pero ha sido utilizado también por los que admiten la causalidad creadora de D. Su fuerza probatoria se apoya en la noción de orden y precisamente en el carácter absoluto de esta noción (*véase* ORDEN). Ha sido, es y seguirá siendo el argumento más simple y popular, pero no por ello el más débil. Stuart Mill intentó expresarlo en forma más rigurosa, en cuatro partes, conforme a cuatro métodos inductivos: concordancia, diferencia, residuos y variaciones concomitantes (*Three Essays on Religion*, 1875, con el título "Theism", 1957, p. 27). En forma no muy diferente a la tradicional, el argumento fue adoptado por C. S. Peirce que consideró a D. como el *Ens necessarium*, creador de los tres universos de experiencia (o sea el de las puras ideas, el de las cosas reales y el de los signos), cuya existencia puede ser demostrada por el orden de estos tres mundos y por su concordancia (*Coll. Pap.*, 6, 452 *ss.*; el escrito es de 1908). Pero no debemos olvidar que el concepto de *orden* (*véase*) es un concepto relativo por el cual, como observaba el mismo Peirce, "un mundo al acaso es simplemente nuestro mundo real desde el punto de vista de un animal con el mínimo absoluto de inteligencia" y que, por lo tanto, la noción de orden difícilmente sirve para remontarse a la de un Espíritu ordenador (*Chance, Love and Logic*, I, 5, 2; trad. ital., p 83).

3) Una variante o determinación de lo expuesto es la prueba *causal* que puede hallarse en Aristóteles (*Met.*, II, 2) y que más tarde es adoptada por los autores árabes (Avicena) y por Santo Tomás. Se funda en el principio de que es imposible remontarse al infinito en la serie de las causas materiales y de las causas eficientes, de las causas finales o de las consecuencias y que, por lo tanto, en toda serie debe haber un primer principio del cual depende la totalidad de la serie. Ya que la argumentación vale asimismo para las causas finales, conduce a ver en D. el fin último, o sea el bien supremo, al cual se subordinan todas las cosas del mundo (*Ibid.*, XII, 7, 1072 b 2). Esta prueba puede ser considerada como una transición entre la prueba teleológica y la del movimiento y en realidad es interpretada a veces en el primer sentido, y otras en el segundo sentido.

4) La prueba considerada como más sólida por el mundo clásico y medieval es la deducida del movimiento. Fue expuesta por primera vez por Platón (*Leyes*, X, 894-95) y vuelta a considerar por Aristóteles (*Fís.*, VIII, 1; *Met.*, XII, 7). En la escolástica latina fue introducida en el siglo XI por Abelardo de Bath (*Quaest. nat.*, 60). Podemos leer su exposición más clara y sucinta en Santo Tomás. Parte del principio de que "todo lo que se mueve es movido por otro". Ahora bien, "si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no se mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por D." (*S. Th.*, I, q. 2, a. 3). Este argumento fue sometido a crítica ya a fines de la escolástica. Occam niega la validez de los dos principios sobre los que se funda. En efecto, observa, se puede afirmar racionalmente que alguna cosa se mueve por sí, como el alma, el ángel o el peso mismo que tiende a bajar y que el proceso hacia el infinito a menudo se da en la experiencia, por ejemplo, cuando se golpea uno de los extremos de una longitud continua, la parte golpeada moverá a la parte más próxima y ésta a otra y así hasta el infinito (*Cent. theol.*, Concl. I, D). También esta prueba concluye solamente en la existencia de un Primer motor y no en la de una causa creadora y con esta finalidad fue adop-

tada por Platón y por Aristóteles. Kant consideró esta prueba como idéntica a las dos precedentes y observó la dificultad de establecer una proporción precisa entre el movimiento y el motor, o sea, inducir la existencia y los caracteres de una Causa infinita del orden y del movimiento. "Yo no creo —ha dicho— que nadie tenga nunca la osadía de conocer la relación de la magnitud del mundo por él observada (por extensión y contenido) con la omnipotencia, del orden cósmico con la suma sabiduría, de la unidad cósmica con la unidad absoluta del creador, etcétera" (*Crít. R. Pura,* Dialéctica, capítulo III, sec. 6).

5) El argumento denominado de los *grados* fue expuesto por Aristóteles en su diálogo juvenil más importante, el que lleva por título *Sobre la filosofía*: "Por lo general, en las cosas en que se encuentra lo mejor, también se halla lo óptimo y ya que existe lo óptimo en las cosas que de uno u otro modo existen, existirá también en el ser lo óptimo, que podría ser lo divino" (*Fr.*, 16, Rose). Cicerón reproducía lo expuesto del modo siguiente: "No se puede afirmar que en todo orden de cosas no exista un término extremo, una perfección absoluta. Ya que para una planta, para un animal, vemos que la naturaleza, si no se le opone alguna fuerza, sigue su camino y llega al término último, y la pintura, la arquitectura y las otras artes también logran un resultado perfecto en sus obras. Lo mismo es para cada naturaleza y por razones mayores: se debe necesariamente producir y cumplir una forma absolutamente perfecta" (*De nat. deor.*, II, 13, 35). Esta prueba fue nuevamente expuesta por San Agustín (*De Civ. Dei*, VIII, 6) y halló su forma clásica en el *Monologion* de San Anselmo. Dice San Anselmo: "Si no puede negarse que algunas naturalezas son mejores que otras, la razón nos persuade que no hay una tan excelente que no pueda tener otra superior a sí. En efecto, si esta distinción de grados siguiera al infinito, de modo que no existiera un grado superior a todos, la razón sería llevada a admitir que el número de estas naturalezas es infinito. Pero ya que ello es estimado como absurdo por cualquiera que no esté privado de razón, debe existir necesariamente una naturaleza superior, al punto de no estar subordinada a ninguna otra como inferior" (*Mon.*, 4). El fundamento de esta prueba es el principio platónico de que todo lo que posee una determinada cualidad la posee por participación de aquello en que la cualidad misma es inherente de modo esencial y eminente, por ejemplo, todo lo que es caliente es caliente por participación con el fuego, que es calor por esencia (*Fed.*, 101 d *ss.*). Tal principio fue también admitido por Aristóteles (*Met.*, II, 1, 993 b 25), a quien remiten a menudo los escritores medievales.

6) La prueba denominada por Santo Tomás *ex possibili et necessario,* por Leibniz *a contingentia mundi* y por Kant prueba *cosmológica,* una de las más afortunadas, fue expuesta por vez primera por Avicena y se halla estrechamente ligada a la concepción de D. propia del neoplatonismo árabe. Avicena (*Met.*, II, 1, 2), en efecto, había distinguido al ser en *necesario* y *posible*, y definió el ser posible como lo que no existe por sí, sino que para existir tiene necesidad de otro. Por lo tanto, si un posible existe, existe algo que lo hace existir, pero si esta cosa es a su vez posible reenvía aún a otra que sea causa de su existencia y así sucesivamente hasta llegar al ser necesario que es lo que existe por sí. De esta prueba resulta la definición de D. como ser necesario, una definición que puede hallar su antecedente en Aristóteles (*Met.*, XII, 7, 1072 b 10), pero que adquiere diferente sentido en la filosofía árabe, porque ésta la adopta para afirmar la necesidad de todo lo que existe y, por lo tanto, también de lo posible que, si existe, existe necesariamente por la acción de una causa necesaria. A pesar de la conexión entre esta prueba y el necesarismo árabe, la prueba misma fue aceptada por Maimónides (*Dahalat al Hairin* [*Guía de los descarriados*]; trad. franc.: *Guide des egarés*, II, 1) y por la escolástica latina, en la cual fue introducida por Guillermo de Auvernia (*De Trinitate*, 7), en la primera mitad del siglo XIII. A partir de entonces ha sido una de las pruebas a que se recurre más frecuentemente en la historia de la filosofía. Es esta prueba, y solamente ella, la repetida con frecuencia,

en efecto, en los siglos XVII y XVIII, o sea, en el periodo en que se someten a crítica y en que se abandonan muchos conceptos teológicos y metafísicos. En su esquema más simple esta prueba puede enunciarse así: "Si algo existe, debe existir un ser necesario. Algo existe (por ejemplo, yo mismo), por lo tanto, existe el ser necesario." Conforme a este esquema, fue expuesta la prueba por Descartes (*Secondes Réponses*, prop. 3), por Locke (*Essay*, IV, 10), por Leibniz (*Théod.*, I, § 7; *Mon.*, § 45) y por Clarke (*Demonstration of the Being and Attributes of God*, 1705). La misma prueba que Berkeley dedujo del principio *esse est percipi*, es una variante de la prueba cosmológica: "Las cosas sensibles existen realmente; si existen realmente, son percibidas necesariamente por un espíritu infinito; por lo tanto, hay un Espíritu infinito o Dios" (*Dialogues Between Hylas and Philonous*, II, *Works*, ed. Jessop, II, p. 212). Kant consideró que la prueba cosmológica era "una prueba ontológica disfrazada", o sea una prueba que pasa de la conexión puramente conceptual entre la noción de posible y necesario a la afirmación de la realidad necesaria (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, cap. III, sec. 5). G. Boole, el fundador de la lógica algebraica, transcribió a símbolos el argumento de Clarke y demostró que no hay conclusión deducible de las premisas que afirman la verdad o la falsedad de la proposición: "cualquier cosa que es, existe, por la necesidad de su naturaleza", o de la proposición: "cualquier cosa que es, existe por la voluntad de otro ser", ni tampoco de la combinación de las dos proposiciones (*Laws of Thought*, 1854, cap. 13). A esta prueba se debe la definición de D. como ser necesario, definición que es una de las más comunes y que, a veces, es usada tanto por los que se valen de la prueba relativa como por los que desconocen su validez.

7) La prueba ontológica fue formulada por San Anselmo de Aosta en el siglo XI. Su característica es pasar del simple concepto de D. a la existencia de D. He aquí la formulación de San Anselmo: "Por cierto, no puede hallarse solamente en el entendimiento aquello acerca de lo cual no pueda pensarse una cosa superior. Ya que si se encontrara solamente en el entendimiento, se podría pensar que estuviera también en la realidad y, por ende, que fuera mayor. Si, por lo tanto, aquello de lo que no se pudiera pensar algo mayor se hallara en el entendimiento sólo, aquello de lo cual no pueda pensarse algo mayor es, en cambio, algo de lo que se puede pensar una cosa mayor. Pero esto, por cierto, es imposible. Por lo tanto, no hay duda de que aquello de lo cual no se puede pensar nada superior, existe tanto en el entendimiento como en la realidad" (*Prosl.*, 2). El argumento consta de dos puntos: *1)* que lo que existe en la realidad es "mayor" o más perfecto de lo que existe en el entendimiento solamente; *2)* negar que de lo que no se pueda pensar nada más perfecto (mayor) exista en la realidad, significa contradecirse. A este argumento se opuso el monje Gaunilo en su *Liber pro insipiente* (San Anselmo había dirigido su argumento contra el necio del Salmo XIV, "que dice en su corazón: no hay D."), afirmando en primer lugar que se puede dudar de que el hombre tenga un concepto de D. y que, en segundo lugar, del concepto de un ser perfectísimo no puede deducirse la existencia de tal ser, como no se puede deducir del concepto de una isla muy perfecta la realidad de esta isla. En el *Liber apologeticus*, San Anselmo respondió que se puede pensar a D. como lo demuestra la misma fe que él y Gaunilo profesan y que, si se le puede pensar, se le debe admitir como existente, sin que ello valga para cualquier otro ser que, aunque sea muy perfecto, no lo será tanto como para que no se pueda pensar algo más perfecto. Rechazado por la mayor parte de los escolásticos (incluso por Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 2, a. 1 ad 2º), que prefirieron por lo común los argumentos *a posteriori*, o sea los obtenidos por la relación de D. con el mundo, el argumento ontológico ha tenido éxito en la filosofía moderna. En efecto, fue repetido por Descartes, según el cual la existencia de D. está implícita en el concepto de D., del mismo modo que está implícito en el concepto de triángulo el que sus ángulos internos sean iguales a dos rectos (*Princ. Phil.*, I, 14). A su vez, Leibniz aceptó la prueba, formulándola

como la identidad entre la posibilidad y la realidad en D. D. solo, ha dicho, o sea el ser necesario, tiene este privilegio: si es posible, es necesario que exista. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no encierra límite alguno ni negación y, en consecuencia, contradicción, esto sólo basta para conocer la existencia de D. *a priori* (*Monad.*, § 45). Según Kant, en cambio, la prueba misma es contradictoria o imposible: es contradictoria pues si en el concepto de D. se considera implícita su existencia, no se trata ya en tal caso del simple concepto, y es imposible si no se la considera implícita, porque en tal caso la existencia deberá ser agregada sintéticamente al concepto, es decir, por el camino de la experiencia, en tanto que D. se halla fuera de toda experiencia posible (*Crít. R. Pura,* Diál., cap. III, sec. 4). En cambio Hegel defiende la prueba, afirmando que solamente en aquello que es finito es la existencia diferente del concepto y que "D. debe ser expresamente lo que puede ser pensado sólo como existente, cuyo concepto implica la existencia. Esta unidad del concepto y del ser constituye precisamente el concepto de D." (*Enc.*, § 51). Y de esto se puede ver que la prueba ontológica, más que una prueba, es la explicitación del concepto mismo de D. como ser necesario; en efecto, el ser necesario existe por su esencia o por su naturaleza, o sea por definición. La prueba fue repetida frecuentemente en la filosofía moderna: Lotze, por ejemplo, la repite en los mismos términos de San Anselmo (*Mikrokosmus,* III, 2ª ed., p. 557).

8) Parecida a la precedente, pero más antigua, es la prueba que resulta de la simple presencia de la idea misma de D. en el hombre. La prueba consiste en considerar que es imposible explicar esta presencia de otro modo que como una producción de D. mismo que, por lo tanto, debe ser considerado como existente. De esta manera razonaban San Justino (*Apologia, sec.*, 6), Tertuliano (*De testimonio animae,* 5) y San Juan Damasceno (*De fide orth.*, I, 1). Y a esta tradición pertenece una de las pruebas cartesianas de la existencia de D., y precisamente aquella según la cual el autor de la idea de D. debe poseer por lo menos tanta perfección como la representada en la idea y, por lo tanto, no puede ser sino D. mismo (*Discours,* IV, *Méd.*, II; *Secondes Réponses,* prop. 3). Una forma abreviada de esta prueba (o de la precedente) consiste en considerar la proposición "D. existe" como evidente de suyo, o sea como conocida por los términos mismos que la componen. Así lo hace Duns Scoto, por ejemplo (*Op. Ox.*, I, d. 2, q. 2, n. 3) en polémica con Santo Tomás. Stuart Mill, que denomina a esta prueba "argumento de la conciencia", la considera inaceptable en cuanto "niega al hombre uno de sus más familiares y más preciosos atributos, el de idealizar, o según se dice, el construir con los materiales de la experiencia una concepción más perfecta que la que suministra la experiencia" (*Three Essays on Religion,* 1875, con el título "Theism", p. 24).

9) La prueba *moral* va acompañada, por lo general, de cierto escepticismo acerca de la validez de las demostraciones racionales. Consiste en demostrar que la existencia de D. es una exigencia de la vida moral, en el sentido de que para el hombre es conveniente o necesario creer en Dios. Pero el adjetivo "moral" no indica aquí solamente la esfera a la que pertenece la prueba, sino también una limitación de la validez de la prueba a esta esfera. Una prueba moral de D. es la *Apuesta* de Pascal. Según Pascal no se puede diferir el problema de D. y permanecer neutrales frente a sus soluciones. El hombre debe escoger entre vivir *como si* D. existiera o vivir *como si* D. no existiera; si la razón no puede ayudarlo en esta elección, es válido que considere cuál es la elección más conveniente, como si se tratara de un juego o de una apuesta en el cual es necesario considerar por un lado la apuesta, por otro lado la pérdida o la ganancia eventual. Ahora bien, el que apuesta acerca de la existencia de D., en caso de ganar, gana todo, en caso de perder, no pierde nada; por lo tanto, es necesario apostar sin titubeos. La apuesta es razonable cuando se trata de una ganancia finita y poco superior a la apuesta; resulta, pues, más conveniente cuando la ganancia es infinitamente

superior a la apuesta. Ello significa que la infinita distancia entre la certidumbre de lo que se apuesta y la incertidumbre de lo que se puede ganar iguala al bien finito, que como cierto se arriesga, al infinito, que es incierto. Todo jugador arriesga con certeza para ganar con incertidumbre y arriesga un finito cierto para ganar un finito incierto sin pecar contra la razón. En un juego en el cual existen iguales posibilidades de ganar o de perder, arriesgar lo finito para ganar lo infinito tiene, por razones obvias, la máxima conveniencia (*Pensées*, 233). Esta apuesta parece hablar más en el lenguaje de la mesa de juego que en el de la vida moral, pero es necesario observar que Pascal se vale de ella únicamente para combatir la impotencia para creer, que resulta de las pasiones, y que el resultado de la prueba debería ser el de "trabajar para convencerse, no aumentando las pruebas de la existencia de D., sino disminuyendo las pasiones". De todos modos, es obvio que una prueba semejante no tiene más que una validez moral, o sea en las relaciones del comportamiento humano; no tiene validez teórica. El mismo carácter tiene la prueba moral de la existencia de D. formulada por Kant, para el cual D. es un postulado de la vida moral. Precisamente la existencia de D., según Kant, es requerida por la realización del sumo bien, es decir, de la unión de la virtud y de la felicidad, que no se verifica por el juego de las leyes naturales. "El sumo bien en el mundo sólo es posible si se admite un Ser supremo que tiene una causalidad conforme con la intención moral... Por lo tanto, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto es presupuesta por el sumo bien, es un Ser que mediante el entendimiento y la voluntad, es la causa (por lo tanto, el autor) de la naturaleza, o sea D." (*Crít. R. Práct.*, I, 1. II, cap. 2, sec. 5). Esta prueba, que Kant ha tomado de las famosas consideraciones del "vicario saboyano" en el libro VI del *Emilio* de Rousseau, reaparece a menudo en la filosofía contemporánea. Otra forma de la prueba moral es la adelantada por James, que ha vuelto a adoptar la apuesta de Pascal (*The Will to Believe,* cap. I), reafirmando la utilidad y la conveniencia de la creencia en D. respecto a los fines de una vida moral activa y confiada. Bajo este aspecto D. es "el objeto más adecuado de nuestro espíritu". En un universo sin D., la acción moral parece destinada al fracaso y, por lo demás, la acción moral y la fe en D. pueden contribuir a reforzar la existencia del mundo invisible. "D. mismo puede aportar fuerza vital y aumento de nuestra fidelidad" (*Essays on Faith and Morals,* p. 30).

10) Hay, en fin, una prueba, diversamente adoptada, que tiene su punto de partida en un tipo de experiencia inmediata y privilegiada que es interpretada como una relación directa con Dios. Dice Filón: "Pero hay una inteligencia más perfecta y más purificada, iniciada en los grandes misterios, que conoce la Causa, no partiendo de sus efectos, como se conoce el objeto inmóvil de su sombra, sino que ha trascendido el efecto y que recibe una clara aparición del ser no generado, de manera que pueda comprenderlo en sí mismo y por sí mismo y no en su sombra, que es la razón y el mundo" (*Allegoria legis,* III, 100). Plotino y los místicos admiten precisamente esta forma de experiencia directa de D. y, según Bergson, esta experiencia suministra la única prueba posible de la existencia de D. El acuerdo entre los místicos no sólo cristianos sino también de otras religiones es "el signo de una identidad de intuición que se puede explicar del modo más simple mediante la existencia real del ser con el cual se creen en comunicación" (*Deux sources*, p. 265). En forma atenuada, este argumento se puede repetir usando la pura y simple búsqueda de D.: la búsqueda misma, en la variedad de sus procedimientos y de sus resultados, puede ser una prueba intrínseca de la existencia, sin que todavía sea definible o determinable de manera total lo que se busca (Paul Weiss, en *Science, Philosophy and Religion,* Nueva York, 1941, I, pp. 413 *ss.*). Que es lo que ya había dicho Pascal: "No solamente el celo de los que lo buscan prueba a D., sino también la ofuscación de los que no lo buscan" (*Pensées*, 200).

Disamis. Palabra mnemotécnica aplicada por los escolásticos al tercero de los

seis modos del silogismo de tercera figura, esto es, al que consta de una premisa particular afirmativa, de una premisa universal afirmativa y de una conclusión particular afirmativa, por ejemplo: "Algún hombre es sustancia; todo hombre es animal; luego algún animal es sustancia" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.14).

Discernidora, proposición (franc. *proposition discrétive*). La *Lógica de Port-Royal* dio este nombre a la proposición compuesta de juicios diferentes conectados en conjunto por partículas como "pero", "todavía", etcétera, ya sea expresadas o sobreentendidas; por ejemplo, "La suerte puede quitar las riquezas, pero no el valor" (Arnauld, *Log.*, II, 9).

Disciplina (gr. μάθημα; lat. *disciplina;* ingl. *discipline;* franc. *discipline;* alem. *Disziplin;* ital. *disciplina*). *1)* Una ciencia en cuanto objeto de aprendizaje o de enseñanza (*véase* MATHEMA).

2) La función, negativa o constrictiva, de una regla o de un conjunto de reglas, en cuanto impide la desviación de la regla misma. Así la entendió Kant al definirla como "la constricción por la cual la tendencia constante a desviarse de ciertas reglas es limitada y por último destruida". Por lo tanto, la distinguió de la cultura "que solamente debe conferir una habilidad, sin quitar otra preexistente", La D. de la razón pura es una parte importante de la doctrina trascendental del método, ya que la razón en su uso filosófico no está limitada ni sostenida, ni por la experiencia (como ocurre en la física) ni por la intuición pura (como sucede en la matemática) (*Crít. R. Pura,* Doctrina trascendental del mét., cap. I).

Discordante, *véase* DISPAR.

Discreto (gr. διωρισμένος; lat. *discretus;* ingl. *discret;* alem. *diskret;* ital. *discreto*). Discontinuo. *Véase* CONTINUO.

Discursivo (lat. *discursivus;* ingl. *discursive;* franc. *discoursif;* alem. *discursiv;* ital. *discorsivo*). El adjetivo corresponde al sentido de la palabra griega *diánoia* (*véase*), ya que designa el procedimiento racional que prosigue, derivando conclusiones de premisas, por sucesivos y concatenados enunciados negativos o afirmativos. Santo Tomás opone este procedimiento, considerado inherente a la razón humana, a la ciencia *intuitiva* de Dios, quien comprende todo y simultáneamente en sí mismo, con un acto simple y perfecto de inteligencia (*S. Th.*, I, q. 14, a. 7 *ss.; Contra gent.*, I, 57-58). Esta es la oposición que se encuentra en Platón y en Aristóteles entre razón (*diánoia*) y entendimiento (*nous*). Los modernos han adoptado la palabra en el mismo significado (Hobbes, *Leviathan,* I, 3; trad. esp.: *Leviatán,* México, 1940, F.C.E.; Wolf, *Lóg.*, § 51). Y Kant la usó también. "El conocimiento propio de todo entendimiento —ha dicho— por lo menos del entendimiento humano, es un conocimiento por conceptos, no intuitivo, sino discursivo" (*Crít. R. Pura,* Analítica, I, cap. I, sec. 1). Kant opone constantemente, en el curso de la obra, entendimiento D. o humano al hipotético "entendimiento intuitivo" de Dios, que es creador de sus objetos (*Ibid.*, § 21). Véase ENTENDIMIENTO.

Dispar (lat. *disparatus;* ingl. *disparate;* franc. *disparate;* alem. *Disparat;* ital. *disparato*). Así denominó Cicerón a lo que está en oposición contradictoria a otra cosa, por ejemplo, el no saber al saber (*De Invent.*, 28, 42). Boecio restringió el término a los opuestos contradictorios, que por resultar diferentes, no tienen entre sí contradicción alguna, como la tierra y el vestido (*De syll. hypot.*, I, *P. L.*, 64º, col. 834). El significado propuesto por Boecio ha prevalecido en el uso común y en el filosófico. D. son las cosas no confrontables por su diferencia. El concepto reapareció nuevamente en la lógica de Rodolfo Agricola y fue elaborado por los lógicos del siglo XVII, que consideraron los *dispares* y los *opuestos* como las dos especies de los *dissentanea*. Aplicaban este término a las cosas diferentes entre sí, al punto de no poderse atribuir una a otra; y el de D. a las "realmente diferentes o de tal manera que una pudiera existir simplemente sin la otra" (Jungius, *Lóg.*, V, 33, 1-3). Leibniz denominó D. "las proposiciones que dicen que el objeto de una idea no es el objeto de otra idea"; por ejem-

plo, que el calor no es la misma cosa que el color (*Nouv. Ess.*, IV, 2, §. 1).

Disposición (gr. διάθεσις; lat. *dispositio;* ingl. *disposition;* franc. *disposition;* alem. *Fertigkeit;* ital. *disposizione*). *1)* La distribución de las partes en un todo, debida al orden del todo. Aristóteles entendió así la palabra (*Met.*, V, 19, 1022 b 1). *Véase* ORDEN, 2).

2) Tendencia, inclinación o postura. En este sentido, es decir, como entendió la palabra sinónimo de "*hábito*" (*véase*), el propio Aristóteles (*Met.*, V, 20, 1022 b 10) que la utilizó, a veces, para indicar la virtud (*Et. Nic.*, II, 7, 1107 b 16, 30, etc.). Los estoicos se sirvieron constantemente del término para definir la virtud misma: "una D. del alma coherente y concorde" (Estob., *Ecl.*, II, 7, 60; Cicer., *Tusc.*, IV, 34). Tal significado persistió en la filosofía medieval. A veces, sin embargo, se distingue entre D. y hábito. Pedro Hispano dice: "El hábito difiere de la D. porque es más permanente y duradero como lo son, por ejemplo, la virtud y las ciencias... Las D., en cambio, mudan fácilmente, como por ejemplo, el frío, el calor, la salud, la enfermedad, etc. Los hábitos pueden denominarse D. pero no es válida la recíproca. Por lo tanto, se puede definir el hábito como una cualidad difícilmente móvil y la D. como una cualidad fácilmente móvil" (*Summ. Log.*, 3.23). El significado de la palabra sigue siendo el mismo actualmente. Dice Dewey: "La palabra D. significa predisposición, prontitud para elegir abiertamente de manera específica cada vez que se presente la oportunidad; esta oportunidad consiste en la liberación de la presión ejercida por el dominio de algún hábito patente" (*Human Nature and Conduct*, 1922, p. 41).

A veces se denominan D. también las cualidades universales de las cosas y no solamente las que expresan simples posibilidades, por ejemplo, *soluble,* sino también las que parecen expresar un dato de hecho, por ejemplo, *roto* o *disuelto.* En efecto, como observa Popper, en estos casos un químico no diría que el azúcar o la sal se han disuelto en el agua, sino que espera recuperar el azúcar o la sal mediante la evaporación del agua (*The Logic of Scientific Discovery*, 1959, p. 424).

Disposicional, *véase* POSIBILIDAD.

Disputatio. Fue uno de los métodos fundamentales de la enseñanza universitaria medieval. Sus orígenes se remontan probablemente a la filosofía griega y a Aristóteles en particular, pero sólo en el siglo IX comenzó el método a ser regulado por una técnica *ad hoc,* sobre el modelo del *Sic et non* de Abelardo. La dialéctica, o sea la lógica, era habitualmente considerada como la técnica de este método, que Juan de Salisbury definió así: "La disputa gira en torno a las causas dudosas, contradictorias o que se nos propone demostrar o impugnar de uno u otro modo" (*Metalogicus,* II, 4).

Disteleología (ingl. *dysteleology*; franc. *dystéléologie*; alem. *Dysteleologie*). Término creado por el biólogo materialista alemán Ernst Haeckel para señalar la parte de la biología que estudia los hechos biológicos que contradicen la existencia de una finalidad en la formación de los organismos vivientes (monstruosidades, abortos, atrofias, etcétera) (*Welträtsel,* 1899, cap. 14; trad. esp.: *Los enigmas del Universo,* Valencia, s. a.)

Distinción (lat. *distinctio*; ingl. *distinction*; franc. *distinction*; alem. *Unterscheidung*; ital. *distinzione*). *1)* La relación o consideración según la cual es posible reconocer una alteridad entre objetos, cualesquiera que sean. La doctrina de la D. fue elaborada por la escolástica con fines metafísicos y teológicos. Santo Tomás conoce solamente la D. *formal* o *específica,* que intercede entre dos especies diferentes, y la *material* o *numérica,* que intercede entre dos cosas que pertenecen a la misma especie (*S. Th.*, I, q. 47, a. 2). Pero en el siglo siguiente, Francisco Mayrone podía enunciar siete especies de D.: *1)* la D. de *razón* (*ratione*) como, por ejemplo, es la D. entre Sócrates como sujeto y Sócrates como predicado en la proposición: "Sócrates es Sócrates"; *2)* la D. *ex natura rei,* que es independiente de la acción del entendimiento, como la D. entre el todo y las partes, el efecto y la causa, lo alto y lo bajo, etc.; *3)* la D. *formal,* que existe entre las cosas que no pueden predicarse una de la otra, por ejemplo, entre el hombre

y el asno. Acerca de esta D. había insistido ya Duns Scoto, que la utilizó para expresar la diferencia entre el individuo y la naturaleza común (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 6, n. 15) y la existente entre los atributos divinos (*Ibid.*, I, d. 8, q. 4, n. 17). Según Mayrone, este tipo de D. puede ser puesta por la definición, por la división (o clasificación), por la descripción y la demostración, ya que lo individualizado por cualquiera de estos procedimientos se distingue formalmente de las otras cosas; *4)* la D. *real* es la que existe entre las "cosas positivas", recíprocamente independientes, es decir, tales que la existencia de una sea posible sin la existencia de la otra; *5)* la D. *esencial* existe entre las cosas que pueden separarse, aun hipotéticamente (por ejemplo, por la acción de Dios), como la materia y la forma, el accidente y el sustrato, el precedente y el consecuente; *6)* la D. total sustancial (*subjectiva*) aparece entre las cosas que no coinciden en ninguna realidad sustancial; *7)* la D. total representativa (*objectiva*) existe entre las cosas que no pueden tener el mismo predicado esencial (*quiditativum*) (*Formalitates*, ed Venetiis, 1517, f. 23-24). Descartes ha simplificado notablemente esta complicada tabla de D., reduciéndolas a tres, o sea la real, la modal y la de razón. La D. real aparece entre dos o más sustancias y existe cuando se puede pensar una sustancia clara y distintamente sin pensar en la otra. La D. modal surge entre la sustancia y su modo (o manifestación) o entre dos diferentes modos de la misma sustancia. La D. de razón es la que se establece a veces entre la sustancia y uno de sus atributos, sin el cual la sustancia misma no podría subsistir, o entre dos atributos, igualmente inseparables, de la misma sustancia (*Princ. Phil.*, I, 60-62). La doctrina de las D. no ha tenido seguidores en la filosofía moderna y contemporánea.

2) Grado de la evidencia. *Véase* CLARIDAD.

Distracción (lat. *distractio*; ingl. *distraction*; franc. *distraction*; alem. *Zerstreutheit*; ital. *distrazione*). *1)* La condición en la cual la atención se desvía de las ideas o las ocupaciones dominantes y se ve llevada a otras cosas. Ya Kant, con muy buen sentido, anotaba que es una debilidad, más que una fuerza del espíritu, el no poderse separar de algo a lo que se ha dado grande y duradera atención, debilidad que si resulta habitual y dirigida al mismo objeto, puede degenerar en locura. La D. como diversión del espíritu es, por lo tanto, una condición de la salud mental. Por otro lado, el estar siempre distraído da al hombre la apariencia de un soñador y lo hace inútil a la sociedad (*Antr.*, I, 47). En este sentido la palabra equivale a *diversión* (*véase*).

2) Lo contrario de la *atención* (*véase*): la olvidada o deficiente actividad selectiva en las relaciones de los objetos de un campo.

Distribución (lat. *distributio*; ingl. *distribution*; franc. *distribution*; alem. *Auftheilung*; ital. *distribuzione*). Una de las doctrinas típicas de la lógica terminista medieval, que aplicó esta palabra a "la multiplicación de un término común operada mediante un signo universal, como por ejemplo, en la frase 'todo hombre corre'; el término *corre* es distribuido con respecto a cualquier término inferior, por el signo *todo*" (Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 12.01). Al concepto de D. se debe la gran importancia que los lógicos terministas acordaban al operador *todo* (*véase*). Aun cuando la importancia de tal operador sea reconocida a veces en la lógica contemporánea, falta en ésta una doctrina de la distribución.

Distributivo (ingl. *distributive*; franc. *distributif*; alem. *distributiv*). *1)* La justicia D. es, según Aristóteles, la que preside la división de las reservas comunes y de los bienes, en cuanto tal división debe ser hecha según la contribución que cada uno aporta a su producción (*Ét. Nic.*, V, 4, 1131 b 25). Tal tipo de justicia es, por lo tanto, similar a una proporción geométrica de cuatro términos por lo menos, en la cual las recompensas dadas a dos personas se relacionen entre sí lo mismo que los respectivos méritos (*Ibid.*, V, 3, 1131 a 15). *Véase* JUSTICIA.

2) Ley D. es el nombre dado a cierto número de leyes admitidas por lo común en aritmética y en lógica. La ley D., por la multiplicación y la adición,

tiene en aritmética la siguiente forma:

$$x \times (y+z) = (x \times y) + (x \times z).$$

En el cálculo de las proposiciones y en el cálculo de las clases existen análogas leyes distributivas.

Disyunción (ingl. *disjunction*; franc. *disjonction*; alem. *Disjunktion*; ital. *disgiunzione*). En la lógica escolástica es una *propositio hypothetica*, formada por dos proposiciones categóricas unidas por el signo *vel* (*"Socrates currit vel Plato sedet"*). En la lógica contemporánea se aplica el término a una proposición molecular formada por dos (o más) atómicas unidas por el signo "∨" ("p ∨ q"). En ambas lógicas, la condición necesaria y suficiente para la verdad de una D. es que, por lo menos, una de las dos proposiciones que la componen sea verdadera. G. P.

Disyuntivo (gr. διεζευγμένον; lat. *disiunctivus*; franc. *disjonctif*; alem. *disjunktive*; ital. *disgiuntivo*). Es el enunciado que contiene una alternativa, sea en sentido *inclusivo*, por ejemplo, "Uno u otro camino conduce a Roma"; sea en sentido *exclusivo*, por ejemplo, "O es de noche o es de día." Los estoicos, que fueron los primeros en prestar atención a tales enunciados, los entendieron en el sentido exclusivo (Dióg. L., VII, 1, 72).

El silogismo D. es el que tiene una proposición disyuntiva como premisa mayor. *Véase* SILOGISMO.

Diversidad (ingl. *diversity*; franc. *diversité*; alem. *Verschiedenheit*; ital. *diversità*). Toda alteridad, diferencia o desemejanza. El término es más genérico que estos tres y puede indicar uno cualquiera de ellos o todos en conjunto. Puede también indicar la simple distinción numérica que se tiene cuando dos cosas no difieren en nada, salvo por el hecho de ser numéricamente distintas. En este sentido, la D. es la pura y simple negación de la identidad y Wolff la definía exactamente diciendo que "son diferentes las cosas que no pueden sustituirse una a la otra, quedando sólidos los predicados que se atribuyen a una de ellas absolutamente o en determinada condición" (*Ont.*, § 183).

Diversión (ingl. *diversion*; franc. *divertissement*; alem. *Zeitvertreib;* ital. *divertimento*). Toda actividad que distraiga al hombre de las ocupaciones o preocupaciones habituales. Pascal entendió la D. como el medio del que se sirve el hombre para sustraerse al conocimiento de la propia desdicha y, por lo tanto, incluyó en la D. asimismo los trabajos y las ocupaciones habituales. "Al no haber podido curar la muerte, la ignorancia, la desdicha, los hombres han creído mejor no pensar en ello para ser felices" (*Pensées*, 168, 131, 139, etc.). La búsqueda de ocupaciones, tanto más gratas cuanto más absorbentes, de espectáculos, de entretenimientos, etc., es la consecuencia de esta postura, al decir de Pascal, aunque en sí misma es debilidad e infelicidad, porque hace dependiente al hombre y, por ende, proclive a ser perturbado por miles de accidentes (*Ibid.*, 170). Voltaire, en polémica con Pascal, observaba: "Nuestra condición es precisamente la de pensar en los objetos externos, con los cuales tenemos relaciones necesarias. Es falso que un hombre pueda desviarse del pensar en la condición humana, ya que sea lo que fuere aquello a que aplica su espíritu, lo aplica a algo que se enlaza a tal condición. Pensar en sí mismo, haciendo abstracción de las cosas naturales, es no pensar en nada: digo, entiéndase bien, en nada absolutamente (*Annotations sur les Pensées de Pascal*, § 38). A su vez, Hume reconocía que estas consideraciones eran justas porque "el espíritu no puede procurarse por sí solo su D., y busca naturalmente fuera de sí objetos que puedan dar una sensación vivaz y pongan en movimiento sus capacidades" (*Treatise*, II, 1, 4). Éste es un punto de vista que la psicología moderna apoya también.

Divisibilidad (gr. διαίρεσις; lat. *divisibilitas*; ingl. *divisibility*; franc. *divisibilité*; alem. *Teilbarkeit*; ital. *divisibilità*). La propiedad que tiene un todo de poder ser descompuesto en sus partes; si el todo es continuo, estas partes son, a su vez, divisibles (Arist., *Fís.*, VI, 1, 231 b 11). Según Kant, una de las antinomias cosmológicas consiste en considerar como posible e imposible la división al infinito y, por lo tanto, posible e impo-

sible la existencia de partes simples, esto es, indivisibles. Según Kant la antinomia se resuelve reconociendo que aun cuando el todo pueda ser dado a la intuición, en cambio no es dada intuitivamente la división total, que consiste solamente en la descomposición progresiva o en la regresión (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, cap. II, sec. 9).

División (gr. διαίρεσις; lat. *divisio*; franc. *division*; alem. *Einteilung*; ital. *divisione*). El procedimiento de la D. que consideró Platón como segunda fase de la *dialéctica* (*véase*) y Aristóteles dejó a un lado como "silogismo débil" (*An. Pr.*, I, 31, 46 a 31), fue nuevamente introducido en la lógica por los estoicos, que distinguieron por primera vez entre la D. y la *partición*, y definieron la *subdivisión* como "una D. luego de la D." distinguiendo entre D. *en especie* y D. *por contrario* o *por negación* (Dióg. L., VII, 61). Esta doctrina, que es reproducida sin variaciones por la lógica del siglo XIII (cf., por ejemplo, Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 5.45) se enriqueció notablemente en los siglos posteriores (Occam, *Summa Logicae*, I, 34; Jungius, *Logica Hamburgensis*, 1638, IV, 5-7) y fue expuesta últimamente por Hamilton, que ilustró con amplitud sus fundamentos tradicionales.

En primer lugar, la D., como D. lógica, se distingue de la partición, que es la descomposición de un todo en sus partes, en cuanto es la distinción de objetos diferentes que pueden mentarse con el mismo nombre. La D. puede ser hecha sólo a partir de un *principio* que exprese un carácter esencial del objeto. Si los *miembros* que resultan de una D. todavía se dividen se tiene una *subdivisión*; si un mismo objeto puede ser dividido a partir de diferentes principios, se tienen *condivisiones*. En fin, si una D. tiene solamente dos miembros se denomina *dicotomía*; si tiene tres, *tricotomía*, etc., y si tiene muchos *politomía*. Hamilton enunció asimismo las siguientes reglas de la D.: *1)* toda D. debe tener un principio; *2)* debe tener uno solo; *3)* debe ser un carácter real y esencial de la noción dividida; *4)* ningún miembro divisor del predicado debe por sí mismo agotar el sujeto; *5)* los miembros divididos, tomados en conjunto, deben agotar el sujeto; *6)* los miembros divisores deben excluirse mutuamente; *7)* la D. debe proceder continuamente a través de diferencias inmediatas a diferencias mediatas (*Lectures on Logic*, II, 2ª ed., pp. 22 *ss.*). El estudio de la D. ha desaparecido de la lógica contemporánea, y el concepto de D. ha sido sustituido por el concepto de la *disyunción*, que es una de las conectivas lógicas. *Véase* CONECTIVO.

Doble verdad (ingl. *double truth*; franc. *double vérité*; alem. *doppelte Wahrheit*; ital. *doppia verità*). Los escolásticos latinos designaron así la doctrina de Averroes en torno a las relaciones entre religión y filosofía, e inmediatamente se aplicó la expresión a todas las doctrinas que se acercaban a ella. Según Averroes, "la religión propia de los filósofos consiste en profundizar el estudio de todo lo que es; no se podría rendir a Dios un culto mejor que el que consiste en conocer sus obras y conduce a conocerlo en toda su realidad" (Munk, *Mélanges de phil. juive et arabe*, p. 456). Pero, por otro lado, la investigación filosófica no puede ser de todos y la religión del filósofo no puede ser la religión del vulgo. La religión que es hecha para los más sigue y debe seguir un camino "simple y narrativo" que ilumine y dirija la acción. Para Averroes a la filosofía corresponde el mundo de la especulación, a la religión el mundo de la acción (*Destructio destructionum*, disp. 6, fol. 56, 79). Según se ve, el punto de vista de Averroes no tiene nada que ver con un fideísmo vulgar que oponga la verdad de la razón a la verdad de la fe, y se decida por ésta mediante un acto arbitrario o en obsequio a la autoridad. Pero después la expresión de D. verdad sirvió precisamente para designar tal fideísmo, ya sea sincero o insincero. Así, en el último periodo de la escolástica muchas proposiciones, que se consideraban imposibles de demostrar, fueron admitidas por la fe, y Duns Scoto delimitó nítidamente la esfera de la fe, que se refiere a la acción, de la esfera de la filosofía, que se refiere a la especulación (*Op. Ox.*, Pról., q. 3). Con Occam y sus discípulos esta postura resultó aún más radical, con la reconocida imposibilidad de demostrar todas las pro-

posiciones fundamentales de la fe. Occam afirmaba resueltamente que "los artículos de fe no son ni principios de demostración, ni conclusiones, ni probables" (*Summa log.*, III, 1), con lo que quería decir que no son ni verdades evidentes, ni verdades demostradas, ni tampoco proposiciones probables. Pero no hay tampoco en Occam esa desconcertante actitud propia de muchos averroístas de los siglos XIV y XV, que consiste en declarar fríamente, sin la menor justificación, que se cree lo contrario de lo que se ha demostrado, porque así lo quiere la fe o la religión. Juan de Jandún (siglo XIV), por ejemplo, decía: "Aunque esta opinión de Averroes no pueda ser impugnada con razones demostrativas, digo no obstante lo contrario y afirmo que el entendimiento no es numéricamente uno en todos los lugares... Pero no demuestro esto con ninguna razón necesaria porque no lo considero posible y si alguno sabe hacerlo, que se regocije (*gaudeat*). Yo asevero que esta conclusión es verdadera y la considero indubitable por la sola fe" (*De an.*, III, q. 7). Y también a propósito de otros puntos fundamentales de la fe cristiana repite Juan su irónica invitación: "que se regocije el que sepa demostrarlo". Es difícil creer en la sinceridad de semejante actitud, como es difícil creer en la sinceridad de un Pomponazzi que, después de haber demostrado lo inconciliable entre destino y libre albedrío, declara explícitamente que es necesario creer en la Iglesia y, por lo tanto, negar el destino (*De fato*, Perorat.): una escapatoria a la que recurrieron muchos entre los siglos XVI y XVII. En realidad, solamente este punto de vista (si se puede llamar tal) debería ser designado como "doble verdad", en tanto que para el otro, representado por Averroes, la verdad es una sola, y la religión y la filosofía no hacen más que expresarla en dos formas diferentes, una por la especulación, otra por la acción. En una o en otra forma, sin embargo, la actitud de la D. verdad continúa teniendo también hoy sus sostenedores tácitos, ya sea en filosofía, en religión o en política. Cuando se considera que no todas las verdades son dichas y proclamadas, que alguna verdad puede ser peligrosa para los "más" y, por lo tanto, es necesario callarla o ignorarla oficialmente, se encarna, aunque sea inconscientemente, esa actitud que la tradición filosófica ha designado como D. verdad. Tal actitud puede ser caracterizada como la creencia en el *carácter aristocrático* de la verdad, o sea la creencia de que la verdad está verdaderamente destinada a pocos y que los "más" son incapaces de soportarla.

Docta ignorancia (lat. *docta ignorantia*). El conocimiento de los límites del propio saber, como principio o fundamento de un saber positivo. La expresión se encuentra, quizás por vez primera, en San Agustín (*Ep. ad Probam*, 130, 15, § 28). Aparece alguna vez en la filosofía medieval, en San Buenaventura, por ejemplo, para caracterizar el éxtasis: "Nuestro espíritu es arrebatado, por encima de sí, casi por una docta ignorancia, en la oscuridad y en el éxtasis" (*Breviloquium*, V, 6). Pero debe su difusión a Nicolás de Cusa que intituló en esa forma una de sus obras mayores (*De docta ignorantia*, 1440). Tanto en Nicolás de Cusa como en los otros, la expresión fue referida a Dios: la D. ignorantia consiste en saber que no se puede saber nada de Dios. Dios es, en efecto, según Nicolás de Cusa, el infinito; por lo tanto, está fuera de toda *proporción* con lo finito, o sea con el hombre; lo que hace de él algo inconmensurable con referencia a los poderes humanos y de tal manera que solamente puede ser entendido por el camino de la *alteridad*, o sea negando o llevando al límite los caracteres conocidos por el hombre (*De docta ign.*, I, 3; *De coniecturis*, I, 13; *Apologia*, p. 13). *Véase* IGNORANCIA.

Dogma (gr. δόγμα; lat. *dogma*; ingl. *dogma*; franc. *dogme*; alem. *Dogma*; ital. *dogma*). *1)* Opinión o creencia. En este sentido es usada la palabra por Platón (*Rep.*, 538 c; *Leyes*, 644 d), y los escépticos la oponen a la *epoché* o suspensión del asentimiento, que consiste en no definir la propia opinión o creencia en un sentido u otro (Dióg. L., IX, 74). Kant entendió por D. "una proposición directamente sintética que deriva de conceptos", que es un *matema*. En otros términos, los D. son "proposiciones sintéticas *a priori*" de natu-

raleza filosófica, en tanto no se podrían denominar D. las proposiciones del cálculo y de la geometría (*Crít. R. Pura*, II, Disciplina de la razón pura, sec. 1).

2) Decisión, juicio, y por lo tanto decreto u ordenanza. En este sentido se entendió la palabra en la Antigüedad (Cicer., *Acad.*, IV, 9; Séneca, *Ep.*, 94) y se la usó para indicar las creencias fundamentales de las escuelas filosóficas; más tarde fue aplicada a las decisiones de los concilios y de las autoridades eclesiásticas acerca de materias fundamentales de la fe.

Dogmatismo (ingl. *dogmatism*; franc. *dogmatisme*; alem. *Dogmatismus*; ital. *dogmatismo*). El significado del término ha sido fijado por la oposición que los escépticos establecieran entre los filósofos *dogmáticos*, que definen su opinión sobre cada punto, y los filósofos *escépticos*, que no la definen (Diòg. L., IX, 74). Desde este punto de vista, son dogmáticos todos los filósofos no escépticos. Un nuevo significado de D. fue el atribuido a la palabra por Kant, que identificó el D. con la metafísica tradicional y lo entendió como "el prejuicio de poder progresar en la metafísica sin una crítica de la razón" (*Crít. R. Pura*, Pref. a la 2ª ed.). Este D. filosófico, que consiste en lanzar la razón a investigaciones que están fuera de sus posibilidades, por hallarse más allá de la experiencia posible, encuentra más tarde un incentivo en el "D. común" que consiste en "razonar a la ligera acerca de cosas de las que nada se comprende y de las cuales nadie en el mundo jamás entenderá nada" (*Ibid.*). Desde Fichte, la palabra se aplica al punto de vista del realismo, según el cual la representación es producida por una realidad externa y no por el yo (*Wissenschaftslehre*, 1794, I, teorema IV); y a partir de Hegel al punto de vista opuesto al de la dialéctica, o sea aquel por el cual "de dos afirmaciones opuestas una debe ser verdadera, la otra falsa" (*Enc.*, § 32). Estos dos filósofos iniciaron así la mala costumbre de denominar D. a un punto de vista diferente al propio, adoptando de tal manera la palabra sin referencia de ninguna índole a su uso histórico. Más de acuerdo con este uso es el significado que Husserl le ha atribuido y que no implica condena alguna a la actitud relativa. "La justa posición dentro de la esfera de la investigación, en un buen sentido *dogmática*, esto es, *pre-filosófica*, a que pertenecen todas las ciencias empíricas (pero no sólo ellas) consiste en hacer a un lado con plena conciencia todo escepticismo juntamente con toda 'filosofía natural' y 'teoría del conocimiento' y en tomar las objetividades del conocimiento allí donde nos encontremos realmente en ellas" (*Ideen*, I, § 26). El D. se opondría así a la *epoché* fenomenológica, propia de la filosofía. *Véase* EPOCHÉ.

Dolor (gr. λύπη; lat. *dolor*; ingl. *pain*; franc. *douleur*; alem. *Schmerz*; ital. *dolore*). Una de las tonalidades fundamentales de la vida emotiva, más precisamente la negativa, que a menudo es tomada como signo o indicación del carácter hostil o desfavorable de la situación en la cual se encuentra el ser viviente. *Véase* EMOCIÓN.

Dominante, *véase* RELACIÓN, *C)*, 4.

Dominante, argumento, *véase* VICTORIOSO, ARGUMENTO.

Dominantes (alem. *Dominanten*). El fisiólogo J. Reinke aplicó este término a las fuerzas de naturaleza espiritual, inconscientes, pero que obran teleológicamente, y que presiden las funciones de los organismos y la vida en general. Estas fuerzas serían conocidas sólo indirectamente, por sus efectos (*Die Welt als Tat* ["El mundo como realidad"], 1899, 1957, 7ª ed., pp. 273 *ss.*; *Einleitung in die theoretische Biologie* ["Introducción a la biología teórica"], 1902, pp. 168 *ss.*). *Véase* VIDA; VITALISMO.

Donatismo (lat. *donatismus*; ingl. *donatism*; franc. *donatisme*; alem. *Donatismus*; ital. *donatismo*). La doctrina de Donato de Casas Negras (siglo III), que fue uno de los puntos contra los cuales dirigió su polémica San Agustín. Tal doctrina afirmaba la absoluta intransigencia de la Iglesia frente al Estado. Como comunidad perfecta, la Iglesia no debe tener contacto con la autoridad civil y las autoridades religiosas que toleran tales contactos cometen traición y pierden la capacidad de administrar los sacramentos. El D. habría

hecho imposible la formación de la jerarquía religiosa y, subordinando la validez de los sacramentos a la pureza de vida del ministro, habría expuesto tal validez a una duda continua (cf. San Agustín, *De baptismo contra donatistas*, 401; *Contra litteras Petiliani donatistae*, 401; *Contra donatistas epistola de unitate ecclesiae*, 405, etc.).

Dóxico (alem. *doxisch*). De *doxa* (opinión). Husserl aplica este adjetivo a todos los caracteres inherentes a la crencia (o *doxa*) (*Ideen*, I, § 103).

Dualidad (lat. *dualitas*; ingl. *duality*; franc. *dualité*; alem. *Dualität*; ital. *dualità*). Relación que liga entre sí dos objetos cualesquiera de modo tal que el uno pueda transformarse en el otro mediante operaciones oportunas. Así por lo menos se define este concepto en geometría, donde se denominan duales dos figuras que se pueden obtener una de la otra, o la recta y el punto, porque trazar una recta pasando por un punto y señalar un punto sobre una recta son en sí mismas operaciones duales. En filosofía la palabra no tiene un significado tan preciso e indica, por lo general, una pareja de términos entre los cuales hay una relación esencial: por ejemplo, materia y forma, etcétera.

Dualidad (gr. δίας; lat. *dualitas*; ingl. *dyad*; franc. *dyade*; alem. *Dyas*; ital. *diade*). Es, según los pitagóricos, "el principio de la diversidad y de la desigualdad, de todo lo divisible y mudable y que, ora está de una manera, ora de otra" (Porfirio, *Vita Pith.*, 52). Se opone a la mónada que es el principio de la unidad, del ser idéntico e igual. En este sentido, Aristóteles dice que "el número deriva de la mónada y de la D. infinita" (*Met.*, XIII, 7, 1081 a 14), frase que es tomada por Plotino e interpretada en el sentido de que la D. es la Inteligencia (*nous*) porque ésta ya manifiesta una composición en la multiplicidad de sus objetos y en la escisión entre lo que piensa y lo que es pensado (*Enn.*, V, 4, 2). En sentido análogo, Filón había dicho que "la D. es la imagen de la materia y, como ella, dividida y fraccionada" (*All. Leg.*, I, 3; cf. Dióg. L., VIII, 25). En el Renacimiento la noción fue adoptada en un sentido más genérico. En su *De Monade*, Giordano Bruno dice que del Uno nace la D. como del recorrido del punto brota la línea, y la D. constituye la estructura de aspectos fundamentales del Universo (esencia y ser, materia y forma, potencia y acto, etc,). En análogo significado usa el término Schelling (*Werke* ["Obras"], I, X, p. 263).

Dualismo (ingl. *dualism*; franc. *dualisme*; alem. *Dualismus*; ital. *dualismo*). El término fue acuñado en el siglo XVIII (aparece, probablemente por vez primera, en Thomas Hyde, *Historia religionis veterum Persarum*, 1700, cap. IX, p. 164) para indicar la doctrina de Zoroastro que admite dos principios o divinidades, uno del bien, el otro del mal, que continuamente luchan entre sí. Bayle y Leibniz adoptaron la palabra en el mismo sentido. Christian Wolff, en cambio, le da un significado diferente diciendo que "dualistas son los que admiten la existencia de sustancias materiales y de sustancias espirituales" (*Psychol. rat.*, § 39). Este significado sigue siendo el más común y difundido a lo largo de la tradición filosófica. Por ello, el fundador del dualismo sería Descartes, pues reconoció precisamente la existencia de dos diferentes especies de sustancias, la corpórea y la espiritual. Pero el significado de la palabra ha sido a menudo ampliado a fin de abarcar otras oposiciones reales que los filósofos han descubierto en el Universo, por ejemplo, la aristotélica entre materia y forma, la medieval entre existencia y esencia y, la de todos los tiempos, entre apariencia y realidad. Arthur O. Lovejoy ha examinado históricamente la rebelión contra el D. (*The Revolt against Dualism*, 1930) insistiendo acerca de la necesidad de alguna forma de D. o, por lo menos, de "bifurcación de la experiencia" que justifique la distinción entre la apariencia ilusoria y la realidad. *Véase* MONISMO.

Ductio per impossibile, o también: *per contradictoriam propositionem*. La reducción al absurdo de la tesis del adversario mediante la demostración de la contradicción que implica. Adquiere la forma de los silogismos *Baroco* (*véase*) y *Bocardo* (*véase*) (Jungius, *Lógica*,

III, 14; cf. Arist., *An. Pr.*, I, 5, 27 a 36 *ss.*).

Duda (gr. ἀπορία; lat. *dubium*; ingl. *doubt*; franc. *doute*; alem. *Zweifel*; ital. *dubbio*). Bajo este término se entienden por lo común dos cosas diferentes, pero más o menos conectadas: *1)* un estado subjetivo de incertidumbre, o sea una creencia o una opinión no suficientemente determinada o también la vacilación para elegir entre la aserción de la afirmación y la aserción de la negación; *2)* una situación objetiva de indeterminación o la problematicidad de una situación, o, lo que es lo mismo, su carácter indeciso con referencia a su posible éxito o a su posible solución.

Aristóteles reconoció por primera vez (por lo menos implícitamente) esta distinción de significados al negar que la duda pudiera reducirse a la "equivalencia de los razonamientos contrarios", ya que tal equivalencia es más bien lo que puede *producir* la duda. "Cuando razonamos —dice— en ambas direcciones y todos los elementos del discurso nos parecen desarrollarse con pareja validez en cada uno de los dos sentidos, entonces estamos en D. acerca de qué hacer" (*Tóp.*, VI, 145 b 15). La "equivalencia de razonamientos opuestos" es la situación objetiva de indeterminación; la D. es la incertidumbre subjetiva y la incapacidad de decisión que comporta. Estos dos aspectos se vuelven a encontrar, en forma más o menos explícita, en la historia de la filosofía, pero con predominio del aspecto subjetivo, que es considerado propio o constitutivo de la duda. Así se deduce de una anotación de Sexto Empírico (*Hip. Pirr.*, I, 7), para quien la D. es "la vacilación para afirmar o negar", aun cuando los escépticos no niegan los buenos fundamentos objetivos de esta vacilación. Y aun sin negar el fundamento objetivo, Santo Tomás insiste acerca del carácter subjetivo de la D. como ignorancia o deficiencia de información y, por lo tanto, no lo considera esencial en la elección voluntaria (*S. Th.*, III, q. 18, a. 4). Aparentemente prevalece el carácter objetivo de la D. también en Descartes, ya que el curso autobiográfico de la investigación cartesiana parece hacer de la D. una fase subjetiva de la investigación. Pero en realidad, la D. cartesiana no es un elemento de la historia privada de Descartes, sino la fase crítica de ese tipo de saber propio del tiempo en que Descartes vivió y que a través de él logra reconocer la insuficiencia o la labilidad de sus fundamentos. Es esto lo que Descartes mismo reconoce: "No llegaremos a una mala conclusión diciendo que la física, la astronomía, la medicina y todas las otras ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas son dudosas e inciertas, pero que la aritmética, la geometría y las otras ciencias de esta naturaleza que tratan de cosas muy simples y generales, sin preocuparse de si existen o no en la naturaleza, contengan algo cierto e indubitable" (*Méd.*, I). Aun cuando la D. pueda extenderse (mediante la hipótesis de un genio maléfico que se divierta en engañar a los hombres) también a las ciencias matemáticas, no hay duda de que para Descartes éstas se sustraen, por motivos objetivos, a la incertidumbre subjetiva y, por lo tanto, le permiten obtener precisamente de ellas las reglas fundamentales del método (*Discours*, II). El carácter objetivo de la D. es frecuentemente puesto a la luz en la filosofía contemporánea. Por un lado Husserl considera la D. como estado subjetivo, como un modo de darse "un objeto como simple apariencia" (*Ideen*, I, § 103). Por otro lado, para Dewey, la D. tiene su raíz en la "situación problemática" que estimula o determina la investigación y que la investigación misma debe llevar a una nueva situación. "La investigación, al restablecer la perturbada relación entre organismo y ambiente (que define la D.), no se limita a remover la D. recurriendo a una integración adaptativa anterior. Establece nuevas condiciones ambientales que originan problemas nuevos" (*Logic*, cap. 2; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F. C. E., p. 50).

El valor de la D. en la investigación filosófica ha sido admitido por todas las doctrinas que ven en la filosofía la búsqueda por la adquisición de la verdad más que su posesión y revelación. También, a veces, se ha creído que la D. lleva consigo o implica una

certidumbre originaria superior a toda D. Es éste el movimiento intelectual que Descartes difundió en el mundo moderno y sobre el cual fundó la evidencia propia de la conciencia. Tal concepción encuentra su origen en San Agustín: "Todo aquel que sepa dudar, sabe la verdad y está seguro de lo que sabe; por lo que está seguro de la verdad. Por lo tanto, quien dude de la existencia de la verdad tiene en sí mismo una verdad, la verdad de la que no puede dudar, ya que nada verdadero es verdadero sin la verdad. Por lo tanto, no ocurre que dude de la verdad aquel que en una ocasión pudo dudar" (*De vera religione*, 39). Y todos recordamos la duda total de Descartes que se halla al principio del *cogito*: "En tanto rechazamos así todo aquello de lo que podemos dudar e imaginamos que sea falso, suponemos fácilmente que en efecto no existan Dios, ni el cielo ni la tierra y que no tenemos cuerpo, pero no estamos en situación de suponer que no existimos en tanto dudemos de la verdad de todas las cosas, ya que tenemos tanta repugnancia a concebir que lo que piensa no existe realmente mientras piensa que, no obstante todas las suposiciones más extravagantes, no sabremos impedirnos el creer que esta conclusión *Pienso, luego existo* no sea verdadera y consecuentemente no sea la primera y más cierta conclusión que se presenta al que conduce sus pensamientos con orden" (*Princ. Phil.*, I, 7). La certeza ligada a la D. es la misma certidumbre del *cogito* y está sujeta a las mismas objeciones. *Véase* COGITO.

La filosofía contemporánea, aun cuando ha insistido acerca del aspecto objetivo de la D. y por lo tanto también acerca de su extensión a todas las situaciones que pueden constituir el punto de partida de una investigación cualquiera, tiende a hacer menor uso de la D. "hiperbólica" (como se denominó a la D. cartesiana) y a considerar la D. circunscrita a una situación o tarea determinada. En otros términos, la D. no aparece actualmente como la iniciación absoluta o el primer principio de la investigación filosófica, sino más bien como la condición por la cual una situación suscita o exige tal investigación.

Duda hiperbólica, *véase supra* DUDA.

Duración (gr. αἰών; lat. *aevum*; ingl. *duration*; franc. *durée*; alem. *Dauer*; ital. *durata*). El espacio de vida de una cosa o de un acontecimiento, esto es, los límites de su existencia en el tiempo. Así definía Aristóteles la D.: "El término que abraza el tiempo de cada cosa viva y fuera del cual nada de la cosa misma cae naturalmente" (*De caelo*, I, 9, 279 a 23). La duración abraza, por lo tanto, la *totalidad* del espacio de vida de una cosa; pero si la cosa de que se trata es el mundo, que abraza la totalidad del tiempo, la D. es la *eternidad* misma en el sentido de una indefinida permanencia de la existencia en el tiempo (*Ibid.*, I, 9, 279 a 25). Entre los antiguos, por lo tanto, el concepto de D. tiene dos significaciones, a saber: *1)* los términos temporales que circunscriben la existencia de una cosa cualquiera; *2)* la prolongación indefinida del tiempo, o sea la eternidad. Aquí se considera sólo el primero de estos significados, ya que el otro está comprendido en la voz *eternidad* (*véase*).

Descartes distinguió el tiempo, como número del movimiento, de la D. en general y vio en el tiempo solamente "cierto modo de pensar esta D. y, por lo tanto, comprender bajo una común medida la D. de todas las cosas" (*Princ. Phil.*, I, 57). Y Spinoza no hizo más que expresar el mismo concepto cartesiano al definir la D. como "la existencia de las cosas creadas, en cuanto persevera en su realidad" (*Cogitata metaphysica*, I, 5) o como "la continuación indefinida del existir" (*Eth.*, II, def. 5). Locke, en cambio, explica la noción de la D. a través del fundamento de la experiencia interna. La D. sería la generalización de esta experiencia, como la extensión es una generalización de la experiencia de la distancia obtenida por medio de la vista o del tacto. "Que nuestra noción de la sucesión y de la duración —dice Locke— proceda... de la reflexión sobre el curso de las ideas que vemos aparecer una tras otra en nuestra mente, me parece llano" (*Essay*, II, 14, 4). A lo que Leibniz observaba que "una serie de percepciones despierta en nosotros la idea de la D., pero no la sustituye. Nuestras

percepciones nunca tienen una sucesión tan constante y regular como para responder a la del tiempo, que es continuo, uniforme y simple como una línea recta". Por lo tanto, se puede decir que "la D. se conoce a través del número de los movimientos periódicos iguales, de los cuales uno comienza cuando el otro termina, por ejemplo, mediante el número de las revoluciones de la tierra o de los astros" (*Nouv. Ess.*, II, 14, 16, 22). En otros términos, para Leibniz la noción de D. está ligada a la de medida del tiempo y esta última está ligada a los movimientos periódicos uniformes. Y Kant expresaba sustancialmente el mismo concepto de duración observando que "sólo por medio de lo permanente la existencia adquiere en las diferentes partes de la serie temporal una cantidad que se denomina duración" (*Crít. R. Pura*, Anal. d. Princ., I Analogía). La D. es, por lo tanto, una cantidad mensurable a partir del fundamento de una permanencia y, por lo tanto, es un atributo de la sustancia en cuanto es el objeto mismo que permanece en el tiempo (*Ibid.*). Por lo que se ve que, en tanto que los antiguos habían hecho remontar la idea de la D. a la de eternidad, los modernos, en cambio, la han llevado a la de tiempo y la han identificado con éste.

Bergson intenta sustraer la D. al tiempo o, por lo menos, al tiempo mensurable de la ciencia, aunque termina a su vez haciendo de la D. una especie de eternidad. El tiempo de la ciencia es, según Bergson, un tiempo especializado, o sea reducido a la sucesión de instantes idénticos. El tiempo real o D. es el dato de la conciencia despojado de toda superestructura intelectual o simbólica, o reconocido en su fluidez originaria. En esta fluidez no existen estados de conciencia relativamente uniformes que se sucedan unos a otros como los instantes del tiempo espacializado de la ciencia. Existe una única corriente fluida, donde no existen cortes netos ni separaciones y en la cual a cada instante todo es nuevo y todo es conservado en su totalidad. "Mi estado de ánimo —dice Bergson—, adelantando en el camino del tiempo, está henchido continuamente por la D. que recoge y hace, por así decirlo, alud consigo mismo" (*Év. créatr.*, p. 2). El concepto de D. así entendido es el principio de toda la filosofía de Bergson; es invocado como memoria, esto es, como conservación integral, en *Matière et mémoire* para explicar la relación entre alma y cuerpo (*véase* ALMA), como salto vital en la *Evolución creadora* para explicar la evolución de la vida y su división en las dos direcciones fundamentales del instinto y de la inteligencia, y como ímpetu (*élan*) vital en las *Deux sources de la morale et de la religion*, para explicar el desarrollo de las sociedades humanas y su dirigirse hacia una sociedad mística. Es, por fin, el objeto propio de la *intuición*, que es el órgano específico de la filosofía, destinada a recoger la espiritualidad como tal, del mismo modo que la inteligencia está destinada a recoger la materia, o sea la inmovilidad del mecanismo. Según se ha dicho, esta noción de D., a pesar de estar caracterizada como cambio incesante, está más cerca de la de eternidad que de la de tiempo, ya que en realidad conserva todo, es todo y no tiene nada fuera de sí, precisamente como el *aión* de Aristóteles.

E

E. *1)* En la lógica formal "aristotélica" se utiliza esta letra como símbolo de la proposición universal negativa (Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 1.21).

2) En la lógica modal tradicional, la proposición modal que afirma el modo y niega la proposición, por ejemplo: "Es posible que no *p*", donde *p* es una proposición cualquiera (Arnauld, *Log.*, II, 8).

3) En la notación de Lukasiewicz, *E* es usada para indicar la equivalencia de las proposiciones (A. Church, *Introduction to Mathematical Logic,* n. 91).

G. P. - N. A.

Ecceidad (lat. *haecceitas*; ingl. *haecceity*; franc. *hecceité*; ital. *ecceitá*). Término creado por Duns Scoto a partir del adjetivo *haec*, que indica una cosa particular, para designar la *individuación,* la cual consiste en una "última realidad del ente", que determina y "contrae" la naturaleza común (compuesta de materia y forma) a una cosa particular, *ad esse hanc rem.* El principio es invocado por Duns Scoto para explicar la manera como la "naturaleza común", que es indiferente tanto en la universalidad como en la individualidad, origina la cosa individual. El término no se halla en el *Opus Oxoniense* que es el mayor comentario de Duns Scoto a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, pero en cambio se encuentra en los *Reportata parisiensia* (II, d. 12, q. 5, n. 1, 8, 13, 14); más tarde fue frecuentemente usado por la escuela escotista. *Véase* INDIVIDUACIÓN.

Eclecticismo (gr. ἐκλεκτικὴ αἵρεσις; ingl. *eclecticism*; franc. *eclectisme*; alem. *Eklekticismus*; ital. *eclettismo*). *1)* La dirección filosófica que consiste en elegir de las doctrinas de diferentes filósofos las tesis que más se aprecian, sin cuidarse mucho de la coherencia de estas tesis entre sí ni de su relación con los sistemas de origen. El término se encuentra en Diógenes Laercio (*Proem.*, 21), que lo refiere a un oscuro filósofo de Alejandría, Potámones, y fue adoptado por Brucker (*Historia critica philosophiae,* II, p. 193). Se aplica por lo general a las siguientes direcciones filosóficas: *1)* la dirección seguida por la escuela estoica a partir de Boezo de Sidón (muerto en 119 a. c.), por la Academia platónica a partir de Filón de Arisa (siglo I a. c.) y por la escuela aristotélica a partir de Andrónico de Rodas (siglo I a. c.), así como también a través de sus discípulos y, en primer término, Cicerón. El criterio del que se valieran los eclécticos de esta dirección fue el acuerdo común de los hombres (*consensus gentium*); *2)* el espiritualismo romántico de Cousin, que adoptó este término para indicar su *método* dirigido a llevar a la luz de la conciencia las verdades que en ella se hallan implícitamente contenidas (*Du vrai, du beau et du bien,* 1853, Pref.).

Ecología (ingl. *ecology*; franc. *ecologie*; ital. *ecologia*). El estudio de las relaciones entre el organismo vivo y su ambiente, que constituye parte fundamental de la biología; o bien el estudio de las relaciones del hombre como persona y su ambiente social, que constituye parte de la sociología. La palabra es moderna y la usan principalmente los anglosajones.

Economía (gr. οἰκονομία; lat. *oeconomia*; ingl. *economy*; franc. *economie*; alem. *Oekonomie, Wirtschaft*; ital. *economia*). El orden o la regularidad de una totalidad cualquiera, ya sea una casa, una ciudad, un Estado o el mundo. En el Nuevo Testamento la palabra es usada a veces para indicar el plan providencial (San Pablo, *Ep. a los efesios* I, 10). Y Orígenes denominó "E." a la encarnación del Verbo, ya que ella ha restituido al mundo, providencialmente, su orden y su regla verdadera (*Contra Cels.*, II, 9).

Pero por lo menos por lo que se refiere a las totalidades finitas, el orden mejor es el que realiza el máximo resultado con el mínimo esfuerzo y, de tal manera, en la historia de la filosofía la regla del mínimo esfuerzo ha sido entendida como "principio de la E.". Tal principio, como regla metódica, no se confunde con el principio de la *acción mínima* (*véase*) que es, en

cambio, y en un primer momento, un principio físico y metafísico y en un segundo tiempo una ley de la mecánica. Se puede decir que el principio de la E. es formulado por vez primera por Occam en el siglo XIV con las fórmulas "*Pluralitas non est ponenda sine necessitate*" y "*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*". De ello se sirvió constantemente Occam para eliminar muchas de las entidades admitidas por la escolástica tradicional; así, por ejemplo, la *especie* —sensible o inteligible— como intermediario del conocimiento (*In Sent.*, II, q. 14, P). Más tarde fue expresado este principio, con el nombre de *navaja de Occam*, mediante esta fórmula: "*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*", fórmula que se encuentra a partir de la *Logica vetus et nova* (1654) de Clauberg. A este principio hace referencia Kant, como expresión de la exigencia de buscar en la naturaleza (o mejor, de realizar en su conocimiento) la máxima unidad y simplicidad posibles. "Que una tal unidad se encuentre en la naturaleza —dice Kant— lo presuponen los filósofos a través de la conocida regla de la escuela de que los principios no se deben multiplicar sin necesidad. Con esto se dice que la misma naturaleza de las cosas da materia a la racionalidad y que la aparente diversidad infinita no debe entretenernos, suponiendo tras ella una unidad de las propiedades fundamentales, de la cual pueda obtenerse la multiplicidad por medio de múltiples determinaciones" (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, libro II, sec. III, Del uso regulador de las ideas; *Crítica del juicio*, Introd., I).

La filosofía contemporánea ha insistido mucho, e insiste aún, acerca de la importancia de esta regla metódica. Avenarius (*Die Phil. als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinstein Kraftmasses*, 1876; trad. esp.: *La filosofía como el pensar del mundo según el principio del menor gasto de energía*, 1947) y Mach, sobre todo, han contribuido a subrayar su importancia. "Los métodos a través de los cuales se constituye el saber —ha dicho este último— son de naturaleza económica" (*Die Principien der Wärmelehre* ["Los principios de la termodinámica"], 2ª ed., 1900, p. 39). Es este principio el que, según Mach, preside la formación de los conceptos, que nacen de la situación de desequilibrio entre el número de las reacciones *biológicamente importantes*, muy limitado, y la variedad, casi ilimitada, de las cosas existentes. El concepto, al permitir clasificar oportunamente tal variedad, permite afrontarla del modo más económico, o sea con el mínimo esfuerzo (*Erkenntniss und Irrtum*, 1905, cap. 8; trad. esp.: *Conocimiento y error*, 1948). Esta exigencia es actualmente reconocida como válida en la construcción de las hipótesis o teorías científicas. *Véase* TEORÍA.

Economía política (ingl. *political economy, economics*; franc. *economie politique*; alem. *politische Wirtschaft*; ital. *economia politica*). Como nombre de una ciencia particular, el término designa en general la técnica para afrontar las situaciones de *escasez*. Por situaciones de escasez se entienden las situaciones en las que el hombre, en presencia de objetos múltiples y de importancia diversa, dispone, para conseguirlos, de tiempo y de medios limitados y capaces para uno u otro usos. La técnica para afrontar tales situaciones tiene como mira la máxima satisfacción posible, y las reglas que constituyen tal técnica definen el *comportamiento racional* del hombre en las situaciones de escasez. Tal comportamiento es el objeto auténtico de la economía política, la cual, a menudo reivindica para sí un carácter descriptivo porque se sitúa frente a él como cualquier otra ciencia frente a su objeto específico (cf. Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* ["Principios de la economía de los pueblos"], 1871, trad. ital., pp. 51-70; Mises, *Die Gemeinwirtschaft* ["La economía común"], pp. 98 *ss.*; Fetter, *Economic Principles*, 1915, cap. I; Strigl, *Die ökonomischen Kategorien und die Organisation der Wirtschaft* ["Categoría económica y organización de la economía"], 1923, *passim*; Robbins, *An Essay on the Nat. and Significance of Ec. Sc.*, 1935, cap. 1; trad. esp.: *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica*, México, 1944, F. C. E.). Se pueden distinguir tres fases de la E. política en relación con tres diferentes fundamentos adoptados como sostén o guía de la

técnica económica, a saber: *1)* El comportamiento racional del hombre en las situaciones de escasez está garantizado por un orden natural que obra automáticamente y que, en tanto no sea perturbado, garantiza a cada hombre y también a todos el máximo de la utilidad posible. Denominaremos a esta concepción teoría del *orden natural*; *2)* No existe un orden natural que garantice el comportamiento económico de los individuos, pero existe, y puede determinarse en cada caso, una distribución de los medios económicos que puede realizar la máxima satisfacción de los individuos interesados y que, por lo tanto, constituye un estado de equilibrio. Denominaremos a esta segunda fase teoría del *equilibrio*; *3)* No tiene sentido intentar la determinación de un estado de equilibrio que no tiene su contrapartida en la realidad económica. El comportamiento racional del hombre en las situaciones de escasez se puede determinar solamente a partir de las condiciones de ignorancia y falibilidad con que éste llega a tales situaciones. Esta tercera fase se encuentra en sus comienzos y su proyecto es la denominada *teoría de los juegos*. Nos referiremos a ella, por lo tanto, con este nombre.

1) *Teoría del orden natural*. La E. ha surgido y se ha constituido en el mundo moderno basándose en esta teoría. Aun cuando desde la Antigüedad se hayan recogido y expresado en forma de teoremas, leyes o consejos, un buen número de observaciones acerca de los fenómenos económicos, la E. política es una ciencia reciente que surgió sólo cuando las uniformidades comprobadas en la esfera de los fenómenos económicos y que se pueden llamar "leyes", fueron consideradas como ejemplos o casos de un orden total o sumario de tales fenómenos. Esto ocurrió en el siglo XVIII cuando, con los fisiócratas, se reconoció la existencia de un "orden natural" en los fenómenos económicos. La primera definición de la E. política fue la de Dupont de Nemours, quien la consideró como la "ciencia del orden natural" y la doctrina de este orden fue ilustrada en el *Tableau Économique* (1758) de François Quesnay y en las *Refléxions sur la formation et la distribution des richesses* (1776) de Turgot. Esta doctrina es análoga y correspondiente a la del *iusnaturalismo* (*véase*): el orden natural es un orden *racional*, por lo tanto, un orden según el cual todo individuo puede lograr el máximo gozo posible con el mínimo esfuerzo. Debido a este carácter propio, el orden garantiza la coincidencia del interés particular con el interés general ya que "el mundo camina por sí mismo" y el deseo del bienestar comunica a la sociedad una continua tendencia al mejoramiento. Es evidente que si el orden natural de los fenómenos económicos es el único posible, toda tentativa de intervenir para modificarlo es, además de inútil, perjudicial y que, por lo tanto, la máxima fundamental de la política económica debe ser la de dejarlo caminar por sí mismo. *Laisser faire, laisser passer*, es el lema que los fisiócratas opusieron a todos los obstáculos que el ordenamiento, todavía en parte medieval, de las actividades económicas y las mismas doctrinas mercantilistas había multiplicado. Adam Smith no hizo más que aceptar el principio fisiocrático en *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) (trad. esp.: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, 1958, F. C. E.), que por lo común se toma como el comienzo de la fase científica de la economía. Según Adam Smith, existe un orden armonioso y benéfico de las cosas, orden que se manifiesta allí donde la naturaleza es abandonada a sí misma. Las instituciones humanas han alterado o turbado a menudo el orden natural, pero éste puede aún ser reencontrado bajo las superestructuras históricas que lo ocultan. Debe ser tarea de la ciencia el volver a encontrar las leyes determinantes de tal orden y prescribir los caminos mediante los cuales puede ser realizado íntegramente en las sociedades humanas. Al ser abolidos los sistemas de preferencia o de restricción, "el sistema simple y fácil de la libertad natural se establece por sí mismo". Tal sistema lleva como única regla la *libertad ilimitada* de los sujetos económicos. En efecto, en virtud de tal libertad se deja obrar esa fuerza natural inherente a la naturaleza humana, que con su acción constante en todos

los hombres garantiza la realización del orden económico y que es la tendencia egoísta. Smith considera que los hombres tienden a obrar, en todas las circunstancias, conforme a su verdadero interés y que al hacerlo así no sólo realizan su beneficio privado sino también el bien colectivo. El orden natural obra, en otros términos (y como ya lo habían considerado los fisiócratas), como un orden providencial y la armonía entre el interés general y el interés privado está garantizada por anticipado; Smith no considera posible una oposición entre los dos intereses. Fue éste el principio clásico del liberalismo económico, del que Smith enuncia las exigencias fundamentales, a saber: la negación de toda tarea económica del Estado y el reconocimiento de la competencia como la gran fuerza reguladora de los valores económicos. Los sucesivos análisis de los economistas demuestran, sin embargo, que no en todos sus aspectos camina el orden económico por sí mismo y que no siempre la acción de las fuerzas que lo rigen resulta benéfica. En *An Essay on the Principles of Population* (1798) (trad. esp.: *Ensayo sobre el principio de la población*, 1951, F. C. E.), Malthus hacía ver que el desequilibrio que tiende a producirse entre el crecimiento de la población y el crecimiento de los medios de subsistencia (los cuales aumentan en proporciones muy diferentes; el primero supera en gran medida al segundo) no es restablecido sino a costa de muy graves males, como epidemias, guerras y flagelos sociales. Ricardo en sus *Principles of Political Economy* (1817) (trad. esp.: *Principios de economía política* en *Obras*, I, II, México, 1958, F. C. E.) aclaraba algunos contrastes esenciales entre el interés general y el privado. Así el fenómeno de la renta rural demuestra que el propietario de la tierra está interesado en el aumento rápido de las necesidades y en que sean elevados los costos de los productos agrícolas (condiciones que aumentan la renta agraria) y de tal manera lo que le beneficia a él empobrece a los otros ciudadanos. El análisis del salario obrero mostraba claramente el antagonismo entre el salario y el beneficio, por el cual uno no puede aumentar sino a expensas del otro. La misma línea siguen las críticas de Sismondi en sus *Nouveaux Principes d'Économie politique* (1819). Y se explica el surgir de las primeras doctrinas socialistas que, aun reconociendo la realidad del orden económico, pretenden intervenir en él y dirigirlo hacia un mejor éxito. Así Saint-Simon (*L'Industrie*, 1817; *L'Organisateur*, 1819-20) delineaba los principios de un orden económico ideal, fundado en el industrialismo, pero exento de los defectos propios del orden natural. En la nueva sociedad, organizada según este ideal, no deberían existir clases, sino sólo trabajadores, y toda nación resultaría una única asociación productora, con la finalidad de lograr, mediante trabajos pacíficos, la máxima prosperidad. Otros socialistas como Owen, Fourier, Blanc, se distinguen de Saint-Simon al preconizar una organización social en la cual los individuos, reunidos en grupos autónomos (la *asociación cooperativa* de Owen, el *falansterio* de Fourier, el *taller social* de Blanc) conservan cierta independencia y no dejan de lado el poder de iniciativa como sucede en la asociación única de que habla Saint-Simon. Sin embargo, el ataque contra el fundamento mismo del orden liberal, o sea contra la propiedad privada de los medios de producción, fue formulado por Proudhon. En el escrito *Qu'est-ce que la propriété?* (1840), Proudhon afirmó que "la propiedad es un robo", no en el sentido de ser en su origen el fruto de una apropiación violenta, sino en cuanto da al que la detenta el derecho de gozar y de disponer, como de algo propio, los frutos del trabajo y de la capacidad de los demás. Sin embargo, la doctrina del orden natural encontró precisamente hacia mediados del siglo XIX sus dos máximos representantes en Bastiat y Stuart Mill. El primero la interpretaba en sentido *finalista*, considerando que el orden natural está organizado con miras a la perfecta autonomía social y reafirmando así el principio de la esencial bondad de las fuerzas que obran en el orden mismo (*Harmonies économiques*, 1849). El segundo, en los *Principles of Political Economy* (1848) (trad. esp.: *Principios de economía política*, México, 1943, F. C. E.), afirmaba el carácter *mecánico* del orden

natural y veía la garantía del mecanicismo de este orden en la naturaleza de la fuerza que lo produce: la tendencia al bienestar individual. Por lo tanto, las leyes de la E. y en particular las leyes de la *producción* de los bienes, conservan un carácter de necesidad y en sus relaciones mutuas la única actitud posible es, por parte del Estado, el *laisser faire*. En efecto, todo lo producido por el hombre debe obedecer a las condiciones impuestas por la naturaleza. Ya sea que el hombre lo quiera o no lo quiera, los productos por él creados quedarán *limitados* por la suma de los productos anteriormente acumulados (el *capital*) y, dada esta suma, serán proporcionales a la energía y a la habilidad del hombre, a la perfección de las máquinas empleadas y al juicioso uso de la división del trabajo (ley del capital). Lo quiera o no lo quiera el hombre, una cantidad doble de trabajo no producirá, en el mismo terreno, una cantidad doble de productos (ley de los rendimientos decrecientes). En cambio la *distribución* de la riqueza es una institución exclusivamente humana que depende de las leyes y de las costumbres civiles, que varían en diferentes tiempos y países y que pueden variar cada vez que los hombres lo quieran. Stuart Mill, por lo tanto, como toda la corriente del *utilitarismo* (*véase*), es partidario de reformas radicales en este campo, a pesar de ser reformas dirigidas a unir el máximo de libertad individual con la mayor justicia en la distribución de las riquezas naturales. Este reconocimiento de Stuart Mill —que la distribución de la riqueza no está determinada necesariamente por el mecanismo del orden económico— ya es una infracción grave al principio del orden mecánico. No obstante, este principio y la concepción de la E. política que se basa en él, resistió los dos fuertes ataques lanzados en la segunda mitad del siglo XIX contra la E. clásica por la *escuela histórica* y por el *marxismo*. La primera, fundada por Wilhelm Roscher (*Grundriss zu Vorlesungen über die Staatswissenschaft nach geschichtlicher Methode* ["Bosquejo para lecciones acerca de la economía del Estado, por el método histórico"], 1843) partía del principio de que el orden natural no es un mecanismo, sino un *organismo* que lleva en sí una ley de sucesión según la cual pasa por diferentes grados de desarrollo. Por lo tanto, la ciencia económica debe tener en cuenta este desarrollo; debe ser la descripción de la naturaleza económica y de las necesidades de un pueblo, o sea "la anatomía y la fisiología del orden económico". La escuela histórica, que es el más importante reflejo del romanticismo en el dominio de la E., a veces ha acentuado (sobre todo por obra de Hildebrand) la diversidad de los organismos económicos nacionales, negando que la E. clásica hubiera descubierto las leyes económicas naturales válidas en todo tiempo y país. Pero en la misma historia de los organismos económicos la escuela intentó precisamente hallar el orden único o, según dijera otro representante de la misma, Karl Knies, "la única ley general del desarrollo de la humanidad", que determina la historia de las naciones en particular. Si, por lo tanto, el concepto de organismo permitía acentuar algunos caracteres que el concepto del mecanicismo dejaba en la sombra —el desarrollo y la individualidad histórica de los sistemas económicos— y destacaba con ello la dificultad de lograr los lineamientos de un orden económico universal, la exigencia de este orden y su descubrimiento quedó también como fundamento de la E. política para la escuela histórica. Permaneció como tal también para lo que, desde determinado punto de vista, es la inversión de la E. clásica, esto es, para el marxismo. Y, en efecto, el paso, según Marx inevitable y necesario, de la sociedad capitalista a la sociedad comunista, sería producido precisamente por el funcionamiento del mecanismo económico y su necesidad es la misma que la preconizada por las leyes de este mecanismo. Como el capital (en el sentido exacto de la palabra, o sea como medio de procurarse una *plusvalía* con el *trabajo* obrero excedente) ha nacido con la destrucción del artesanado y del trabajo libre, que ha constreñido a las grandes masas proletarias a vender la *fuerza de trabajo* determinando la concentración y la potencia del capital, de la misma manera este mismo proceso de concentración y de refuerzo del capital, con-

ducido al límite, se transformará en su negación. La concentración industrial, en efecto, alejará cada vez más al propietario de la empresa y hará que en la hacienda, la dirección, la iniciativa y el trabajo estén totalmente en las manos de los trabajadores asalariados y no en las de los propietarios. De tal modo, la función social de la clase capitalista vendrá a menos y su expropiación podrá hacerse sin que el organismo productivo se resienta en lo más mínimo. Paralelamente el proletariado será adiestrado, por la misma organización de las grandes empresas, para el logro de su gestión y dirección y, por lo tanto, estará dispuesto a adquirir plenamente la propiedad. De tal modo, la socialización de los medios de producción, su traspaso de la clase capitalista a la clase obrera llegará con la "fuerza inexorable de un proceso natural" (*Das Kapital*, 1867, I, 24, § 7; trad. esp.: *El capital*, México, 1959, F. C. E.).

El carácter mecánico del orden natural pareció, en un primer momento, confirmado por la introducción del lenguaje matemático en la ciencia económica, introducción realizada por Augustin Cournot en sus *Recherches sur les principes mathématiques de la Théorie des richesses* (1838), pero que sólo algunos decenios más tarde resultó definitiva y fecunda mediante la obra de Jevons y de Walras. El ropaje matemático de la E. política subrayaba su analogía con la física, acerca de lo cual insistió, entre los primeros, el propio Jevons. "La teoría económica —decía— presenta una estrecha analogía con la ciencia de la mecánica estática; las leyes del cambio parecen similares a las leyes de equilibrio de una palanca, tal como están determinadas por el principio de las velocidades virtuales. La naturaleza de la riqueza y del valor se esclarece al considerarse cantidades infinitamente pequeñas de placer y de pena, en la misma forma en que la teoría de la estática se ha basado en la igualdad de cantidades infinitamente pequeñas de energía. Ramas dinámicas de la ciencia de la E. pueden prestarse, según creo, a sus propios desarrollos" (*The Theory of Political Economy*, 1871, Pref. a la 1ª ed.). Pero con Jevons y con Walras estamos ya en el ámbito de un diferente planteamiento de la teoría económica.

2) *Teoría del equilibrio*. Esta teoría, que constituye la segunda concepción fundamental de la E. política, consiste en considerar que el objeto de esta ciencia es la determinación de la mejor combinación posible de los elementos económicos, combinación que, justo por ser la mejor, se mantiene indefinidamente en caso de no ser alterada por alguna causa, o tiende a restablecerse si es alterada y, por lo tanto, es un estado de equilibrio (cf. Pareto, *Man. di E. pol.*, III, § 22). Ahora bien, la mejor combinación posible no es la única, sino una entre otras. Los supuestos de esta teoría, por lo tanto, son dos: *a)* el reconocimiento de posibilidades o alternativas diversas en la realidad económica; *b)* la afirmación de que, entre las varias alternativas posibles, una sola (o sea la económica) es la más conveniente y que ésta está necesariamente determinada por leyes económicas.

El presupuesto *a)* expresa el giro decisivo que la E. política tomó alrededor de 1870, por el abandono de uno de los principios de la teoría clásica, para mejor decirlo, el de la doctrina del valor-trabajo. La teoría clásica, que tenía como eje el principio de que existe un orden económico natural y necesario, no dejaba alternativa alguna a la elección de los individuos, más bien, propiamente hablando, no reconocía posibilidad alguna de elección. En efecto, los individuos no pueden hacer otra cosa que seguir sus instintos económicos y el orden económico es el efecto natural e inevitable de tal instinto. En un orden semejante, el fundamento de las relaciones económicas, de los cambios, o sea el *valor*, debe ser igualmente natural y necesario que el orden mismo; por ello la economía clásica, de Smith a Marx, ve el origen o principio del valor en el *trabajo*. El trabajo, como señalaba Marx (*Kap.*, I, 1, § 1; trad. esp.: *El capital*, México, 1959, F. C. E.), hace posible una medida exacta del valor porque es exactamente mensurable en su duración temporal. Éste, se entiende, era el *valor de cambio*, ya que el *valor de uso* había sido de igual manera identificado siempre con la utilidad, es decir, con la capacidad que

tiene un objeto para satisfacer una necesidad. Esta teoría del valor había tropezado con varias dificultades, pero solamente por obra de Jevons, Menger y Walras, fue sustituida por una nueva doctrina, que es la de la *utilidad marginal*. La característica de esta teoría es que para ella el valor es "la importancia que atribuimos a determinados bienes concretos o cantidades de bienes por el hecho de que sabemos que la satisfacción de nuestras necesidades depende de la posibilidad de disponer de tales bienes" (Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* ["Principios de la economía de los pueblos"], 1871). El valor nace, por lo tanto, de la limitación de los bienes respecto de las necesidades y solamente esta limitación confiere carácter económico a los bienes. Los bienes que tienen cantidad ilimitada, el aire, por ejemplo, no tienen valor económico, ya que la disponibilidad de una fracción de tales bienes no tiene utilidad alguna. Con estas consideraciones se establece la condición fundamental para la existencia del valor económico, o sea la *rareza* o *escasez* de los bienes disponibles. Y se establece también una relación entre escasez y valor, por la cual, a medida que se aumenta el número de las fracciones disponibles de una mercancía, el valor de cada fracción singular de la misma mercancía disminuye. En este sentido el valor de una mercancía consiste en lo que Jevons denominaba "grado final de utilidad" (*Theory of Political Economy*, 1871, cap. 3), Walras "rareza" (*Elements of Pure Political Economy*, 1874; trad. ital., p. 103) y Marshall denominaría "utilidad marginal" (*Principles of E.*, 1890; cf. *Obras escogidas* en trad. esp., México, 1949, F. C. E.), o sea en la utilidad de la última fracción de la mercancía que satisface una necesidad. Walras definía en términos matemáticos la utilidad marginal como "la resultante de la utilidad efectiva en relación a la cantidad poseída" (*Elements of Pure Political Economy*, su *Corso di E. politica* (1896, § 26) daba al mismo concepto el nombre de "ofelimidad elemental". Los supuestos de esta teoría fueron claramente enunciados por el mismo Menger en sus *Untersuchungen über die Methoden der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere* ["Investigaciones acerca de los métodos de la economía social y de la economía política en especial"] (1883), que fue una crítica decisiva a la escuela histórica de la economía. Menger observó que el punto de partida y el punto de llegada de toda actividad económica están rigurosamente determinados por la situación económica actual. En efecto, las *necesidades* inmediatas de cualquier sujeto económico están determinadas por su naturaleza y por la evolución que ha sufrido; los *bienes* que dicho sujeto tiene a su disposición están igualmente determinados por la situación económica. Entre estos dos polos se desarrolla la actividad económica del individuo. Ahora bien, aun cuando los puntos de partida y de llegada de la actividad económica sean algo dado, no por ello está rigurosamente determinado *a priori* el camino que el individuo debe seguir en la realidad para llegar a la satisfacción de sus necesidades. "El albedrío, en efecto, el error y otras causas pueden hacer, como de hecho lo hacen, que el hombre tenga libertad para seguir diferentes caminos. Es cierto, sin embargo, que dadas tales premisas, uno solo es el camino más conveniente" (*Ibid.*, Ap. 6). Por lo tanto, si en cualquier E. son posibles innumerables direcciones de la actividad del sujeto económico, la dirección más conveniente es *sólo una*: la económica y ella sola es rigurosamente determinable. A la dirección "realista" inherente a la escuela histórica (y que tomando como objeto de consideración "los fenómenos reales de la E. humana" no podía nunca llegar a "leyes exactas"), opuso Menger la dirección "exacta" que "examina los fenómenos de la economicidad, fenómenos rigurosamente determinados, y así llega a establecer no las leyes exactas de los fenómenos reales, que en parte son, efectivamente, antieconómicos, sino las leyes exactas de la economicidad" (*Ibid.*). La E. exacta de que hablaba Menger fue denominada "E. pura" por Walras, como también por Maffeo Pantaleoni (*Principi di E. pura*, 1889) y por Vilfredo Pareto. Este último, como lo había hecho Menger, insiste acerca de la necesidad de

realizar determinadas abstracciones que son de la misma naturaleza que las efectuadas por las otras ciencias. "No conocemos —dice Pareto— y no conoceremos nunca, fenómeno concreto alguno en todos sus detalles; podemos solamente conocer fenómenos ideales que cada vez se acercan más al fenómeno concreto" (*Corso*, § 35). Al igual que la astronomía limita las propias investigaciones a la forma genérica de la tierra, la geografía suministra una segunda aproximación y la topografía una tercera, pero ninguna descripción de la tierra logrará tener presente los mínimos detalles, así "la E. pura nos indica la forma general del fenómeno; la E. aplicada suministra una segunda aproximación que indica las perturbaciones producidas por causas que habían sido dejadas de lado en la primera aproximación, pero ninguna teoría llegará nunca a decirnos de qué manera se regulará la vida económica de cada individuo en particular" (*Ibid.*, § 35). Por consiguiente, es necesario distinguir los "fenómenos principales" de los "fenómenos secundarios" y no debe confundirse "el estado de equilibrio con el estado de transición que es el paso de un equilibrio a otro" (*Ibid.*, § 36). De tal modo, el *estado de equilibrio* resulta el verdadero y propio objeto de la ciencia económica. Ésta se supone dirigida a determinar, en cada caso, el *optimum* de la situación económica. A veces se han distinguido dos métodos fundamentales de la teoría económica del equilibrio: el geométrico, o método de Marshall, de los equilibrios *parciales*; el algebraico, o método de Lausana, del equilibrio *general* (cf. U. Ricci, *Giornale degli economisti*, 1906). Pero tanto los equilibrios parciales como el equilibrio general son construcciones ideales o soluciones límites de problemas, cuyos datos, si bien son tomados de la experiencia, en su conjunto reproducen sólo en forma idealizada y corregida el curso de los fenómenos empíricos. Desde este punto de vista, Menger había expresado con toda claridad el supuesto fundamental de la teoría del equilibrio, al observar: "Premisa de la regularidad de los fenómenos económicos —y, por lo tanto, de una E. teórica— no es solamente el dogma de un interés individual siempre idéntico, sino también el de la infalibilidad y de la omnisciencia del hombre en punto a cuestiones económicas" (*Methode*, I, cap. 7). Como teoría del equilibrio, o sea como determinación, mediante leyes necesarias, del *optimum* económico, la E. política, por lo tanto, debe presuponer la *infalibilidad* y la *omnisciencia* del sujeto económico.

En este punto se revela claramente la analogía entre esta fase de la ciencia económica y la mecánica clásica (es decir, la anterior a la revolución einsteiniana). Ésta presuponía la existencia de un orden necesario de la naturaleza, determinado por leyes inmutables y con él la existencia de un sujeto físico, infalible y omnisciente, que pudiera procurarse todas las informaciones posibles en torno a este orden sin interferir en él en lo más mínimo. La E. del equilibrio presupone, de análoga manera, la existencia de un equilibrio económico determinado por leyes necesarias y, con él, la existencia de un sujeto económico, infalible y omnisciente, capaz de procurarse todas las informaciones posibles en torno a este equilibrio y sin interferirlo. Pero exactamente en la misma forma que ha ocurrido en la física, estos supuestos han chocado con dificultades de orden empírico. Se ha demostrado que los resultados logrados por la doctrina del equilibrio a menudo están en oposición con la realidad económica o, en el mejor de los casos, son aplicables solamente a casos-límites muy circunscritos. La teoría del equilibrio ha hecho gala de su "pureza" o "exactitud", de su "rigor' y de la "necesidad" de sus conclusiones, pero a la vez se ha mostrado incapaz de describir los fenómenos económicos más complicados y de preverlos con suficiente aproximación. Ésta es una situación paradójica en una época como la nuestra en la cual se mide la validez de la ciencia por su capacidad de previsión que, por lo demás, es la capacidad de obrar en el correspondiente campo de los fenómenos.

3) *Teoría de los juegos.* El primer asalto a la teoría clásica del equilibrio fue llevado a cabo por Keynes, quien en 1936 escribía: "Aunque la doctrina [clásica] en sí ha permanecido al margen de toda duda para los economistas

ortodoxos hasta nuestros días, su completo fracaso en lo que atañe a la posibilidad de predicción científica, ha dañado enormemente al través del tiempo el prestigio de sus defensores; porque al parecer, después de Malthus, los economistas profesionales permanecieron impasibles ante la falta de concordancia entre los resultados de su teoría y los hechos observados; una discordancia que el hombre común y corriente ha dejado de observar, con el resultado de una creciente renuencia a conceder a los economistas esta manifestación de respeto que tiene con otros grupos científicos cuyas conclusiones teóricas son confirmadas por la observación cuando se aplican a los hechos." En particular y con referencia al problema de la ocupación, Keynes observaba que "puede suceder muy bien que la teoría clásica represente el camino que nuestra E. debería seguir; pero suponer que en realidad lo hace así es eliminar graciosamente nuestras dificultades" (*The General Theory of Employment, Interest and Money*, 1936, cap. 3, §3; trad. esp.: *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, México, 1958, F. C. E.). Pero el mismo Keynes utilizaba ampliamente los procedimientos de la teoría clásica, que consideraba verificables en determinadas condiciones (*Ibid.*, cap. 24, §3). Y en realidad, solamente en los últimos años se ha subrayado, en el campo de la E., una nueva dirección que abandona resueltamente el presupuesto de la teoría del equilibrio, basado en la infalibilidad y en la omnisciencia del sujeto económico. La denominada "teoría de los juegos" parte, en efecto, del presupuesto de que el individuo *no* controle todas las variables de las cuales depende el resultado de su comportamiento. En efecto, no se encuentra nunca en la misma condición que Robinson Crusoe que conoce perfectamente sus necesidades y los elementos que deben servir para satisfacerlas y que, por lo tanto, controla todo aquello de lo cual depende su utilidad total. En la realidad económica la situación es completamente diferente, porque en ella varios individuos están en mutua relación y el éxito del comportamiento de cada uno de ellos depende de diferentes variables, de las cuales controla sólo una parte, en tanto las demás dependen de otros individuos. Pero el éxito general depende al mismo tiempo de *todas* las variables. Ahora bien, "esta situación —anota Morgenstern— no puede ser de ninguna manera definida como un problema fundamental, cualesquiera sean las limitaciones y las condiciones accesorias en las cuales se pueda pensar. Nos encontramos aquí frente a una situación lógico-matemática, que la matemática no había sabido hasta ahora representar de manera alguna, para no hablar más tarde de la E. teórica. No tiene nada de común con el cálculo de las variaciones, con la teoría de las funciones, etc., sino que constituye una novedad de naturaleza efectivamente conceptual. Es necesario, por lo tanto, examinar la posibilidad de resolver el problema de la manera en que se debería comportar un individuo o una empresa, para que su comportamiento pueda ser considerado 'racional'. La palabra 'racional' no tiene por ahora significado alguno en esta construcción y lo podrá tener solamente en caso de encontrar una teoría que pueda ser empleada en todas estas situaciones económicas" ("Teoria dei giochi", en *La industria*, 1951, p. 319). Dada esta situación, la teoría de los juegos rechaza toda analogía con los sistemas físicos porque considera que en la física no existe nada que corresponda a las situaciones típicamente económicas y para elaborar sus procedimientos de cálculo se sirve de un modelo completamente diferente, o sea de los juegos de estrategia. En estos juegos la victoria del individuo depende más que de sus jugadas, de las de los otros y de una componente casual. Todo jugador tiene la elección entre diferentes estrategias, o sea entre diferentes modos mediante los cuales puede jugar su partida. Diremos que se comporta "racionalmente" cuando, entre todas, elige la estrategia "óptima". La determinación de esta estrategia resulta de especiales procedimientos matemáticos con fundamento estadístico (Neumann y Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, 1944). Por lo tanto estos procedimientos exigen un conjunto de observaciones económicas de gran riqueza, a partir de las cuales puedan ser realizadas gene-

ralizaciones inductivas. Como quiera que se juzguen los detalles técnicos de esta doctrina, es cierto que representa, en la economía contemporánea, la primera ruptura decisiva con los supuestos dogmáticos de la teoría del equilibrio, y la puesta en marcha hacia la determinación de la técnica del comportamiento racional en las situaciones de escasez, que permita la predicción de los comportamientos efectivos.

Económica (ingl. *economics;* franc. *économique;* alem. *Ökonomik;* ital. *economica*). *1)* Con este nombre designan muchos autores contemporáneos la ciencia de la economía, ya que esta palabra, en efecto, evita la ambigüedad del término "economía" que puede indicar tanto la ciencia como su objeto.

2) Así denomina Croce a la parte de la filosofía de la práctica que tiene por objeto las acciones utilitarias y económicas, entre las cuales coloca no sólo las acciones denominadas comúnmente como tales, sino también el derecho, la política, la ciencia, etc. (*Filosofia della pratica E. ed Etica,* 1909). Pero esta acepción del término no ha tenido éxito. *Véase* ECONOMÍA.

Ecpírosis, *véase* CONFLAGRACIÓN.

Ectesis (gr. ἔκθεσις; franc. *ecthèse;* alem. *Ekthesis;* ital. *ectesi*). Exposición del significado de un término (Arist., *An. Pr.*, I, 34, 48 a 25), o presentación de un ejemplo (*Ibid.*, I, 6, 28 b 14; Crisipo, en *Stoic. Fragm.*, II, 7). Leibniz designó con este término el enunciado de un teorema geométrico y el trazado de la figura, que preparan la demostración (*Nouv. Ess.*, IV, 17, 3).

Ectipo (ingl. *ectype;* franc. *ectype;* alem. *Ektyp;* ital. *ectipo*). Término introducido por los platónicos de Cambridge para indicar la naturaleza en cuanto diferente y dependiente de Dios y como principio del orden y de la regularidad del mundo. Ya que Dios no hace directamente todo y como, por otra parte, nada adviene por azar, debe existir un principio (*Plastic Nature, Nature, Spiritus naturae*) que cumpla la parte de la providencia divina en lo que se refiere a la regularidad de los fenómenos. "La naturaleza —dice Cudworth— no es el *Arquetipo* del arte divino, sino solamente el E. y la impronta o la firma viviente de la sabiduría divina que a través de él obra exactamente, según su arquetipo y, en efecto, tampoco comprende la razón de lo que hace" (*The True Intellectual System of the Universe,* I, 1, 3). La palabra fue adoptada con el mismo significado por Berkeley: "Reconozco un doble estado de cosas, una *E.* y natural, el otro *arquetipo* y eterno. El primero fue creado en el tiempo; el segundo existía en la eternidad en el espíritu de Dios" (*Dial. between Hylas and Philonous,* ed. Jessop, III, p. 254). Y Kant distingue un intelecto arquetipo, que es el divino, que crea a los objetos pensándolos y un intelecto E. que es el humano o finito, y no creador, sino discursivo (*Crít. del Juicio, II,* 77).

Ecuación lógica (ingl. *logical equation;* franc. *equation logique;* alem. *logische Gleichungen;* ital. *equazione logica*). En la lógica algebraica o *álgebra de la lógica* (*véase*) se designa con este término una fórmula que contiene el signo "=", a la izquierda del cual se encuentran letras (términos) conectadas mediante operaciones lógicas y a la derecha el símbolo "0" o bien "1". La solución consiste en la eliminación de las incógnitas, según técnicas elaboradas por los diferentes algebristas lógicos. G. P.

Edad (gr. γένος; lat. *aetas;* ingl. *age;* franc. *âge;* alem. *Zeitalter;* ital. *età*). La noción de la sucesión de E. diferentes en la historia de los hombres sobre la tierra ha sido utilizada a menudo por los filósofos. Su primer documento literario, en el mundo occidental, es probablemente el dejado por Hesíodo en *Las obras y los días.* Hesíodo distinguía cinco E. del mundo: *1)* La *E. del oro,* en la cual los hombres vivían como divinidades, sin inquietudes, al abrigo de la fatiga y de la miseria y en la abundancia de todos los bienes; *2)* la *E. de la plata,* inferior a la primera y en la cual los hombres carecían ante todo de sabiduría y rehusaban honrar a los dioses; *3)* la *E. del bronce,* en la que los hombres fueron sobre todo guerreros, violentos y brutales; *4)* la

E. de los héroes, en la que fueron, en cambio, sabios y fuertes y, por lo tanto, llamados semidioses y, en fin, *5)* la *E. de los hombres,* sujetos a toda suerte de males e inquietudes, pero que gozan también de bienes (*Op.,* 109-79). Estas cinco E. fueron reducidas a tres por Platón. En el *Critias,* al hacer la historia de la guerra entre la Atlántida y el Ática, Platón narra que, en un tiempo, los dioses se dividieron toda la tierra al azar y colonizaron así las diferentes regiones, criando a los hombres como los pastores crían actualmente al rebaño. Pero Hefestos y Atenas, que habían de gobernar el Ática, o sea la región "naturalmente apta para las virtudes y el pensamiento", hicieron nacer, autóctonos, hombres excelentes en los cuales infundieron la noción de una ordenada constitución política. De estos hombres se han conservado sólo los nombres, en tanto que los hechos, "por la extinción de los que habían heredado el recuerdo y por el mucho tiempo transcurrido, cayeron en el olvido". Y entre estos nombres Platón enumera los de Cecrope, Erecteo, Erictonio, Erisictón, como de los héroes que se recuerdan anteriores a Teseo. Cuando a esta *E. de los héroes* mera no queda más que una oscura tradición, ya que los hombres al estar sucede la *E. de los hombres,* de la pridesprovistos por muchas generaciones de las cosas necesarias a la vida, se han visto dominados por mucho tiempo por el cuidado de las necesidades y han dejado de lado los acontecimientos anteriores y remotos (*Critias,* 109 b *ss.*). En esta narración, las tres E., de los Dioses, de los Héroes y de los Hombres se distinguen claramente. Al adoptar Vico, en el siglo XVIII, esta división de las E. humanas la atribuirá (*Sc. Nuova;* trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones,* México, 1941, FCE. Idea de la obra) al erudito romano Marco Terencio Varrón, quien la habría expuesto en su importante obra perdida denominada *Rerum divinarum et humanarum libri,* pero es probable que la noticia procediera de Diódoro Sículo (*Bibl. Hist.,* I, 44).

En la Antigüedad griega la doctrina de las E. constituye una auténtica interpretación de la historia en su totalidad y justo una interpretación de la historia como decadencia (*véase* HISTORIA). Cuando en la filosofía moderna es retomada por Vico, pierde su carácter pesimista para adquirir un carácter optimista y progresivo. Por lo demás cambia el fundamento de la división de las E.; ya no es histórico-mítico, como todavía sucedía en la narración platónica, sino antropológico: cada E. señalaría el predominio de una particular facultad humana sobre las demás. Según Vico, en efecto, la sucesión de las E. está determinada por el hecho que "primero los hombres hayan obrado las cosas por cierto sentido humano, sin advertirlas; mas luego, y bastante tarde, les hayan aplicado su reflexión, y razonando sobre los efectos, hayan contemplado sus causas" (*Sc. Nuova,* 1744, I, cap. VIII). Las distintas edades se diferencian y se suceden según este principio. Cada una de ellas está señalada por una naturaleza humana específica; la divina es poderosa sensualmente y débil de raciocinio; la heroica es noble y sabia; la humana inteligente y modesta, benévola y racional, "ésta reconoce por leyes la conciencia, la razón, el deber". A estas tres especies de naturaleza corresponden después tres especies de costumbres, de derechos naturales, de gobiernos, de lenguas, etc. (*véase* HISTORIA IDEAL ETERNA). En la época del romanticismo, Fichte retomó la concepción de las E. del mundo. En el escrito intitulado *Caracteres fundamentales de la E. contemporánea* (1806), Fichte distinguió cinco E. de la historia humana. La primera sería la del instinto, en la cual la razón gobierna la vida sin la participación de la voluntad. La segunda es la E. de la autoridad (o de los héroes) en la cual el instinto de la razón se expresa a través de personalidades poderosas que imponen la razón con la fuerza. La tercera es la liberación del instinto y la rebelión contra la autoridad. La cuarta es aquella en la que la razón reconoce la propia ley en el libre arbitrio y acepta una disciplina universal. La quinta es aquella en la que la ley de la razón cesa de ser un simple ideal para resultar plenamente real en el mundo justificado y santo, en el auténtico reino de Dios (*Werke*

["Obras"], VII, pp. 7 *ss.*). Hegel distinguía, en forma más simple, tres E. correspondientes al progresivo despertarse del Espíritu ante el conocimiento de su poder creador. En la primera E. el Espíritu "está todavía inmerso en la naturalidad" por lo cual "uno solo es libre". Ésta es la E. representada por el *mundo oriental.* La segunda E. es aquella en la que el Espíritu llega a conocer, pero sólo imperfecta y parcialmente, su libertad, por lo cual, en ella, "algunos son libres". Esta segunda E. está representada por el *mundo greco-romano.* En la tercera E., el espíritu se eleva "de la libertad particular a la pura universalidad (el hombre como tal es libre), a la conciencia de sí y al sentimiento de sí de la esencia de la espiritualidad". Esta E. está representada por el m u n d o *cristiano-germánico* (*Phil. der Geschichte* [*Filosofía de la historia*], ed. Lasson, pp. 136-37). Es p o s i b l e ver una división de las E. en la "ley de los tres estadios" enunciada por Augusto Comte en el *Curso de filosofía positiva* (1830), ley según la cual "cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estadio teológico o ficticio; el estadio metafísico o abstracto; el estadio científico o positivo". Estos estadios se hallarían igualmente, según Comte, en el desarrollo del individuo, el cual sería "teólogo en la infancia, metafísico en la juventud y físico en la edad viril" (*Phil. pos.*, I, lecc. I, § 2). Con el progresar del conocimiento histórico en el mundo moderno y contemporáneo, la noción de E. caracterizable mediante pocos trazos míticos o antropológicos y en sucesión según una regla constante, ha caído en desuso; se opone, en efecto, a la dirección individualizadora de la moderna investigación histórica. En cambio se hace frecuente referencia a la noción de *época* (*véase*) que es la de un periodo histórico caracterizado por un acontecimiento inmanente y fundamental. En la noción de E. lo que importa es la ley según la cual se suceden las E. En la noción de época, lo que importa es el acontecimiento que da carácter al periodo. Las dos nociones han de ser consideradas diferentes. No siempre lo son, sin embargo, en el uso corriente y se habla de "E." de la técnica, en tanto se debería hablar de "época" de la técnica.

Édentuli, *véase* PURPÚREA.

Educación (gr. παιδεία; lat. *educatio;* ingl. *education;* franc. *éducation;* alem. *Erziehung;* ital. *educazione*). En general, este término señala la trasmisión y aprendizaje de las técnicas *culturales,* o sea de las técnicas de uso, de producción, de comportamiento, mediante las cuales un grupo de hombres está en situación de satisfacer necesidades, de protegerse contra la hostilidad del ambiente físico y biológico, de trabajar y vivir en sociedad en una forma más o menos ordenada y pacífica. Ya que la totalidad de estas técnicas se denomina cultura (*véase* CULTURA, 2), una sociedad humana no puede sobrevivir en caso de que su cultura no sea trasmitida de generación a generación, y las modalidades o las formas mediante las cuales esta trasmisión se efectúa o se garantiza se denominan educación. Éste es el concepto más generalizado de la E., concepto indispensable en la consideración del fenómeno no sólo en las sociedades denominadas civiles, sino también en las sociedades primitivas o primarias. Entre estos dos tipos de sociedad, hay, sin embargo, en lo que se refiere a la forma de la E., una diferencia no ya de desarrollo o de grado (según se cree comúnmente), sino de actitud o de orientación. La sociedad primitiva está caracterizada por el hecho de que en ella la E. está dirigida a garantizar la inmutabilidad de las técnicas de que dispone y, por lo tanto, tiende a reconocer a tales técnicas un carácter *sagrado,* que permite castigar como impía toda innovación o corrección. Una sociedad civil está ante todo capacitada para afrontar situaciones nuevas o en mutación y, por lo tanto, tiende a hacer flexibles y corregibles las técnicas de que dispone y también a confiar a la E. la tarea de corregirlas y perfeccionarlas y no solamente de trasmitirlas. Sin duda, estas dos orientaciones nunca se encuentran en estado puro ya que no existen sociedades tan absolutamente primitivas que no permitan, así sea de trasmano, una corrección

o una lenta modificación de sus técnicas, como tampoco existen sociedades absolutamente civiles que permitan la rápida e incesante corrección de las técnicas más delicadas, que no son las destinadas al uso y a la producción de los objetos, sino las que regulan la conducta de los individuos y su comportamiento entre sí.

Por lo tanto, se pueden distinguir dos formas fundamentales de la E.: *1)* la que se propone simplemente trasmitir las técnicas de trabajo y de comportamiento que ya están en posesión del grupo social y garantizar su relativa inmutabilidad; *2)* la que se propone, a través de la trasmisión de las técnicas poseídas por la sociedad, formar en los individuos la capacidad de corregir y perfeccionar las técnicas mismas.

1) El primer concepto de E. es, según se ha dicho, el que actúa en las sociedades primitivas y también, parcialmente, en las sociedades secundarias, con preferencia en lo que se refiere a la E. moral y religiosa. Consiste en la trasmisión pura y simple de las técnicas consideradas válidas y, al mismo tiempo, en la trasmisión de las creencias acerca del carácter sagrado y, por lo tanto, inmutable, de estas técnicas. En la tradición pedagógica de Occidente este concepto de E., por motivos obvios, ha sido formulado y defendido en muy pocas ocasiones. Entre los que lo han defendido con mayor decisión y nitidez está Hegel: "El individuo debe volver a recorrer los grados de formación del Espíritu universal, también según el contenido, pero como figuras ya depuestas del Espíritu... Desde el punto de vista del individuo, su formación consiste en la conquista de lo que encuentra ante sí, consiste en asumir su naturaleza inorgánica y en apropiársela" (*Phänomen. des Geistes* [*Fenomenología del espíritu*], Pref., II, 3). Hegel hipostasía aquí, como "Espíritu universal", el sistema cultural de la sociedad civil, pero su concepto de la E. es el propio de la sociedad primitiva.

2) El segundo concepto de la E. es aquel según el cual la trasmisión de las técnicas ya adquiridas tiene, antes que nada, la finalidad de hacer posible el perfeccionamiento de tales técnicas mediante la iniciativa de los individuos. Aquí, la E. no se define desde el punto de vista de la sociedad, sino del individuo; la *formación* (*véase*) del individuo, su *cultura*, resultan el *fin* de la educación. La definición de la E. en la tradición pedagógica de Occidente obedece por entero a esta exigencia. La E. es definida como la *formación* del hombre, la *maduración* del individuo, el logro de su *forma* completa o perfecta, etc., por lo tanto, como el paso gradual, similar al de una planta, pero libre de esta forma completa desde la potencia al acto. Estos conceptos retornan con tal uniformidad en la tradición pedagógica, que llegan a no ofrecer novedad alguna desde la mira filosófica. Para esta concepción la E. es, pues, *cultura* en el segundo de los dos significados fundamentales del término y los problemas generales pertinentes pueden ser considerados en el artículo correspondiente.

Educción (lat. *eductio;* ingl. *eduction;* franc. *éduction;* alem. *Eduction;* ital. *eduzione*). Término usado en la escolástica para indicar el surgir de la forma a partir de la materia. o sea el paso de la potencia al acto (Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 90, a. 2). Leibniz adopta el término en el mismo sentido (*Théod.*, I, § 88).

Eféctico (gr. ἐφεκτικός). El que practica la suspensión del juicio, o sea el escéptico pirroniano. *Véase* EPOCHÉ; ESCEPTICISMO.

Efectividad (ingl. *efficiency;* franc. *efficience;* alem. *Wirksamkeit;* ital. *efficienza*). Precisamente, la acción de la causa eficiente. Pero el término es adoptado actualmente, y en todas las lenguas, con un significado diferente que señala la correspondencia o adecuación de un instrumento a su función o de una persona a su tarea. Se dice también "la E. de una organización", para indicar la adecuación de una organización a sus funciones y se habla, en forma correspondiente, de "ineficiencia". En este sentido los mismos filósofos se valen a menudo del término, si bien no se trata de un término específicamente filosófico.

Efectividad (alem. *Tatsächlichkeit*). Husserl ha aplicado este término al

modo de ser del hecho, en cuanto es esencialmente "casual" o sea en cuanto puede ser diferente de lo que es (*Ideen*, I, § 2). Heidegger distingue entre "la E. del *factum brutum* de una simple presencia" o sea de una cosa y la *facticidad* (*véase*) de la existencia (*Sein und Zeit*, § 29; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.).

Efectivo (ingl. *actual;* franc. *effectif;* alem. *wirklich;* ital. *effettivo* o *effettuale*). Lo mismo que real (*véase* REALIDAD). El término castellano, el italiano y el francés subrayan el carácter que posee la realidad frente a lo sólo imaginado o deseado; el inglés y el alemán subrayan el carácter que posee la realidad frente a lo que es sólo posible.

Efecto (ingl. *effect;* franc. *effet;* alem. *Wirkung;* ital. *effetto*). El término o el resultado de cualquier tipo o especie de causación. *Véase* CAUSALIDAD.

Efluvios (gr. ἀπορροαί). Empédocles (siglo V a. C.) explicaba el conocimiento mediante la hipótesis de los *E.* que emanan de las cosas y penetran en los sentidos por los poros, apropiados en todo órgano a la especie de E. que deben recoger (Teofrasto, *De Sensu*, 7).

Ego y superego, *véase* PSICOANÁLISIS.

Egocentrismo (ingl. *egocentrism;* franc. *égocentrisme;* alem. *Egozentrismus;* ital. *egocentrismo*). Scheler ha designado con este término la actitud que consiste en sustituir el mundo que nos circunda inmediatamente con el "mundo" en el sentido propio del término, o sea en la atribución falaz de una función universal o cósmica al propio ambiente inmediato. Scheler ha referido el E. así entendido, tanto al solipsismo, como al egoísmo y al autoerotismo. El *solipsismo* es la actitud egocéntrica cuando preside la concepción de los objetos del mundo real; el *egoísmo* es el mismo E. en su aspecto práctico o volitivo y el *autoerotismo* es la actitud egocéntrica en la vida amorosa (*Simpathie*, I, cap. 4, § 2; trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, 1942, Losada).

Egoísmo (ingl. *egoism;* franc. *egoïsme;* alem. *Egoismus;* ital. *egoismo*). *1)* Término creado en el siglo XVIII para indicar la actitud del que concede una importancia preponderante a sí mismo o a sus propios juicios, sentimientos o deseos y poco o nada se interesa en los demás. A menudo, el E. ha sido considerado como actitud natural del hombre. Dice Kant: "Desde el día en que el hombre comienza a hablar en primera persona lleva adelante y como puede a su apreciado yo, y el E. progresa incesantemente, de manera escondida cuando no abierta (pues se opone al E. de los demás)" (*Antr.*, I, § 2). Asimismo, antes de Kant, Adam Smith en su *Theory of Moral Sentiments* (1759; trad. esp.: *Teoría de los sentimientos morales*, México, 1941, F. C. E.), y los moralistas franceses, habían observado en el E. una de las emociones fundamentales del hombre. Vauvenargues, que denomina "amor propio" al E., lo distingue del *amor a uno mismo* (*véase*), que es la *filautia* de Aristóteles (*De l'esprit humain*, 24). Kant distingue tres formas de E.: el E. *lógico*, que no considera necesario someter el propio juicio al juicio de los demás; el E. *estético*, que se conforma con el propio gusto, y el E. *moral*, llevado por el cual el individuo restringe todos los fines a sí mismo y no ve, fuera de lo que le interesa a él, nada útil. Además de estas tres especies de E., Kant distingue el E. *metafísico*, que responde negativamente a la cuestión: "si yo, como ser pensante, tengo razón al admitir, aparte de mi existencia, también la total de otros seres que estén en comunión conmigo" (*Antr.*, I, § 2).

La antítesis entre E. y altruismo y la predicción del futuro triunfo del altruismo, son supuestos propios de la ética positivista. El positivismo acuñó la palabra *altruismo* (*véase*) y admitió, al lado de los instintos egoístas, instintos altruistas destinados a prevalecer con el progreso moral de la humanidad (Comte, *Catéchisme positiviste*, pp. 48 *ss.;* Spencer, *Data of Ethics*, § 46). Por otro lado, Stirner y Nietzsche han sostenido la moral del egoísmo. Stirner ha denominado *E. absoluto* a su *anarquismo* (*véase*) que consiste en la afirmación de que el individuo es la única realidad y el único valor (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1845; trad. esp.: *El único y su propiedad*, Madrid, 1901). Nietzsche decía a

su vez: "El E. es parte esencial del alma aristocrática y por egoísmo entiendo la fe inquebrantable en que, a un ser *semejante a nosotros*, deban estar sujetos otros seres y deban sacrificarse a nuestro ser" (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886, § 265; trad. esp.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, 1932). Scheler ha dado la mejor caracterización del E., distinguiéndolo del amor de sí o filautia. El E., según lo que nos dice, no se dirige en efecto al yo individual como objeto de amor separado de todas las relaciones sociales. El egoísta no se comporta como si estuviera solo en el mundo, pero está de tal modo absorbido por su yo social que se aferra únicamente a sus propios valores o a los que pueden resultar suyos. Esta actitud es contraria a la del amor de sí, que se dirige principalmente a los valores por sí mismos (*Simpathie*, II, cap. I, § 1; trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, 1942, Losada).

2) Lo mismo que *solipsismo* (*véase*).

Egología (ingl. *egology;* franc. *égologie;* alem. *Egologie;* ital. *egologia*). Según Husserl, la esfera propia del *ego*, obtenida mediante la *epoché* egológica, que se abstrae de todo lo que pertenece a los otros yoes, en el campo de la propia experiencia fenomenológica (*Méd. Cart.*, § 44).

Egotismo (ingl. *egotism;* franc. *égotisme;* alem. *Egotismus;* ital. *egotismo*). Término de origen inglés, difundido en el continente por Stendhal que lo usó en el título de sus recuerdos autobiográficos (*Souvenirs d'égotisme*, 1892, escritos en 1832). La palabra significa la excesiva importancia concedida a uno mismo y a los hechos de la propia vida y la tendencia a hablar mucho de sí (cf. acerca de la historia de la palabra el prefacio de H. Marteneau a la edición de los *Souvenirs*, de Stendhal, París, 1950). La palabra fue usada por G. Santayana (*Egotism in German Philosophy*, 1915) en el sentido de subjetivismo o culto del yo.

Eidético (ingl. *eidetic;* franc. *eidétique;* alem. *eidetisch;* ital. *eidetico*). Término introducido en la filosofía contemporánea por Husserl, a partir de las *Logische Untersuchungen* (1900-01; trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, 1929) para indicar todo lo que se refiere a las esencias, que son el objeto de la investigación fenomenológica. *Véase* FENOMENOLOGÍA.

Eidola, *Véase* ÍDOLOS.

Eidos. Este término es uno de los que Platón aplica a la idea y Aristóteles a la forma. En la filosofía contemporánea Husserl lo ha utilizado para indicar la *esencia* que se hace evidente mediante la reducción fenomenológica (*véase* FENOMENOLOGÍA). Para los significados clásicos de la palabra *véase* FORMA; IDEA; ESPECIE.

Ejemplar (ingl. *exemplary;* franc. *exemplaire;* alem. *exemplarisch;* ital. *esemplare*). Lo que funciona como modelo o arquetipo, en el sentido de ser objeto de imitación y, por lo tanto, causa formal o ideal de lo que la imitación produce. Las ideas platónicas han sido llamadas a veces causas ejemplares, justo por la forma de causalidad que se les atribuye en cuanto modelos. Kant observó que algunos productos del gusto valen como ejemplares. "De lo que se ve que el modelo supremo, el prototipo del gusto, es una simple idea que cada uno debe sacar de sí mismo y según la cual debe juzgar todo lo que es objeto de gusto" (*Crít. del juicio*, § 17).

Ejemplarismo (ingl. *exemplarism;* franc. *exemplarisme;* alem. *Exemplarismus;* ital. *esemplarismo*). La doctrina según la cual las cosas y los seres del mundo son imágenes o copias de ejemplares o arquetipos que constituyen un "mundo inteligible" o subsistentes en la mente divina. El E. se encuentra en el platonismo, en el neoplatonismo, en San Agustín y en la escolástica.

Ejemplificación (ingl. *exemplification;* alem. *exemplifizierung*). En general, la referencia de un objeto cualquiera a un concepto (significado, esencia, clase, etc.).

Ejemplo (ingl. *example*; franc. *exemple*; alem. *Beispiel*; ital. *esempio*). En Aristóteles, el παράδειγμα es una inducción aparente o retórica, que parte de un enunciado particular y pasa a través de un enunciado general en el cual

es generalizada la primera premisa. La lógica medieval usa "E." por simetría con el *entimema* (*véase*), para designar una generalización inductiva que parte de lo particular y termina en lo particular omitiendo la premisa universal.

Élan vital. Según Bergson, la conciencia en cuanto penetra en la materia y la organiza realizando en ella el mundo orgánico. El *É. vital* pasa "de una generación de gérmenes a la generación sucesiva de gérmenes por intermedio de los organismos desarrollados que forman el nexo de unión entre los gérmenes mismos. Se conserva sobre las líneas evolutivas entre las cuales se divide y es la causa profunda de las variaciones, por lo menos de las que se trasmiten regularmente, se suman y crean nuevas especies" (*Év. créatr.*, 8ª ed., 1911, p. 95). La formación de la sociedad, al principio cerrada y luego abierta, la religión fabuladora y la religión dinámica son, según Bergson, los ulteriores productos del mismo *É. vital*, o sea de la conciencia (*Deux sources*, IV, trad. ital., p. 295). *Véase* DURACIÓN.

Eleatismo (ingl. *eleaticism*; franc. *eléatisme*; alem. *Eleatismus*; ital. *eleatismo*). La doctrina de la escuela que floreció en Elea (Magna Grecia) entre los siglos VI y V a. c., doctrina que fue preparada por Jenófanes de Colofón, elaborada por Parménides y seguida y defendida por Zenón y Meliso. Los fundamentos de esta doctrina son los siguientes: *1)* La unidad, la inmutabilidad y la necesidad del ser, expresada mediante la frase: "Sólo el ser es y no puede no ser" (*Fr.* 4, Diels); *2)* el acceso del ser al único pensamiento racional, la condena del mundo sensible y del conocimiento sensible como apariencia. Estos dos principios del E. han sido un elemento importante de la filosofía griega posterior y en especial de la de Platón y Aristóteles y han sido una de las alternativas que recurren con mayor frecuencia a lo largo de la historia de la filosofía.

Elección (gr. αἵρεσις, προαίρεσις; lat. *electio*; ingl. *choice*; franc. *choix*; alem. *Wahl*; ital. *scelta*). El procedimiento mediante el cual se toma, hace propia, decide o realiza de un modo cualquiera una posibilidad determinada, con preferencia a las otras. El concepto de elección está estrechamente ligado al de *posibilidad* (*véase*) y de tal manera no sólo no existe E. donde no hay posibilidades (ya que la posibilidad es precisamente lo que se ofrece a una elección), sino que tampoco hay posibilidad donde no hay elección, ya que la anticipación, la proyección o la simple previsión de las posibilidades son elecciones. Por otro lado, el concepto de E. es una de las determinaciones fundamentales del concepto de *libertad* (*véase*).

El concepto de elección está de continuo presente en Platón que, en el mito de Er, hace depender el destino del hombre de la E. que cada uno hace de su propio modelo de vida: "No existía —dice— nada necesariamente preordenado para el alma, porque cada una debería cambiar conforme la E. que realizaba" (*Rep.*, X, 618 b). Pero es sólo Aristóteles quien nos ha dado el primer análisis exhaustivo de la E., distinguiéndola: *1)* del *deseo*, que es común también a los seres irracionales, en tanto la E. no lo es (*Ét. Nic.*, III, 2, 1111 b 3); *2)* de la *voluntad*, porque se pueden querer también las cosas imposibles, por ejemplo, la inmortalidad, pero no se pueden elegir (*Ibid.*, 1111 b 19); *3)* de la *opinión*, que también puede referirse a las cosas imposibles, por ejemplo, a las eternas, y que no dependen de nosotros (*Ibid.*, 1111 b 30). A estas determinaciones negativas, Aristóteles agregó la determinación positiva de que la elección "va siempre acompañada por la razón y por el pensamiento" (*Ibid.*, 1112 a 15), a la cual se puede agregar la otra fundamental, que resulta de las determinaciones negativas: la E. sólo concierne a las cosas posibles. Esta última determinación, que es la fundamental, fue explícitamente subrayada por Santo Tomás, quien repite en lo sustancial el análisis aristotélico (*S. Th.*, II, 1, q. 13, a. 5).

La noción de elección ha sido siempre muy utilizada por los filósofos, en especial en la discusión del problema de la *libertad* (*véase*), pero no ha sido frecuentemente sometida a análisis. A partir de Kierkegaard, la filosofía de la existencia ha subrayado el valor

de la E., en lo que concierne a la personalidad misma del hombre o a su existencia. Y ha considerado a la E. desde el punto de vista de la misma personalidad, sobre todo, como *E. de la E.* Dice Kierkegaard: "La E. es decisiva para el contenido de la personalidad, que con la E. profundiza lo elegido y si no elige, se marchita por agotamiento" (*Werke* ["Obras"], II, p. 148). Desde este punto de vista, la E. importante no es la realizada entre el bien y el mal, sino entre elegir y no elegir. "Con esta E., no elijo entre el bien y el mal, sino que elijo el bien, pero en cuanto elijo el bien con ello elijo la E. entre el bien y el mal. La E. originaria está siempre presente en toda E. ulterior" (*Ibid.*, II, p. 196). Este concepto ha sido frecuentemente repetido en el existencialismo contemporáneo. Según Heidegger, la E. auténtica es la E. de lo que ya ha sido elegido, o sea, la E. de las posibilidades que ya están en el hombre, como propias del hombre. "Pero buscar la E. perdida significa hacer esta E., decidirse por un 'poder ser' partiendo del 'sí mismo' peculiar. En el hacer la E., se hace posible por primera vez el 'ser ahí', su 'poder ser' propio" (*Sein und Zeit*, § 54; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). Pero en este sentido, la "E. de la E." es simplemente la aceptación o el reconocimiento de lo que se es, con la renuncia a toda pretensión de cambio o de liberación. Y en el mismo sentido dice Jaspers: "Yo no puedo volverme a hacer desde el principio y elegir entre el ser yo mismo y el no ser yo mismo, como si la libertad fuera únicamente un instrumento. Pero en cuanto elijo yo soy, si no soy no elijo" (*Phil.*, II, p. 182). Ello quiere decir que lo que puedo elegir es solamente mi yo mismo, ese yo mismo que es idéntico a la *situación*, al *lugar* de la realidad en que me encuentro (*Ibid.*, I, p. 245). La E. de la E. es, en realidad, la E. de lo que ya se es y no se puede no ser. Este concepto de E. de la E. termina por eliminar a la E. misma, la cual, como lo había reconocido Aristóteles, siempre está ligada a lo posible. Por otro lado, Sartre ha insistido acerca de la perfecta arbitrariedad de la E., ha identificado E. y conciencia y, por lo tanto, ha visto un acto de E. en todo acto de conciencia (*L'être et le néant*, pp. 539 *ss.*). Esto puede ser verdad, pero de algún modo es oportuno encontrar un sentido más específico de E., un sentido por el cual no todos los actos sean elecciones. Este sentido puede ser, justo, el de la E. de la E., pero no como E. de lo ya elegido, sino más bien como E. de lo que *puede todavía ser elegido*. En tal sentido, la "E. posible" es no solamente la E. que se ofrece como una posibilidad, sino la E. que, una vez realizada, se representa como todavía posible. Entendido en este sentido, el concepto de E. resulta susceptible de tratamiento objetivo y resulta capaz de orientar el análisis de las técnicas de E. (cf. Abbagnano, *Possibilità e libertà*, 1957, pp. 22, 43, 55, 88, etc.; *Problemi di sociologia*, 1959, pp. 134, 190).

Actualmente se hace un uso muy amplio de la noción de E. en todas las ciencias y en especial en la matemática, en la lógica, en la psicología y en la sociología. Pero, según se ha dicho, estas ciencias difícilmente la someten a análisis, ya que presuponen su significado corriente. Por otro lado, los análisis instituidos por los filósofos no siempre rinden cuenta de los caracteres fundamentales de la E. misma. Así, por ejemplo, Bergson ha considerado las alternativas ante las cuales está situada toda E. como falsas "espacializaciones" de los estados interiores de excitación y, por lo tanto, ha concebido la E. como separándose, "a la manera de un fruto maduro", de los estados sucesivos del yo (*Les données immédiates de la conscience*, 1889, p. 134). Pero es evidente que si las alternativas son ficticias, ficticia es la E. misma, la cual vive solamente en lo posible, constituida por alternativas. Un rasgo más auténtico de la E. humana ha sido destacado por Dewey: "La E. no es el emerger de una preferencia de la indiferencia, es el emerger de una preferencia unificada por un conjunto de preferencias en competencia." Por lo tanto, la E. *razonable* es sólo la que unifica y armoniza diferentes tendencias que están en competencia entre sí (*Human Nature and Conduct*, 1929, p. 193). Dewey ha hecho caer, así, fuera de la E. el criterio de

la racionabilidad de la E., colocándose en un plano desde el cual se pueden sugerir innumerables criterios. No obstante, tiene el mérito de haber subrayado la importancia de la E. y su omnipresencia. "La preferencia selectiva, la E. —dice—, es inevitable siempre que se produce la reflexión. Esto no es un mal. La decepción sólo sobreviene cuando se oculta, disfraza o niega la presencia y la acción de la E. El método empírico encuentra y señala la acción de elegir como hace con cualquier otro acontecimiento" (*Experience and Nature*, 1926, p. 35; trad. esp.: *La experiencia y la Naturaleza*, México, 1948, F. C. E., p. 29).

Elección, *véase* SELECCIÓN.

Elecciones, axioma de las (ingl. *axiom of choice*; franc. *axiome de choix*; alem. *Auswahlprinzip*; ital. *assioma delle scelte*). Con este nombre se designa un principio enunciado por Zermelo en 1904, según el cual dada una clase *K* cuyos miembros son clases no vacías *a, b, c*... existe una función *f* que hace corresponder a toda clase *a, b, c,* un elemento y solamente uno de la clase misma *f*(*a*), *f*(*b*), *f*(*c*)... Este postulado, en la forma de un *axioma multiplicador*, fue nuevamente expuesto por Russell en la siguiente forma: dada una clase *K* cuyos miembros son clases no vacías, que no tienen miembro alguno en común, existe una clase *A* cuyos miembros son todos miembros de los miembros de *K* y que tiene solamente un miembro en común con cada miembro de *K*. Los dos axiomas han sido demostrados como equivalentes por el mismo Zermelo. Una consideración de tal naturaleza fue muy utilizada por los matemáticos, pero su enunciación explícita por obra de Zermelo suscitó dudas y discusiones; dudas y discusiones que versan sustancialmente acerca del concepto de "existencia" de los miembros de un conjunto. El postulado de Zermelo, al ser aplicado a los conjuntos infinitos, significa simplemente que se puede hablar de la existencia de un miembro del conjunto aun en el caso de que no se dé una regla precisa que permita construir o reconocer al mismo miembro (cf. K. Gödel, *The Consistency of the Axiom of Choice and of the Generalized Continuum Hypothesis with the Axioms of Set Theory*, 1940; L. Geymonat, *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, 1948).

Electra (gr. Ἠλέκτρα). Designación de un sofisma atribuido a Eubúlides de Mileto (Diog. L., II, 108) y referido por Luciano (*Vitarum auctio*, 22), según el cual Electra conoce y no conoce a Orestes a la vez, y cuando Orestes va hacia ella, ella *sabe* que es Orestes, o sea su hermano, pero no lo reconoce como Orestes y, por lo tanto, *no* lo conoce. Es una versión del sofisma denominado "velado" que es también atribuido a Eubúlides y del cual habla Aristóteles (*El. Sóf.*, 24, 179 a 33).

Elemento (gr. στοιχεῖον; lat. *elementum*; ingl. *element*; franc. *élément*; alem. *Element*; ital. *elemento*). El concepto ha tenido dos significados principales: *1)* el de componente primero de un todo compuesto; *2)* el de término o resultado de un proceso de análisis o de división. El primero de estos conceptos es el más antiguo.

1) Aun cuando Platón (cf., por ejemplo: *Teet.*, 210 e) haya sido el primero en hablar filosóficamente del E. (como nos lo testimonia Diógenes Laercio, III, 24), Aristóteles fue el primero que nos dio un análisis exhaustivo del concepto. "Por elemento —dice— se entiende el primer componente de una cosa cualquiera en cuanto sea de una especie irreducible a una diferente especie, y en tal sentido los E. de las palabras [o sea las letras], por ejemplo, son los elementos de los que consisten las palabras y en los cuales se dividen por último, porque no pueden a su vez dividirse en partes de especies diferentes. Si se divide un E., sus partes son de la misma especie y así, por ejemplo, una parte de agua es agua, en tanto que la parte de una sílaba no es una sílaba" (*Met.*, V, 3, 1014 a 30). Aristóteles aclara también el sentido según el cual se usó la palabra, como lo es todavía, para indicar las partes principales de una doctrina, o sea en el sentido en que se dice "*E.* de Euclides." En efecto, dice que los E. de las pruebas geométricas y de las demostraciones en general son las demostra-

ciones primeras que se encuentran en otras demostraciones diferentes (*Ibid.*, V, 3, 1014 a 35). Aristóteles anota asimismo que metafóricamente pueden ser llamadas E. las entidades más universales, porque son simples e indivisibles y pueden hallarse en un número indefinido de casos. Y quizás precisamente contra esta extensión del término, fue contra la que los estoicos establecieron su distinción entre los *principios*, que no pueden generarse y que son incorruptibles y los *E.*, que pueden ser destruidos en las conflagraciones periódicas a las que el mundo está sujeto (Dióg. L., VII, 134).

2) El segundo concepto del E. fue elaborado en el siglo XVII por Robert Boyle, uno de los fundadores de la química moderna. En el *Chymista Scepticus* (1661), Boyle definió como E. químico al cuerpo no descompuesto que no se logra descomponer por los medios químicos de que se dispone. Esta definición tenía la ventaja de no fijar anticipadamente los cuerpos considerados como E. Puede ser generalizada fácilmente con referencia a un campo cualquiera, pudiéndose definir como E., en este campo, lo que no se deja dividir ulteriormente por los instrumentos de análisis disponibles en el campo mismo. Desde este punto de vista, lo que es "E." en un campo puede no ser "E." en un campo diferente y el concepto se define en cada caso solamente con referencia a los instrumentos de análisis y a su capacidad.

Desde el punto de vista lógico, la noción de E. ha sido definida por Wittgenstein. "Es evidente —ha dicho— que analizando una proposición se debe llegar a proposiciones *elementales*, que constan de nombres en unión inmediata" (*Tract. Logico-Philos.*, 4.221). En este sentido, la proposición elemental es el resultado de la descomposición de las proposiciones. Según Wittgenstein, esto "afirma la existencia de un hecho atómico" (*Ibid.*, 4.21) y su signo característico es que "ninguna proposición elemental puede estar en contradicción con ello" (*Ibid.*, 4.211).

Elementos (alem. *Elemente*). R. Avenarius ha dado a esta palabra un significado especial según el cual indica las cualidades sensibles que constituyen los "conjuntos de E." que son las cosas (*Kritik der reine Erfahrung* ["Crítica de la experiencia pura"], I, 16).

Elenco (gr. ἔλεγχος; lat. *elenchus*). Refutación. *E. sofísticos* de Aristóteles: las impugnaciones equivocadas.

Eleuteronomia (alem. *Eleutheronomie*). Palabra adoptada por Kant para indicar "el principio de la libertad sobre el cual se apoya la legislación interna", o sea la legislación moral (*Met. der Sitten* ["Metafísica de las costumbres"], II, Pref.).

Élite. La teoría de la É. o clase elegida fue elaborada por Vilfredo Pareto en el *Trattato di Sociologia generale* (1916) y consiste en la tesis de que una pequeña minoría de personas es la que cuenta en cada ramo o campo de actividades y que también en política tal minoría es la que decide en lo que se refiere a los hechos de gobierno. Pareto entendía por É. al conjunto de "los que tienen los índices más elevados en el ramo de sus actividades" (*Trattato*, § 2031) y en particular denominaba "clase elegida de gobierno" a los que directa o indirectamente tienen parte notoria en el gobierno. Por lo demás hablaba de "circulación de la clase elegida" (*Ibid.*, § 2042) para indicar el fenómeno del paso de grupos humanos desde la clase elegida a la clase no elegida y viceversa. Pareto mismo indicaba como fuente de esta teoría la tesis de doctorado de M. Kolabinska, *La circulation des élites en France*, Lausanne, 1912. Esta teoría ha sido uno de los puntos fundamentales de la doctrina política del fascismo y del nazismo.

Ello o id, *véase* PSICOANÁLISIS.

Emanación (gr. προεῖναι, ἀπορρεῖν; lat. *emanatio*; ingl. *emanation*; franc. *émanation*; alem. *Emanation*; ital. *emanazione*). Una forma de causación señalada: *1)* por la necesidad del efecto respecto a la causa o fuerza que lo produce; *2)* por la continuidad entre causa y efecto, por la cual el efecto continúa siendo parte de su causa; *3)* por la inferioridad de valor del

efecto respecto a la causa; *4)* por la eternidad de la relación entre causa emanante y efecto emanado. Las características primera, segunda y cuarta, diferencian a la E. de la creación, en tanto que la tercera característica es común a la E. y a la creación. Las características segunda, tercera y cuarta diferencian a la E. de las formas ordinarias de la causación.

El concepto de E. fue elaborado por vez primera por Plotino. "Todos los seres —dice— en tanto subsisten, producen necesariamente a su alrededor y por su sustancia, una realidad que tiende hacia el exterior y depende de su actualidad presente. Esta realidad es como una imagen de los arquetipos de los que ha nacido: así el fuego hace nacer de él el calor y la nieve no detenta el frío en sí misma. Pero son prueba de esto principalmente los objetos olorosos, ya que, mientras existen, algo emana de ellos y en torno a ellos, una realidad de la cual gozan todos los que están próximos a ellos. Por lo demás, todos los seres llegados a la perfección generan y, por lo tanto, el ser, que es siempre perfecto, genera siempre: genera un ser eterno y que es menor que él" (*Enn.*, V, 1, 6). Este fragmento de Plotino contiene la noción clásica de E. que ha sido inmutable en la historia de la filosofía. Y así se presenta con las mismas características en Proclo (*Hist. teol.*, páginas 27 *ss.*), en Scoto Erígena (*De divis. nat.*, III, 17) y en todos los que utilizan la noción. En general, ésta señala la relación que el panteísmo antiguo (anterior a Spinoza) establece entre Dios como fuerza o principio animador del mundo y las cosas o seres del mundo mismo. Emanatista es así, por ejemplo, la relación entre el artífice interno, de que habla Bruno, y las cosas naturales, que son sus manifestaciones necesarias y eternas (*De la causa*, I). En cambio no es emanatista, aunque conserve algunas características de E. (y precisamente la primera, segunda y cuarta) la relación que Spinoza establece entre Dios o la Naturaleza y las cosas del mundo, relación que él identifica con aquello por lo cual es absurdo decir que "Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos", esto es, "que dada una causa por la necesidad geométrica no se siga de ella un efecto" (*Et.*, I, 17, scol); que por lo demás es una forma de la causación ordinaria. *Véase* CAUSALIDAD.

Emanatismo (ingl. *emanationism;* franc. *émanatisme*; alem. *Emanatismus*; ital. *emanatismo*). Toda doctrina que reconozca validez a la teoría de la emanación. Deben considerarse como formas de E. el neoplatonismo antiguo, el naturalismo de Giordano Bruno, el panteísmo de Schelling y otras formas del panteísmo contemporáneo.

Emergencia (ingl. *emergence*; franc. *emergence*; alem. *Emergenz*; ital. *emergenza*). Término adoptado por los anglosajones para indicar el carácter creador de la evolución. *Véase* CREACIÓN.

Eminencia (lat. *eminentia*; ingl. *eminence*; franc. *éminence*; alem. *Eminenz*; ital. *eminenza*). La prioridad ontológica, o sea la perfección. *Eminente* significa "más perfecto" y *eminentemente* significa "del modo más perfecto". La noción tiene su origen en la jerarquía de los seres establecida en las *Instituciones teológicas* de Proclo y repetida en los escritos del seudo Dionisio (cf. especialmente *De div. nom.*, VII). Santo Tomás decía: "Al decir 'Dios es bueno' o 'sabio' no sólo expresamos que es causa de la sabiduría o de la bondad, sino que estas cosas preexisten en Él del modo más perfecto (*eminentius*)" (*S. Th.*, I, q. 13, a. 6). En la escolástica tardía comenzó a darse el nombre de *via eminentiae* a la prueba de la existencia de Dios que infiere la existencia del grado eminente o más perfecto de todos, a través de la existencia de grados diferentes de perfección en el mundo (*véase* DIOS, PRUEBAS DE SU EXISTENCIA): la expresión se encuentra en Duns Scoto, por ejemplo (*Op. Ox.*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 17), quien se preocupa, por lo demás, de definir la palabra en el sentido de "lo más perfecto y más noble según su esencia y, en este sentido, precedente" (*De primo principio*, ed. Roche, p. 4).

La palabra fue usada por Descartes en el mismo sentido: "La piedra que no existe todavía, no puede comenzar a existir ahora si no es producida por

una cosa que posee en sí, formal o *eminentemente*, todo lo que entra en la composición de la piedra, o sea que contiene en sí las mismas cosas u otras *más excelentes*, que están contenidas en la piedra" (*Méd.*, III, 2; II *Rép.*, def. IV). Y a su vez Spinoza: "Entiendo por 'eminentemente' cuando la causa contiene toda la realidad del efecto más perfectamente que el efecto mismo" (*Rep. Cart. Princ. Phil.*, I, ax. 8). Al generalizar la noción y expresarla en términos negativos, decía Wolff: "Por E. se entiende al ente que, hablando con precisión, no está, allí donde, sin embargo, hay algo que hace sus veces y que propiamente no puede serle atribuido" (*Ontol.*, § 845).

Emoción (gr. πάθος; lat. *affectus* o *passio*; ingl. *emotion*; franc. *émotion*; alem. *Affekt*; ital. *emozione*). En general se aplica este nombre a todo estado, movimiento o condición por el cual el animal o el hombre advierte el valor (el alcance o la importancia) que una situación determinada tiene para su vida, sus necesidades, sus intereses. En este sentido la E., como decía Aristóteles (*Ét. Nic.*, II, 4, 1105 b 21), es toda afección del alma acompañada de placer o de dolor, y en la que el placer y el dolor son la advertencia del valor que tiene para la vida o las necesidades del animal el hecho o la situación a la que se refiere la afección misma. De tal modo las E. pueden considerarse como la reacción inmediata del ser vivo a una situación que le es favorable o desfavorable; inmediata en el sentido de que está condensada y, por así decirlo, resumida en la tonalidad sentimental, placentera o dolorosa, la cual basta para poner en alarma al ser vivo y disponerlo para afrontar la situación con los medios a su alcance.

La primera teoría de las E. en este sentido fue quizá enunciada por Platón en el *Filebo*: se produce el dolor cuando la proporción o la armonía de los elementos que componen al ser vivo es amenazada o comprometida y se produce el placer cuando tal proporción o armonía es restablecida (17, 31 d, 32 a). A su vez Aristóteles, al considerar el placer relacionado con la realización de un hábito o de un deseo natural (*Ét. Nic.*, VII, 13, 1153 a 14) le atribuyó la misma función de restitución o restablecimiento de una condición natural y, en consecuencia, consideró doloroso lo que aleja violentamente de la condición natural y, por lo tanto, es contrario a la necesidad y a los deseos del ser vivo (*Ret.*, I, 11, 1369 b 33). Precisamente desde este punto de vista, Aristóteles nos ha dado en el II libro de la *Retórica* uno de los más interesantes análisis de las E. de que dispone la historia de la filosofía. Véase, por ejemplo, lo que dice acerca del miedo (*Ret.*, II, 5, 1382 a 20 *ss.*): "El miedo es un dolor o una agitación producida por la perspectiva de un mal futuro que pueda producir muerte o dolor." En efecto, anota Aristóteles, no se temen todos los males sino solamente aquellos que pueden producir grandes dolores y destrucciones e incluso éstos sólo en el caso de no ser muy lejanos, sino que aparezcan como inmediatos e inminentes. Los hombres, en efecto, no temen las cosas muy lejanas: todos saben que deben morir, pero hasta que la muerte no se les avecina, no se preocupan. El miedo disminuye o se elimina igualmente en condiciones que hagan menos temibles los males o los hagan aparecer como inexistentes. Y, por lo tanto, la riqueza, el poder, la abundancia de amigos, hacen a menudo a los hombres despreocupados de los males, audaces y despreciativos. De este análisis emerge claramente a la luz el concepto de la E. como "índice" de una situación, o sea del valor que ésta tiene para la existencia del hombre.

Para Platón y Aristóteles las E. tienen un significado, porque tienen una función en la economía de la existencia humana en el mundo. Para los estoicos, en cambio, no tienen significado ni función alguna. La doctrina estoica es, a este respecto, la más típica y radical entre las que niegan el significado de las emociones. Su fundamento es que la naturaleza ha proveído de modo perfecto a la conservación y al bien de los seres vivos, dando a los animales el *instinto* y al hombre la *razón*. Las E., en cambio, no son provocadas por ninguna fuerza natural, son opiniones o juicios dictados a la ligera y, por lo tanto, fenómenos de

estulticia y de ignorancia, y consisten en "creer conocer lo que no se sabe" (Cic., *Tusc.*, IV, 26). Los estoicos distinguían cuatro E. fundamentales, dos de ellas originadas en bienes presuntos: el *anhelo* de los bienes futuros y la *alegría* por los bienes presentes; y dos originadas por males presuntos: el *temor* a los males futuros y la *aflicción* por los males presentes. A tres de estas E. y justo al anhelo, a la alegría y al temor, correspondían tres estados normales propios del sabio, esto es, la voluntad, la alegría y la precaución, respectivamente, todos ellos estados de calma y de equilibrio racional. En cambio ningún estado corresponde, en el sabio, a lo que es la aflicción en el necio, ya que ésta se experimenta por males presuntos y se debe a la falta de obediencia a la razón. Los estoicos reducían las demás E. a las cuatro fundamentales, consideradas todas como enfermedades (es decir, enfermedades crónicas), capaces a su vez de generar otras E. de aversión y de deseo (*Ibid.*, IV, 24). El supuesto de este análisis es la tesis de la perfecta racionalidad del mundo. El hombre sabio no puede hacer más que tomar conocimiento de ella y vivir conforme a ella, es decir, "vivir según la razón". El mundo, como orden racional perfecto, no tiene nada que pueda afligir o amenazar al sabio que, por lo demás, es el ser racionalmente perfecto; por lo tanto, la aflicción o el temor, tanto como el anhelo o la alegría, dependen simplemente de ver en el mundo algo que no es y que no puede ser: un bien fuera de la razón o un mal que pueda amenazar a la razón. Por lo tanto, las E. no son más que juicios errados, opiniones vacías y privadas de sentido. El sabio es inmune por el hecho mismo de ser sabio, de vivir según la razón, y entre el sabio y el necio, que es víctima de tales falsas opiniones, no hay transición ni paso (Cic., *De finibus*, III, 48),

El ideal estoico de la apatía parece inhumano e irrealizable a San Agustín. "No experimentar la más mínima turbación por el hecho de hallarnos en este lugar de miseria —dice—, no puede ser sino una gran dureza de alma y un gran embotamiento del cuerpo" (*De civ. dei*, XIV, 9). San Agustín subraya el carácter activo y responsable de las E. "La voluntad —dice— se halla en todos los movimientos del alma; más bien todos los movimientos del alma no son más que voluntad. Y en efecto: "¿qué son la codicia y la alegría sino consciente voluntad por las cosas deseadas? ¿Y qué otra cosa sino la voluntad que rechaza las cosas no queridas, el miedo y la tristeza? Según la diferencia de las cosas que se desean o se rehuyen, la voluntad humana ora atraída ora rechazante, se cambia y se transforma en esta o en aquella E." (*Ibid.*, XIV, 6).

Santo Tomás restablece el concepto de la E. como afección, o sea modificación súbita, y la refiere justo a ese aspecto del alma por el cual ésta es potencialidad y puede recibir o padecer una acción (*S. Th.*, II, 1, q. 22, a. 1). En particular las E. pertenecen más a la parte apetitiva del alma que a la aprehensiva (aun cuando se encuentren también en ésta) y específicamente al apetito sensible más que al apetito espiritual, ya que a menudo están unidas a mutaciones corporales (*Ibid.*, q. 22, a. 2-3). Es importante la distinción que Santo Tomás introduce entre las E. que se refieren a la parte concupiscible y las que se refieren a la parte irascible. La facultad concupiscible, en efecto, tiene por objeto el bien o el mal sensible, en cuanto placentero o doloroso. Pero ya que a veces se encuentra dificultad o conflicto en procurarse el bien o en evitar el mal, de tal manera el bien o el mal, al presentarse como difíciles de conseguir o de evitar, son el objeto de la facultad irascible. Por lo tanto, las E. que se refieren al bien y al mal tomados por sí pertenecen a la facultad concupiscible, por ejemplo, la alegría, la tristeza, el amor, el odio, etcétera. En cambio las E. que se refieren al bien o al mal en cuanto éstos son difíciles de conseguir o evitar, pertenecen a la facultad irascible, por ejemplo, la audacia, el temor, la esperanza, la desesperación, etc. (*Ibid.*, q. 23, a. 1). Las E. que pertenecen a la parte concupiscible se refieren al *ordo executionis*, o sea al movimiento por el cual se obtiene un bien o se aleja un mal, en tanto que las que pertenecen a la parte irascible hacen de mediadoras

para la obtención de E. concupiscentes, o sea condicionan su realización (*Ibid.*, q. 25, a. 1). El significado de esta distinción es que en un mundo *sub ratione ardui*, o sea en el cual el bien es difícil de obtener y el mal difícil de evitar, la anticipación del bien o del mal y el esfuerzo para conseguirlo o evitarlo median para las otras E.

Estas anotaciones tienen la finalidad de garantizar el significado, la "seriedad" de las E. humanas, sacando a luz su función en la economía de la vida humana en el mundo. Y es significativo que tengan el mismo intento los análisis naturalistas de las E., formulados en los siglos XVI y XVII, los cuales tienen, como es obvio, impostaciones metafísicas y metodológicas completamente diferentes. Así Telesio reconoce claramente la función biológica del placer y del dolor, los dos polos de la experiencia emotiva. Al cuerpo y al espíritu vital aportan dolor las cosas que, dotadas de fuerzas prepotentes y contrarias, los sacan de su posición y los corrompen y, en cambio, llevan placer las cosas que dotadas de fuerzas similares y afines los favorecen, los vivifican y les restituyen, en caso de haberse alejado, a la propia disposición (*De rer. nat.*, VII, 3). De este modo, las E. nacen de la situación difícil en que el espíritu vital y el cuerpo se encuentran en el mundo. En efecto, el espíritu se encuentra situado en un lugar extraño y en medio de acontecimientos contrarios, de los cuales el cuerpo no llega a protegerlo a punto de evitar que se canse o que disminuya, y el cuerpo mismo, que lo reviste y protege, es continuamente modificado y corrompido no solamente por las fuerzas ambientales sino también por su mismo calor, ya que en breve tiempo perecería si no se reparara mediante el alimento. En esta situación el espíritu vital, para poder sobrevivir, necesita percibir y entender las fuerzas de todas las otras cosas y desear y perseguir las cosas que le dan la manera y la facultad de protegerse del calor excesivo, del intenso frío y de nutrirse y reponerse nuevamente y que, en general, lo conmuevan y lo lleven a su nueva operación. Es necesario también que al tener estas cosas a su disposición las goce y que quiera y sienta veneración por los que se las procuran, en tanto que, por el contrario, se entristezca cuando le faltan y tome odio e intente destruir a los que intentan privarle de ellas (*Ibid.*, IX, 3). De tal manera se generan las E. fundamentales, el amor y el odio, que por lo tanto tienen su origen en la situación en que el espíritu humano llega a encontrarse ante el mundo natural. Esta situación explica también las otras E. que ligan al hombre con sus semejantes. En efecto, el hombre es llevado a la convivencia, no sólo por la necesidad de satisfacer los deseos que no podría satisfacer por sí mismo, sino también por la tendencia a gozar de la compañía de sus semejantes; y por esta tendencia es llevado a las relaciones sociales y a desear la familiaridad y la benevolencia. Tales relaciones determinan, por lo tanto, otro grupo de E., como temor, dolor, placer, satisfacciones inherentes al comportamiento recíproco de los hombres. Por fin, un tercer grupo de E. nace del sentimiento de orgullo y de satisfacción que el espíritu prueba al sentirse íntegro y puro y al reconocer en los otros la integridad y la pureza que para sí mismo desea. Se determina así el sentimiento del honor y su contrario, que es el de desprecio y otros semejantes, todos los cuales se relacionan también con la situación natural del espíritu humano en el mundo (*Ibid.*, IX, 3).

A este análisis de Telesio se acerca mucho el de Hobbes, quien colocaba las E. entre las cuatro facultades humanas fundamentales, junto a la fuerza física, la experiencia y la razón (*De cive*, I, 1). Hobbes relaciona las E. con los "principios invisibles del movimiento del cuerpo humano" que preceden a las acciones visibles y que por lo común se denominan tendencias (*conatus*). Las tendencias se llaman deseos o apetitos, o bien aversiones respecto a los objetos que las producen y que como tales son los integrantes de todas las E. humanas. En efecto, lo que los hombres desean se dice también que lo aman, y por lo que sienten aversión se dice que lo odian; de tal manera deseo y amor, aversión y odio, son lo mismo excepto que las palabras "deseo" y "aversión" implican la ausencia

del objeto, en tanto las palabras "odio" y "amor", implican la presencia. Lo que, en cambio, no se desea ni se odia se dice que se desprecia y el desprecio, así, es una especie de inmovilidad del corazón, un retraerse a sufrir la acción de determinadas cosas. La tonalidad placentera o dolorosa de una E. garantiza su función vital. "Esta moción que se denomina apetito —dice Hobbes— y, en su manifestación *deleite* y *placer* es, a juicio mío, una corroboración de la noción vital y una ayuda que se le presta: en consecuencia, aquellas cosas que causan deleite se denominan, con toda propiedad, *jocundas* (*à juvando*) porque ayudan o fortalecen; y las contrarias *molestas, ofensivas* porque obstaculizan y perturban la moción vital" (*Leviath.*, I, 6). El placer o deleite es, por lo tanto, el sentimiento del bien, la molestia o desagrado, el sentimiento del mal y todo apetito, deseo o amor está acompañado por un placer mayor o menor, como todo odio o aversión está acompañado por un dolor mayor o menor. Entendidas así, las E. controlan la total conducta del hombre y la voluntad misma, según Hobbes, no es más que "el último apetito o aversión inmediatamente próxima a la acción o a la omisión correspondiente" (*Ibid.*, trad. esp., p. 48) y la deliberación que precede a la voluntad no es más que "la suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores". Aquí la función determinante de las E. sobre la conducta total del hombre encuentra un primer reconocimiento.

Aun cuando Descartes comparta el punto de vista estoico (según el cual la fuerza del alma consiste en vencer las E. y frenar los movimientos del cuerpo que la acompañan, en tanto su debilidad consiste en dejarse dominar por ellas, de manera que se ve solicitada en uno y otro punto y entra a un combate contra sí misma), la teoría de las E. que expone en las *Pasiones del alma* tiene los mismos puntos fundamentales que las doctrinas de Telesio y Hobbes. Según Descartes, las E. son afecciones, o sea modificaciones pasivas causadas en el alma por el movimiento de los espíritus vitales, es decir, de las fuerzas mecánicas que obran en el cuerpo (*Passions de l'âme*, I, 27). Esta acción de los espíritus sobre el cuerpo está regulada por la glándula pineal, en la cual, según Descartes, reside el alma y que, por lo tanto, es también la sede de las E. (*Ibid.*, 34). La función natural de las E. es la de incitar al alma a permitir y contribuir a las acciones que sirven para conservar el cuerpo o hacerlo más perfecto. Por esto la tristeza y la alegría son las dos E. fundamentales. Por la primera, el alma queda advertida de las cosas que dañan al cuerpo y así toma odio hacia lo que le causa tristeza y desea liberarse de ello. En cambio por la alegría el alma queda advertida de las cosas útiles al cuerpo y de tal manera toma amor por ellas y deseo de adquirirlas y conservarlas (*Ibid.*, 137). Todo esto supone obviamente la separación de alma y cuerpo, o sea la noción de alma como "sustancia" independiente, ya que reduce la E. a una preocupación que el alma nutre con referencia al cuerpo, o sea hacia su vida y conservación. La diferencia entre las E., según Descartes, no depende de la diferencia de objetos, sino de los modos diferentes en que los objetos mismos nos dañen o nos ayuden o en general tengan importancia para nosotros. El modo de acción habitual de las E. consiste en disponer al alma o desear las cosas que la naturaleza nos hace sentir útiles y persistir en este deseo, como también producir la excitación de los espíritus vitales que facilita los movimientos corpóreos que sirven para la obtención de tales cosas (*Ibid.*, 52). Descartes considera que existen solamente seis E. simples y primitivas, esto es, el asombro, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza y que todas las demás están compuestas de estas seis o son especies de ellas. Rechaza la distinción tomista entre pasiones que pertenecen a la parte concupiscible y pasiones que no pertenecen a tal parte (*Ibid.*, 68); y es extraño que no admita el temor ni la esperanza en el número de las E. fundamentales. En cambio, incluye entre ellas el asombro, o sea "la súbita sorpresa del alma que la lleva a considerar con atención los objetos que le parecen raros y extraordinarios" (*Ibid.*, 70). Ésta es la única E. que no va acompañada de movimientos corporales porque no tiene

por objeto el bien o el mal sino solamente el conocimiento de la cosa que nos asombra. Lo que no quiere decir que esté privada de fuerza, ya que el asombro de la novedad, que es inherente a esta E., refuerza enormemente todas las demás (*Ibid.*, 72).

Si para Descartes la E. concierne al alma solamente por su relación con el cuerpo, para Spinoza es, en cambio, un modo de ser total que comprende al alma y al cuerpo, ya que éstos, en efecto, son para Spinoza dos aspectos de una sola realidad. Spinoza hace derivar las E. del esfuerzo (*conatus*) de la mente para perseverar en el propio ser por un tiempo indefinido. Este esfuerzo se denomina *voluntad* cuando sólo se refiere a la mente y se denomina *deseo* (*appetitus*) cuando se refiere al mismo tiempo a la mente y al cuerpo (*Eth.*, III, 9 e, scol). De tal manera, el deseo es la E. fundamental. A él se unen las otras dos E. primarias, o sea la alegría y el dolor; la alegría es la E. por la cual la mente por sí sola o unida al cuerpo logra una mayor perfección y el dolor es la E. por la cual la mente desciende a una perfección menor (*Ibid.*, III, 11, scol.). El amor y el odio, pues, no son más que la alegría y el dolor acompañados por la idea de sus causas externas; de tal manera el que ama se esfuerza necesariamente en tener y conservar la cosa amada y el que odia en alejar y destruir la cosa odiada (*Ibid.*, III, 13, scol.). En estas caracterizaciones las E. se relacionan con el esfuerzo de la mente y del cuerpo hacia la perfección, ya que, en efecto, siendo para Spinoza dos manifestaciones de la Sustancia son eternas como ésta y, por lo tanto, no pueden ser verdaderamente amenazadas por nada y, de tal manera, las E. no pueden ser la advertencia de esta amenaza. De allí el escaso peso que el miedo y la esperanza tienen en el análisis de Spinoza. Estas dos E. son reducidas al amor y al odio (*Ibid.*, III, 18, scol. 2) y reconducidas a "causas accidentales" (*Ibid.*, III, 50). Todas las E., por lo tanto, en cuanto son afecciones o modificaciones pasivas (*passiones*), están destinadas a desaparecer como tales, ya que son ideas confusas destinadas a resultar ideas distintas, y una vez que resultan ideas distintas cesan de ser afecciones (*Ibid.*, V, 3) para resultar ideas *sub specie aeternitatis*, en el orden geométrico de la Sustancia divina. Son, entonces, determinaciones de la naturaleza divina y derivan de ella (*Ibid.*, V, 29, scol.).

Este punto de vista coincide sustancialmente con el de los estoicos, ya que se resuelve negando la función de las E. en la economía de la vida humana en el mundo. Y la misma negación está implícita en la doctrina de Leibniz que sólo ve en las E. signos de imperfección que impiden al alma ser un dios. "Se tiene razón —dice— en llamar, tal como lo hacían los antiguos, perturbaciones o pasiones aquello que consiste en *los pensamientos confusos que tienen algo de involuntario y de incógnito*; lo que, en el lenguaje común, se atribuye, no sin razón, a la lucha del cuerpo y del espíritu, porque nuestros pensamientos confusos representan el cuerpo o la carne y constituyen nuestra imperfección" (*Op.*, ed. Erdmann, I, p. 188). Esta noción de las E. como "pensamientos confusos", que llegan al alma a través de su relación con el cuerpo y que constituyen, por lo tanto, la *imperfección* del espíritu finito y creado, fue seguida por toda la escuela leibniziano-wolffiana. La noción implica obviamente que las E. no tienen un carácter propio y específico en relación con las representaciones cognoscitivas y, por ello, no tienen tampoco un significado, excepto el de representar la imperfección del alma humana.

Una línea de pensamiento que va desde Pascal, a través de los moralistas franceses e ingleses (La Rochefoucauld. Vauvenargues, Shaftesbury, Butler), hasta Rousseau y Kant ha llevado al reconocimiento de la categoría del "sentimiento" como principio autónomo de las E. y a la elaboración de la noción moderna de "pasión" como E. dominante, capaz de penetrar y de dominar toda la personalidad humana. Ya se ha visto que para Hobbes todas las formas de la acción voluntaria pasan a través de las E. y están determinadas por ellas, y así la voluntad misma no es más que una E. que logra tener la mejor parte. Esta tesis es compartida por la dirección a la que hemos hecho referencia. Por primera

vez Pascal ha puesto por delante "las razones del corazón que la razón no conoce" (*Pensées*, 277), ha insistido acerca del valor y la función del "sentimiento" como un principio por sí que también es fuente de conocimientos específicos (*véase* SENTIMIENTO) y ha considerado no eliminable el conflicto entre la razón y las E. o, en todo caso, imposible de solucionar mediante la eliminación de una de las dos partes en conflicto (*Ibid.*, 412-13). Vauvenargues ha subrayado la naturaleza de las E. de la siguiente manera: "Nosotros deducimos de la experiencia de nuestro ser una idea de grandeza, de placer, de poder, que quisiéramos aumentar siempre y sacamos, en la imperfección de nuestro ser, una idea de pequeñez, de sujeción, de miseria que intentamos reprimir: he aquí todas nuestras pasiones... De estos dos sentimientos unidos, o sea del de nuestras fuerzas y del de nuestras miserias, nacen las más grandes pasiones, ya que el sentimiento de nuestras miserias nos impele a salir de nosotros mismos y el sentimiento de nuestras reservas nos alienta a ello y nos transporta con la esperanza. Pero los que sienten sólo su miseria sin su fuerza no se apasionan nunca lo suficiente, porque no osan esperar nada, ni se apasionan los que sienten su fuerza sin su impotencia, ya que tienen muy poco que desear y de tal manera se presenta una esperanza de coraje, de debilidad, de tristeza y de presunción" (*De l'esprit humain*, 22). El supuesto de estas notas es que no sólo es imposible comprender a la naturaleza y al comportamiento del hombre prescindiendo de las E., sino también que las E. mismas tienen una función rectora sobre la conducta total del hombre y, por lo tanto, tienden a resultar "E. dominantes", según la expresión de Pascal (*Pensées*, 106). Shaftesbury es quizá quien más ha contribuido a difundir este punto de vista en el campo de la filosofía. "De ningún animal —dice— se puede decir con propiedad que *obre* sino a través de las afecciones o de las E. propias del animal. En efecto, en las convulsiones en las cuales una criatura se golpea o golpea a los otros, lo que obra es un simple mecanismo, una máquina, una pieza de relojería y no el animal. Todo lo que es hecho por el animal *como tal* es hecho solamente a través de alguna afección o E. tal como, por ejemplo, el temor, el amor, el odio que lo mueve. Y ya que es imposible que una afección más débil prevalezca sobre una más fuerte, de la misma manera es imposible que allí donde las afecciones o E. son más fuertes y forman, por su fuerza o su número, el partido más considerable, el animal no se incline hacia el mismo sentido. Según este *balance* de las E., debe, por lo tanto, ser gobernado y conducido a la acción" (*Characteristics*, 1749, Treatise IV, book II, part I, sect. 3). En otros términos, la presencia de las E. es, según Shaftesbury, lo que distingue al animal de un puro y simple mecanismo de tipo cartesiano. La clasificación que Shaftesbury da de las emociones (en el lugar citado) es característica de su moralismo optimista. En primer lugar, existen las afecciones *naturales* que conducen al *bien público*; en segundo lugar, las autoafecciones que conducen al *bien privado*, y en tercer lugar las que no tienden ni al bien público ni al bien privado, sino a sus contrarios y, por lo tanto, deben ser denominadas afecciones *innaturales*. El concepto sobre el cual insiste es el del *balance* o del equilibrio de las E., por lo cual habla de una "economía de las E." a los fines de la conservación de las criaturas y así, por ejemplo, una criatura que no posee fuertes medios de defensa está sujeta a un alto grado de temor, o sea de aquella E. que obra de manera que pueda salvarse por la fuga frente a los peligros.

Kant introdujo por primera vez y en forma explícita la categoría del sentimiento como autónoma y mediadora entre las tradicionalmente admitidas de la razón y de la voluntad. De tal manera, ha reconocido claramente el significado y la función biológica de las E., no obstante ser llevado por su teoría moral a simpatizar con la tesis de los estoicos que consideraban las E. como enfermedades del alma. "Las E. —ha dicho— es un predominio de las sensaciones, al punto que llega a suprimirse el dominio del alma (*animus sui compus*); por lo tanto es precipitada, o sea, crece rápidamente hasta hacer imposible la reflexión" (*Antr.*, § 74), en lo

que es diferente de la pasión es, en cambio, en que es lenta y reflexiva (*véase* PASIÓN). Para Kant el ideal de la apatía es "justo y noble", pero la naturaleza fue sabia al dar al hombre la disposición a la simpatía para guiarlo provisionalmente, o sea antes de que la razón haya alcanzado su propia fuerza, porque de esta manera también ha agregado un estímulo patológico (sensible) como subrogado temporal de la razón al impulso moral hacia el bien. También desde el punto de vista moral, por lo tanto, la E. tiene cierta función, aun cuando sea subordinada y provisional. Desde el punto de vista biológico, no hay duda alguna acerca de la importancia de la emoción. La alegría y la tristeza se ligan al placer y al dolor, respectivamente, y éstos tienen la función de impulsar al sujeto a permanecer en la condición en que está o a dejarla. La alegría excesiva (o sea no atenuada por la preocupación del dolor) y la tristeza oprimente (no mitigada por ninguna esperanza), o sea la angustia, son E. que amenazan la existencia. Pero la mayoría de las veces las E. ayudan y sostienen la existencia y algunas de ellas, como la risa y el llanto, favorecen mecánicamente la salud. La utilidad de las E. es dada por la función ejercitada en las relaciones de la vida a través de sus tonalidades fundamentales, el placer y el dolor. "El placer —dice Kant (*Antr.*, § 60)— es el sentido del aumento de la vida y el dolor el de su impedimento; la vida natural del animal es, según lo han anotado los médicos, un continuo juego de antagonismos entre placer y dolor." En este juego de antagonismos el dolor tiene primacía. En efecto, lo que inmediatamente, o sea por el camino del sentido, me lleva a dejar mi modo de ser, es para mí desagradable y me causa dolor; lo que, en cambio, me lleva a conservarlo (a permanecer en él) es para mí placentero y me gusta. Pero ya que el tiempo huye, yendo siempre desde el presente hacia el porvenir y nunca al contrario, estamos obligados a salir del estado presente sin saber en cuál otro entraremos y sabiendo solamente que será un estado diferente. Ahora bien, esta perspectiva es la causa del sentimiento placentero, lo que quiere decir que está precedido y condicionado por el sentimiento de dolor, ligado con la necesidad de salir del propio modo de ser. "El dolor —anota además Kant— es el aguijón de la actividad y es en ésta en la que sentimos siempre nuestra vida; sin dolor cesaría la vida." Es extraño que precisamente estas notas kantianas, que no tienen otra pretensión que la de caracterizar una situación de hecho, hayan sido amplificadas por Schopenhauer para ser tomadas como fundamento de su pesimismo romántico. Para Schopenhauer vivir significa querer, querer significa desear y el deseo implica la ausencia de lo que se desea, o sea deficiencia y dolor. Por ello la vida es dolor y la voluntad de vida es el principio del dolor. De la satisfacción del deseo o de la necesidad, surge un nuevo deseo o necesidad o el fastidio de la satisfacción prolongada. En esta oscilación continua, el placer sólo representa un momento de tránsito, negativo e inestable, ya que es el simple cese del dolor (*Die Welt*, I, § 57).

La distinción y especificación de los conceptos de "E.", "sentimiento", "pasión" se puede ver a través del hecho de que en la doctrina hegeliana la pasión recibe un trato privilegiado en tanto el sentimiento y, sobre todo, la E., se reducen al nivel de la "vana opinión" de los estoicos. Hegel habla de las E. a propósito de la forma del sentimiento, que es parte del espíritu subjetivo y justo de ese momento que es la "psicología", la cual "indica en forma de narración lo que el espíritu y el alma es, o sea lo que a ella sucede, lo que ella hace" (*Enc.*, 387). El sentimiento, dice Hegel, tiene la forma de "particularidad accidental"; el Espíritu encuentra en él su "forma íntima y peor, en la que ya no es libre, no es universalidad infinita, sino que su contenido le es más bien accidental, subjetivo, particular" (*Ibid.*, 447). Obviamente Hegel quiere referirse con estas expresiones a las E. entre las cuales el sentimiento constituye la forma o categoría universal y, por lo tanto, las E. son calificadas como "particularidades accidentales" y como "contenido accidental, subjetivo, particular", expresiones éstas que en el lenguaje de Hegel designan determinaciones provisionales o aparentes que encuentran

su realidad solamente en la sustancia racional. En cuanto a los "sentimientos prácticos", pueden ser considerados como tales sólo los egoístas, malvados, ya que sólo ellos pertenecen a la individualidad que se mantiene contra la universalidad; el contenido de tales sentimientos, por lo tanto, se determina sólo en antítesis al de los derechos y deberes (*Ibid.*, 471). Las expresiones que Hegel adopta a este respecto y que parecen referirse al contenido de la forma del sentimiento, o sea a la esfera de las E., son el equivalente exacto de la "vana opinión" de los estoicos y del "pensamiento confuso" de Spinoza y de Leibniz, esto es, indican estados o momentos que no tienen significación propia, sino sólo el significado negativo de no ser perfectamente reducibles al juicio o, en general, a las determinaciones racionales.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, las E. son objeto de investigación científica y se las considera en estrecha relación con los movimientos y los estados corporales que las acompañan. La primera tentativa importante a este respecto fue la de Charles Darwin en su escrito *La expresión de las E. en el hombre y en los animales* (1872), en el cual utilizó también investigaciones precedentes y tomó como punto de partida la distinción de Spencer entre sensaciones y emociones. Según Spencer (*Principles of Psychology*, 1855, § 66), todas las experiencias vividas (*feelings*) se dividen en dos clases: *sensaciones*, que son producidas por un estímulo periférico y *E.*, que son producidas por un estímulo central. Las sensaciones y las E. se distinguen antes que nada porque las primeras son relativamente simples y en cambio las segundas, extremadamente complejas. No obstante, entrambas son mecanismos de adaptación o de respuesta a conjuntos uniformes de circunstancias externas (*Ibid.*, § 216). Darwin se preocupó sobre todo de estudiar los movimientos o las modificaciones somáticas que constituyen la *expresión* de las emociones. Y considera poderlas explicar mediante tres principios. *1)* El principio de los hábitos útiles y asociados, que expresó así: "Cuando una sensación, un deseo, ha producido a lo largo de una serie de generaciones algunos movimientos voluntarios, útiles para dar satisfacción o alivio, se tendrá una tendencia a efectuar movimientos similares cuando esa sensación o deseo se presente, aun en el caso de hacerlo en forma débil e incluso aunque el movimiento expresivo no tuviera ya utilidad alguna. Movimientos de esta especie son en general hereditarios y poco difieren de las *acciones reflejas*" (*véase*). *2)* El principio de la antítesis, según el cual se tiene la tendencia a efectuar movimientos opuestos en el caso de E. opuestas y aun cuando tales movimientos no tengan utilidad alguna. *3)* El principio de la acción directa del sistema nervioso, según el cual cuando la sensibilidad es muy excitada, el exceso de fuerza nerviosa es trasmitido en direcciones definidas que dependen de la conexión de las células nerviosas y en parte del hábito, produciendo de tal manera efectos que nosotros reconocemos como expresiones emotivas. El primero de los dos principios apela a la acción del hábito y de la asociación, a la cual recurrió constantemente la psicología del siglo XIX. Pero la misma dirección de la investigación psicológica llevaba a considerar los hechos psíquicos en muy estrecha relación con los corpóreos y condujo bien pronto a ver en los estados somáticos algo más que la simple "expresión" de las emociones. En 1884 y 1885, James y Lange, independientemente uno del otro, proponían la denominada "teoría somática de las E." que, no obstante las críticas que de seguido suscitó, mantuvo primacía por muchos decenios y sirvió, y en parte sirve aún, como útil punto de referencia para ulteriores teorías. He aquí cómo expuso James esta teoría: "Mi teoría —dice— sostiene que los cambios corporales siguen inmediatamente a la percepción del hecho excitante y que el sentimiento que tenemos de estos cambios, mientras ellos se producen, es la emoción. El sentido común dice: perdemos nuestra fortuna, estamos afligidos y lloramos; encontramos un oso, tenemos miedo y huimos; un rival nos insulta, montamos en cólera y golpeamos. La hipótesis que defendemos es que este orden de sucesión es inexacto, que un estado mental no es inmediatamente inducido por otro estado,

que las manifestaciones corporales deben interponerse entre uno y otro y que la fórmula más racional consiste en decir: estamos afligidos porque lloramos, irritados porque golpeamos, asustados porque tememos, y no que lloramos, golpeamos y tememos porque estamos afligidos, irritados o asustados, según los casos. Sin los estados corporales que la siguen, la percepción tendría una forma puramente cognoscitiva, pálida, descolorida y privada de calor emotivo. Podremos entonces ver al oso y juzgar oportuno huir, recibir el insulto y decidir obrar, pero no probaremos realmente ni miedo ni cólera" (*The Theory of Emotions*, 1884; trad. franc., p. 61). La fuerza de esta teoría está en la observación de que si en el caso de alguna E. violenta se prescinde de todas las sensaciones de síntomas físicos, no queda residuo alguno, ninguna (sustancia mental) emotiva, sino simplemente un estado de percepción intelectual. "No puedo imaginar —decía James— qué es lo que quedaría de la E. de miedo, si no estuviera presente el sentido del latido acelerado del corazón, del respirar afanoso, del temblor de los labios, del doblarse de las piernas, de la piel de gallina y de los estremecimientos viscerales. ¿Alguno puede representarse un estado de irritación sin la ebullición del pecho, el sonrojo de la cara, la dilatación de las narices, el apretar de los dientes, el impulso a la acción violenta, esto es, un estado de irritación que dejara inmóviles y relajados todos los músculos, tranquila la respiración y plácido el rostro? En este caso de la E. no quedaría más que un juicio frío y desapasionado según el cual una determinada persona o ciertas personas merecen el castigo por sus vilezas." Se puede decir que durante dos o tres decenios sucesivos, los estudios experimentales acerca de las E. han estado inspirados por esta teoría. Pero justo en el dominio de los hechos experimentales ha encontrado las primeras objeciones decisivas. Sherrington demostró que la expresión visceral de las E. es posterior a la acción cerebral que interviene junto con el estado psíquico (1908) y Cannon (*Feelings and Emotions*, 1928) observó que las E. viscerales se producen en muchos estados orgánicos sin tener significado emocional alguno. La fiebre, la exposición al aire frío, producen a menudo aceleración del corazón, aumento de azúcar en la sangre, descarga de adrenalina, erección del vello. La asfixia obra de la misma manera en el momento de la excitación. La reducción de azúcar en la sangre por obra de la insulina provoca una reacción hipoglicémica, caracterizada por palidez, aceleración del corazón, aumento del azúcar en la orina y sudores intensos. Y, por lo tanto, es difícil comprender de qué manera las reacciones que no tienen en sí mismas valor emocional alguno, en la mayor parte de los casos en que se producen, adquirirían en otros casos el carácter de verdaderas y propias E. Pero el defecto principal de la teoría, precisamente como "teoría", es que no explica efectivamente la función de las E. No explica, pongamos por ejemplo, por qué ver un oso y comprobar que no está enjaulado ni encadenado, hace temblar y empalidecer.

En otros términos, no explica el carácter biológico de las E., su finalismo parcial o relativo sea como quiera, pero aún lo bastante evidente en determinado número de casos. Precisamente desde este punto de vista, Dewey y la escuela psicológica de Chicago (y especialmente Stanley Hall), vuelven a adoptar las ideas de Darwin, considerando las E. como el regreso modificado de determinados movimientos teleológicos y las vuelven a reducir a manifestaciones residuales de instintos ancestrales. Así, por ejemplo, los movimientos para aprehender, para morder, para rasguñar que se manifiestan en la cólera, serían restos de actos propios de los animales salvajes de los cuales descendemos. El movimiento de llevar la cabeza erguida sería todavía un recuerdo ancestral, ya que tal movimiento se encuentra efectivamente en los animales con cuernos y en los primeros vertebrados acuáticos o terrestres que se servían de la cabeza para alejar los obstáculos. Estas teorías indudablemente vuelven a integrar a las E. en su naturaleza biológica, pero conducen a no ver en ellas otra cosa que un *residuo que ahora no tiene la significación de un movimiento instintivo, aunque originariamente signifi-*

cativo. Tal residuo estaría constituido por lo que la herencia ha permitido sobrevivir de los movimientos instintivos que tenían un significado ofensivo o defensivo en los animales que los poseían pero que, más tarde, han dejado de tenerlos. La teoría total se funda de tal manera en la hipótesis de una trasmisión hereditaria de movimientos instintivos y sobre el postulado de que las E. derivan de tales movimientos, más que de la situación frente a la cual adquieren el significado de reacciones o respuestas.

La referencia a tal situación constituye, en cambio, el punto característico de las más importantes teorías contemporáneas. Para ellas la E. no se agota en la subjetividad como un simple "estado de alma" o conjunto de estados de alma, ya que incluye siempre una relación con circunstancias objetivas que le confieren su significado específico. Desde este punto de vista la E. es un comportamiento o el elemento de un comportamiento dirigido a afrontar la situación o a huir de ella, a resolver el problema que presenta o a eludirlo. Se puede considerar al psicoanálisis como un primer encauzamiento para una interpretación de las E. en este sentido; en efecto, ha puesto en evidencia el significado de los hechos psíquicos con referencia a las situaciones que los han determinado. Así, por ejemplo, Freud ve en la angustia, en primer lugar, una preparación para afrontar el peligro, que se manifiesta con la exaltación de la atención sensorial y de la tensión motriz. Este estado de espera o de preparación es biológicamente útil ya que sin él el sujeto se encontraría expuesto a graves consecuencias. De él derivan, por una parte, la acción motriz, la fuga y, en grado superior, la defensa activa; por otra parte, lo que es experimentado como estado de angustia. Si el desarrollo de la angustia está contenido dentro de límites restringidos, la angustia misma no es más que un apéndice, una simple señal de peligro y la totalidad del proceso de transformación del estado de preparación angustiosa en acción, se cumple rápida y racionalmente. Cuando, en cambio, el desarrollo del estado de angustia excede ciertos límites, resulta contrario a la finalidad biológica y da lugar a las formas patológicas. Freud considera también que la situación, de la que son señal la angustia y un estado afectivo en general, puede no ser un acontecimiento presente; puede tratarse de una impresión profunda o latente y que pertenezca a la prehistoria de la especie y no a la individual. De tal manera se puede decir que el estado afectivo presenta la misma estructura que una crisis de histeria, ya que, como ésta última, es el residuo de una reminiscencia inconsciente. La crisis de histeria puede compararse a un estado afectivo individual de nueva formación y el estado afectivo normal puede ser considerado como la expresión de una histeria genérica, que ha llegado a ser hereditaria (*Einführung in die Psychoanalyse,* 1917, cap. 24; trad. esp.: *Introducción al psicoanálisis,* en *Obras,* II, Madrid, 1948, pp. 263-64). En otros términos, la conducta emotiva se produce en el caso en que las E., en vez de transformarse rápidamente, como preparación para la acción, se desarrollan en acto afectivo *como E.,* obrando como inhibición, represión o censura del acto mismo. En tal sentido se explica su analogía con el histerismo que es, a menudo, la represión para no revivir un recuerdo desagradable. Como el sueño es a veces una fuga ante la decisión que hay que tomar, como la enfermedad de ciertas muchachas es a veces una fuga ante el matrimonio, así la cólera es frecuentemente la fuga ante una situación desagradable y el desvanecimiento debido al miedo es la fuga ante una perspectiva desagradable, la búsqueda de un refugio ilusorio.

En sentido análogo, Janet ha caracterizado la E. como la "reacción del descalabro". La E., para Janet, es el retroceso brutal hacia una forma de conducta inferior, menos apta para la situación e incapaz de afrontarla. Ya que el más bajo de los comportamientos psíquicos es la agitación convulsiva acompañada por modificaciones de las funciones respiratoria y circulatoria, la E., cuando es suficientemente profunda, origina precisamente convulsiones o simples modificaciones viscerales. Pero no se trata de un nuevo retroceso mecánico: un idiota no pro-

oaría E. alguna al encontrar al oso de que hablaba James, y muchos enfermos en el "estado de vacío'", cesan de tener las E. que habrían tenido en otra ocasión en las mismas circunstancias. Por lo tanto, se trata de una reacción activa, de una forma de *regulación de la acción* que tiene su punto de partida en la reacción del sujeto. Pero se trata también de una reacción interior y desordenada que denuncia la represión y la incapacidad de afrontar una situación y, por lo tanto, equivale a la conciencia del descalabro frente a tal situación. Así, por ejemplo, una jovencita a la cual su padre dice que está enfermo del brazo y que teme una parálisis, se pone a llorar, grita, se agita y cae en convulsiones, que se repiten con algunos días de intervalo. En el curso del tratamiento médico confiesa que la idea de cuidar al padre y llevar la vida de enfermera doméstica le había parecido insoportable. En este caso, la E. representa efectivamente una conducta de descalabro deducida de la incapacidad de afrontar la situación que se plantea (*De l'angoisse à l'extase,* 1928, pp. 450 *ss.*). Por otra parte, los estados afectivos de elación o triunfo y de alegría constituyen, según Janet, *reacciones de éxito,* aunque no justificadas. La alegría no siempre es correcta y no corresponde siempre a un aumento real de las facultades, a una creación real, como la han considerado en cambio los filósofos. Puede ser errónea y aparece simplemente cuando el hombre se comporta como si hubiera vencido y cuando este comportamiento de triunfo, verdadero o falso, libera fuerzas que son bien o mal utilizadas. Es más bien un *comportamiento de desgaste,* por el cual las fuerzas utilizadas en la acción, o por lo menos sus residuos, se expanden por el organismo y son empleadas para otras acciones requeridas por estímulos urgentes o que se desarrollaban ya dentro de límites restringidos (*Ibid.,* p. 408).

Desde este punto de vista, la E. aparece como nociva, al suprimir la acción eficaz y sustituirla con convulsiones absurdas. Pero tiene, según Janet, cierta utilidad o por lo menos cierta función, en cuanto su sujeto, en la imposibilidad de responder a la situación con una reacción de orden superior, se repliega en una acción inferior y primaria, mucho más vulgar, pero capaz de darle cierta protección inmediata. "Los comportamientos reflejos, las simples convulsiones desordenadas, sirven a muchas generaciones de seres para alejar los contactos nocivos y para llevar su alimento a la boca. ¿No es natural que en una determinada época los seres en vías de perfeccionamiento, pero aún incapaces de utilizar de manera constante los procedimientos perfeccionados, vuelvan instintivamente a estos actos primitivos?" (*Ibid.,* p. 471). Pero si la E. verdadera y propia, o sea el *choc* emotivo, es la vuelta a una forma vulgar y primitiva de reacción, el sentimiento es una forma de E. mejor organizada y menos violenta que acompaña al total desarrollo de la acción bajo la forma de esfuerzo, fatiga, tristeza, alegría. El sentimiento es parte esencial de la reacción bien organizada. La E. contiene confusamente elementos que pertenecen a los sentimientos, pero los contiene en desorden y, por lo tanto, no se identifica con ninguno de los comportamientos sentimentales. "Son los incidentes insignificantes, los pequeños desacuerdos, los que conducen a las grandes perturbaciones emocionales. Es probable que el serio peligro despierte el instinto vital, el amor de las personas queridas, el amor de la propiedad y que estas tendencias potentes lleguen en socorro del acto defectuoso produciendo la reacción del esfuerzo y la presencia de esta reacción elimine la de las E., que no es de la misma naturaleza" (*Les obsessions et la psychasténie,* I, pp. 5, 578). Sin embargo, entre las E. y los sentimientos, que son sus formas superiores, deben admitirse todos los grados intermedios y en el fondo se trata de una cuestión de palabras, ya que "adoptamos la palabra E. cada vez que se produce un cambio brusco de la conducta luego de una circunstancia imprevista, pero todos los sentimientos pueden nacer en estas condiciones" (*De l'angoisse,* p. 474).

La psicología de la forma ha precisado y perfeccionado aún más la teoría de las E. en este sentido, sobre todo por obra de Lewin y Dembo. La E. es interpretada cómo la "ruptura

de una forma" y la reconstitución de otra forma que valga como *subrogado* de la primera. La forma es una determinada situación que presenta un problema cuya solución puede encontrarse sólo en una dirección determinada. Cuando la búsqueda y el esfuerzo dirigidos a esta solución se interrumpen, el sujeto se refugia en actos subrogatorios o bien intenta evadirse del campo o encerrarse en sí mismo, estableciendo entre él y el campo hostil una barrera de protección. Actos subrogados, evasiones, replegamientos en sí mismo, tales son los comportamientos emotivos, que destruyen la estructura diferencial del problema inherente al campo situacional y, por lo tanto, producen debilitamiento de la distinción entre lo real y lo irreal, con la consecuencia de que los objetos del campo pierden su valor propio y adquieren un carácter uniformemente negativo. Así, por ejemplo, la cólera es un modo de evadir un problema que no se sabe resolver, con el recurso de una acción de naturaleza inferior ya que el que se deja llevar por la cólera se asemeja a un hombre que, al no poder deshacer los nudos de las cuerdas que lo ligan, se agita convulsivamente en sus ligaduras. A falta de una solución adecuada al problema que la situación presenta, la cólera intenta un subrogado, una evasión, que se traduce en movimientos incorrectos que enmascaran la falta de la respuesta adecuada (Guillaume, *Psych. de la forme*, pp. 138 *ss.*).

Las teorías que hasta ahora hemos examinado son teorías "psicológicas", en el sentido de que se presentan como observaciones científicas fundadas en una rica serie de observaciones de casos normales y patológicos (pues estos últimos sirven mejor que los primeros para ilustrar el fenómeno en cuestión). No obstante, las teorías filosóficas no se alejan mucho actualmente de las teorías psicológicas, ya que unas y otras llevan a considerar los fenómenos emotivos (como por lo demás los otros fenómenos mentales) no como la resultante de elementos atomísticamente considerados, sino en su totalidad, en la *forma* completa y concreta y, por lo tanto, en la situación global en que se originan. Teorías psicológicas y teorías filosóficas concuerdan por lo demás en considerar a las E. como formas de comportamiento específico que expresan un modo de ser fundamental inherente al hombre. Scheler —que entre los filósofos contemporáneos es el que más se interesa por la vida emotiva y que ha intentado fundar sobre un análisis apropiado de ella la totalidad de su filosofía— parte de la distinción entre *estados* emotivos y *funciones* emotivas, distinción que se puede expresar diciendo que los estados son *afecciones* (modificaciones de naturaleza pasiva) y las funciones son, en cambio, actividades, reacciones a los estados emotivos. Según Scheler, los estados emotivos no tienen por sí mismos un carácter intencional, esto es, no se refieren *inmediatamente* a objetos o situaciones. Tal referencia siempre es, para ellos, indirecta o sea mediata a través de una asociación perceptiva o representativa. Así, por ejemplo, si me pregunto: "¿Por qué estoy hoy de este humor? ¿Qué es lo que me ha causado esta tristeza o esta alegría?", la respuesta a estas preguntas no la da el estado emocional en que me encuentro (humor, tristeza, alegría, etc.), sino un acto diferente e independiente mediante el cual uno, basándose en la experiencia o el razonamiento, liga la E. misma con objetos o situaciones conocidos. En determinados casos, el estado emotivo puede resultar un *signo* del objeto o de la situación, como cuando algunos dolores anuncian el comienzo de una enfermedad. Pero la relación simbólica entre el estado emotivo y sus objetos tiene siempre como mediadores a la experiencia y al pensamiento. El estado emotivo, en otros términos, puede estar ligado con una situación de hecho o simbolizarla, pero no contiene en sí la referencia intencional a su propio objeto (*Der Formalismus in der Ethik*, pp. 262 *ss.*: trad. esp.: (*Nuevo ensayo de Fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, 1941). La diferencia entre estados emotivos y funciones emotivas no impide que puedan coexistir en el mismo acto o momento de conciencia. Un hombre puede ser feliz y padecer, sin embargo, un sufrimiento físico: podría suceder también, por ejemplo, que para el verdadero mártir de la fe este mismo dolor resulte un feliz padecimiento, pero pue-

de suceder también que, desesperados en lo profundo del alma, gocemos un placer sensible, e incluso lo gocemos en nuestra intimidad. Pero los estados y las funciones no se mezclan porque son dados y vividos de manera diferente. La diferencia es la que muchos psicólogos contemporáneos formulan entre *emociones* y *sentimientos*, entendiendo por estos últimos los comportamientos emotivos superiores, que acompañan a la acción en lugar de bloquearla y que, por lo tanto, se diferencian del *choc* emotivo (que da lugar a las neurosis). Para Scheler, se trata sobre todo de una diferencia de *profundidad* y desde este punto de vista pueden distinguirse cuatro grados de las E. que corresponden a la estructura de la existencia humana, y que son los siguientes: *1)* E. sensibles; *2)* E. corpóreas (estados) y sentimientos vitales (funciones); *3)* sentimientos psíquicos (sentimientos del yo); *4)* sentimientos espirituales (sentimientos de la personalidad). Todas estas E. tienen una relación fiel con el yo o la persona, pero la relación es diferente para cada una de las cuatro especies anotadas y resulta más intrínseca a medida que se asciende hacia los sentimientos superiores. Las E. sensibles y las vitales resultan estados o funciones del yo sólo en cuanto penetramos los datos corporales y aprehendemos el cuerpo como *nuestro*, o sea como perteneciente al yo psíquico. Los sentimientos psíquicos, en cambio, son ya originariamente una cualidad del yo. "Sentirse triste" o más todavía "estar triste" es algo más intrínseco al yo que el sentimiento vital de bienestar o de malestar. En fin, los sentimientos espirituales se identifican, sin más, con el yo en el sentido de que no pueden constituir estados diferentes. En la beatitud y en la desesperación, e incluso en la serenidad y en la paz del alma, todo estado particular del yo está como anulado, ya que estos sentimientos parecen brotar de la fuente misma del acto espiritual y penetrar en todo aquello que en estos actos es dado por el mundo interno y externo (*Ibid.*, páginas 355 *ss.*). Scheler considera el sentimiento entendido de esta manera como un acto intencional (*véase* INTENCIÓN) cuyo objeto específico es el valor y, por lo tanto, distingue cuatro especies de valores correspondientes a los cuatro grados del sentimiento (*véase* VALOR). En la doctrina de Scheler lo importante es que el valor constituye el objeto propio de las E. o, por lo menos, de las funciones emotivas, y es considerado como una realidad específica, irreductible a las realidades percibidas o conocidas y de naturaleza absoluta. Análoga doctrina es expuesta por Nicolai Hartmann, según el cual los valores son datos *a priori* en el sentimiento axiológico (*Wertgefühl*) que es el fenómeno auténtico de la moralidad (*Ethik* ["Ética"], 1926, 3ª ed., 1949, pp. 118 *ss.*) (*véase* SENTIMIENTO). Pero cualquiera que sea la apreciación de tales desarrollos metafísicos, el hecho de que la E. consista en la consideración de un valor, o sea en la *forma* específica que una situación presenta en relación a las necesidades, a los intereses y a los fines del hombre, es cosa que puede ser admitida prescindiendo de cualquier metafísica y que expresa bien los resultados de las investigaciones psicológicas al respecto.

La importancia del sentimiento como característica esencial de la existencia humana en el mundo, como parte de la sustancia misma del hombre es subrayada por Heidegger. Heidegger ve en las E. no ya simples fenómenos que acompañan a los actos de conocimiento y de voluntad, sino más bien modos de ser fundamentales de la existencia precisamente en cuanto es una existencia *en el mundo* o, como él, dice, un *ser ahí* (*Dasein*). Analiza a este respecto el fenómeno del temor, que considera constitutivo de la existencia inauténtica, o sea de la existencia en cuanto es "ser yecto" y abandonada a sus vicisitudes. Como tal el temor no es un fenómeno temporal parcial sino un modo de ser esencial y permanente. "Sólo un ente al que en su ser le va este mismo puede atemorizarse. El temer 'abre' este ente en su 'ser en peligro', en el 'estado de abandonado' a sí mismo" (*Sein und Zeit*, § 30; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). En relación con el temor, pero en el plano de la existencia auténtica, o sea de la existencia que no se abandona al mundo y a sus vicisitudes, sino que busca comprenderlo en su totalidad, es-

tá la otra situación afectiva fundamental, es decir, la *angustia*. En tanto se tiene temor frente a cualquier cosa que está dentro del mundo, que se acerca amenazadoramente y que puede ser eliminada, la angustia se puede experimentar sólo frente al mundo como tal. Por lo tanto, no es suscitada, como el temor, por un particular hecho o evento amenazador, sino por el simple encontrarse en el mundo, o sea por la situación originaria y fundamental de la existencia humana. Y porque es propio de esta situación el que el hombre tenga que enfrentarse con hechos o eventos particulares, que a cada instante pueden revelársele como amenazadores, el temor se puede considerar como "una angustia caída en el 'mundo', impropia y oculta como angustia para sí misma". La angustia es, por lo tanto, la situación emotiva fundamental, la que "abre primariamente el mundo en cuanto mundo". Como situación emotiva, la angustia no es sólo angustia 'ante qué'... sino también angustia 'por'... Y como el *ante* qué... así el *por*... hace referencia al 'ser en el mundo' mismo. En otros términos, la angustia no es tal en relación a un determinado modo de ser o a una determinada posibilidad humana. La amenaza que plantea es indeterminada, y no puede penetrar, amenazando, en esta o en aquella posibilidad concreta y efectiva. Es más bien la liberación de la posibilidad última y propia que comprende a todas, la de ser arrojado en el mundo. Por lo tanto, mientras la angustia singulariza al 'ser ahí' como *solus ipse*, este 'solipsismo' existenciario no es el de un ente o el de un objeto sin mundo, sino que más bien pone al 'ser ahí' ante su mundo y con ello ante sí mismo como 'ser en el mundo' (*Ibid.*, § 40). Heidegger puede afirmar, a partir de estos análisis, que "todo comprender es encontrarse... mas el encontrarse... es la angustia" y ver en la tonalidad emotiva de la angustia la comprensión última, decisiva, que la existencia humana puede tener de sí misma (*Ibid.*, § 53). Heidegger ha concentrado su atención en la angustia y la ha considerado como la única "E. propia" del hombre, porque es la única E. que hace comprender al hombre su misma existencia y, por lo tanto, su ser en el mundo. Pero no ha negado las otras emociones. Es lo suficientemente claro que las otras E. humanas, en su sistema, pertenecen al nivel de la existencia "impropia" o "anónima", o sea de la existencia dirigida no a comprenderse y a poseerse en esta comprensión, sino a vivir cotidianamente en la *cura*, o sea en la preocupación sugerida por las necesidades propias de los otros. A la utilización de las cosas y al "curarse" del mundo, que son los dos aspectos esenciales del ser en el mundo, se relacionan obviamente todas las E. y los afectos humanos que, por lo tanto, son arrojados de nuevo al plano impropio de la banalidad cotidiana. Pero aun cuando Heidegger no trate tales afectos o E. (ni siquiera el amor, de donde Sartre ha observado que el *Dasein*, el 'ser ahí', para él no tiene sexo), es necesario tener presente que la existencia impropia no es para Heidegger apariencia, ilusión o realidad disminuida o empobrecida, sino un necesario modo de ser de la existencia misma.

En la misma línea del análisis de Heidegger se sitúa el de Sartre, quien utiliza, sin embargo, en mayor medida los análisis y las teorías de la psicología contemporánea. Para Sartre la E. es "una cierta manera de aprehender al mundo"; es, por lo tanto y en primer lugar, "conciencia del mundo", aun cuando se trate de conciencia inmediata y no refleja. "El sujeto que busca la solución de un problema práctico está en el mundo, toma al mundo en todo instante, a través de todos sus actos. Si fracasa en todas sus tentativas, si se irrita, su misma irritación es un modo en el cual se le aparece el mundo. Y no es necesario que el sujeto, entre la acción que fracasa y la cólera, gire sobre sí mismo e intercale una conciencia refleja. Puede haber un continuo paso de la conciencia no refleja 'mundo-actuado' (acción) a la conciencia refleja 'mundo-odioso' (cólera). La segunda es una transformación de la primera" (*Esquisse d'une théorie des émotions*, 1947, p. 30). Pero el mundo, al cual se refiere la E., es un mundo *difícil*. La dificultad es una cualidad objetiva del mundo que se ofrece a la percepción y es ella la que determina la naturaleza de las E. Se-

gún Sartre, ésta es una transformación del mundo, y precisamente una transformación a través de la *magia*. "Cuando los caminos trazados resultan muy difíciles o cuando de hecho no vemos la vía, no podemos demorarnos más en un mundo tan urgente y difícil. Todas las vías están clausuradas y, sin embargo, es necesario obrar. Entonces intentamos cambiar al mundo, es decir, vivir como si las relaciones de las cosas con sus propiedades no estuvieran reguladas por procesos deterministas sino por la magia" (*Ibid.*, p. 33). Así, por ejemplo, el desmayo frente a un peligro inminente no es más que la negación del peligro, la voluntad de alejarlo. "La urgencia del peligro ha servido como motivo para una intención aniquilante que ha ordenado una conducta mágica. Y, en efecto, yo he aniquilado el peligro, en cuanto estaba en mi poder hacerlo. No se trata de un juego, sino de una creencia, de una cosa seria, como queda demostrado por las expresiones orgánicas de las E." En la E., la conciencia tiende a combatir los peligros o a modificar los objetos, sin distancia y sin utensilios, mediante modificaciones absolutas y masivas del mundo. Este aspecto del mundo es enteramente coherente, dice Sartre, se trata del mundo mágico. "Denominaremos E. a la caída brusca de la conciencia en lo mágico. O, si se prefiere, hay una E. cuando el mundo de los utensilios se desvanece bruscamente y el mundo mágico toma su puesto. Por lo tanto, no es necesario ver en la E. un desorden pasajero del espíritu, que vendría a perturbar *desde fuera* la vida psíquica. Al contrario, se trata del retorno de la conciencia a la actitud mágica, una de las grandes actitudes que le son esenciales, con la aparición del mundo correlativo, el mundo mágico. La E. no es un accidente, es un modo de existencia de la conciencia, una de las maneras por las que *comprende* (en el sentido heideggeriano de *verstehen*) su ser-en-el-mundo" (*Ibid.*, p. 49).

Es significativo el hecho, que resulta de las precedentes exposiciones, de que las teorías de las E. presentadas por los científicos y las presentadas por los filósofos no difieran radicalmente entre sí y que presenten muchos rasgos sustanciales en común. Es bien cierto que los filósofos se valen más tarde de estas teorías para obtener tramas o generalizaciones de naturaleza ontológico-metafísica, pero en cierto modo éste es su derecho. La concordancia de estas teorías adquiere un significado importante, porque demuestra que en el terreno del análisis interpretativo de los modos fundamentales de experiencia, es posible llegar a un acuerdo entre el científico y el filósofo, no menor que el acuerdo entre científico y científico. Como ulterior ejemplo de este acuerdo mencionaremos la teoría de las E. presentada por Kurt Goldstein, médico y fisiólogo especialista en lesiones cerebrales (cf. *Der Aufbau des Organismus* ["La estructura del organismo"], 1934; trad. franc.: *La structure de l'organisme*, París, 1951). Goldstein considera que la adaptación del organismo al ambiente ocurre por pequeñas "reacciones de catástrofe" que no pueden ser evitadas en la lucha del organismo con el mundo. Cuando estas catástrofes o choques pasan de una determinada medida, toman el significado de un comportamiento defectuoso del organismo, de un peligro para su capacidad de obrar, para su existencia. Se está entonces en presencia de graves reacciones de catástrofe que desde el punto de vista subjetivo revisten la forma emotiva de la angustia. La angustia se distingue del miedo por la falta de un objeto determinado: es sin objeto. En el miedo nos encontramos en presencia de un objeto, al cual nos oponemos y del cual podemos intentar desembarazarnos o del cual podemos huir; tenemos conciencia tanto de este objeto como de nosotros mismos y podemos examinar el modo como hemos de comportarnos frente al objeto, fijar la mirada sobre la causa del miedo, que en realidad se halla en el espacio y ante nosotros. En la angustia, en cambio, el enfermo "vive la imposibilidad de ponerse en relación con el mundo, sin saber por qué. Es el sentimiento de una sacudida que afecta tanto a la existencia del mundo como a la propia. No puede tomar conciencia de su yo más de lo que pueda tomarla del objeto, ya que la conciencia del yo no es más que el correlato de la conciencia del objeto... La angustia apa-

rece, por lo tanto, cuando la realización de una tarea correspondiente a la esencia del organismo ha resultado imposible. Éste es el peligro que amenaza en la angustia" (*Ibid.*; trad. franc., pp. 250-51). En otros términos, la angustia es el sentido de la ruptura entre el organismo y el mundo o, mejor, la pérdida de la posibilidad de la relación entre el organismo y el mundo. Y desde este punto de vista lo que conduce al miedo no es otra cosa que "el sentimiento que se siente de la posibilidad de una aparición de la angustia". De tal manera, se puede comprender el miedo partiendo de la angustia y no viceversa. El que tiene miedo comprende, por determinadas indicaciones, que un objeto es capaz de ponerlo en la situación de angustia. Ahora bien, la angustia no es solamente un estado normal. Muchos estados angustiosos de individuos normales no son reconocidos como tales sólo por ser relativamente insignificantes para la personalidad global y para su existencia; pero a veces basta un fracaso, insignificante en sí mismo, para que se produzca, en situación importante para el individuo, su transformación en angustia verdadera y propia, como es el caso, por ejemplo, de la angustia de los exámenes. La medida en que la angustia se soporta varía de uno a otro individuo: el enfermo de lesiones cerebrales la soporta menos, el niño más, el hombre activo aún más. "En este último se muestra el verdadero coraje, el *coraje* que es el camino de salida de la angustia. Es un *sí* dicho a la sacudida de la existencia, aceptado como una necesidad para que se pueda efectuar la realización del ser que le es propio. Ello implica la capacidad de subordinar una situación particular a un conjunto mayor, o sea una actitud orientada hacia posibilidades aún no realizadas. Además supone la libertad de decidir entre estas posibilidades. Precisamente por esto es una característica del hombre; se puede, por lo tanto, comprender que los heridos en el cerebro, cuyas lesiones son una pérdida de la categoría de lo posible, o sea una pérdida de libertad, se encuentren totalmente desarmados frente a una situación de angustia; están condenados a esta situación en la medida en que no están protegidos contra ella, a causa de un enorme empobrecimiento de su mundo, que reduce su ser humano a las formas más simples" (*Ibid.*, pp. 260-61). Así la caída del enfermo de angustia al nivel humano más bajo es la última defensa del organismo que vive la imposibilidad de su relación con el mundo. Por otra parte, el coraje no es la certeza de que se realicen las posibilidades, no es la garantía vivida de su destino al éxito, sino solamente el sentido de lo posible como tal, como posibilidad de acierto o desacierto, como búsqueda, esfuerzo, tentativa, trabajo, creación, dirigida a las vías de un posible éxito.

Una mirada en conjunto acerca de las teorías de las E. que se han dado a lo largo de la historia del pensamiento, nos hace ver en seguida que se pueden dividir en dos grandes categorías, según que consideremos a las E. mismas como dotadas de significado o como privadas de significado.

1) Las teorías que reconocen un significado a las E., considerándolas como manifestaciones, indicaciones o signos de situaciones objetivas en las cuales el hombre se encuentra, ya sea por sus relaciones con las cosas del mundo o ya sea por sus relaciones con los otros hombres. Desde este punto de vista, aparecen como los *valores* de las situaciones con referencia a las posibilidades de vida, de conservación, de desarrollo, de realización de los intereses o de los deberes, que ofrecen al hombre. El supuesto del reconocimiento del significado objetivo de las E. es, obviamente, el de que no todas las situaciones son igualmente favorables, que muchas de ellas presentan caracteres que pueden amenazar la existencia y las tareas del hombre o que, en otros términos, el mundo se presenta, la mayoría de las veces, *sub ratione ardui* (como dice Santo Tomás) o es un mundo difícil (como dice Sartre). Pero un mundo difícil, un mundo en el cual lo que favorece al hombre puede presentarse *sub ratione ardui*, no es una totalidad racional perfecta, no está caracterizado por la plena correspondencia de todos sus aspectos a un principio único y simple que garantice la vida y los intereses de la existencia

humana. Por lo tanto, el reconocimiento del significado de las E. se liga por sistema con la negación, implícita o explícita, de la naturaleza necesariamente racional del mundo en el que el hombre vive.

2) Por otro lado, la negación del significado de las E. se encuentra en todas las teorías que las consideran como "vanas opiniones" (típica al respecto, y entre todas, la teoría estoica). Este punto de vista implica que el mundo es una totalidad perfecta, que garantiza de modo absoluto la existencia del hombre y la realización de sus intereses legítimos, o sea de la parte racional y de los intereses racionales del hombre. En este caso, placer y afección, temor y esperanza, etc., están totalmente privados de sentido, ya que cada situación en la cual el hombre viene a encontrarse es exactamente lo que debe ser en las relaciones de la entidad racional "hombre" y, por lo tanto, no hay nada por lo cual las E. puedan valer como advertencia o signo. La teoría que considera a las E. como "pensamientos confusos" (Spinosa, Leibniz, Wolff, etc.) no se distingue sustancialmente de la de los estoicos y tiene las mismas conexiones sistemáticas. Un pensamiento confuso es un pensamiento que no es tal en verdad (que por lo demás sería claro y distinto) y, por lo tanto, está destinado a desaparecer como una opinión falaz o un error provisional frente a la verdad. El pensamiento confuso es el equivalente de la "opinión vana" de los estoicos, y el supuesto de la teoría pertinente es el mismo que el de los estoicos, o sea la racionalidad absoluta y perfecta del mundo que, al no contener amenaza alguna para el hombre, no justifica ni la advertencia de esta amenaza, ni la satisfacción o la alegría por superarla, ni el coraje u otras manifestaciones emotivas que conduzcan a esta superación. El mismo valor negativo tienen las teorías que reducen las E. a accidentalidades empíricas, a particularidades insignificantes (Hegel y los hegelianos), expresiones éstas de valor equivalente a la de "vanas opiniones" o a la de "pensamientos confusos" y que se nutren de la misma noción de un mundo privado de cualquier amenaza real para el hombre. El defecto de estas teorías no consiste ya en no justificar a las E., sino en no poder explicar las "vanas opiniones", los "pensamientos confusos" o las "accidentalidades insignificantes" a las que las E. quedan reducidas. Y, en efecto, no se comprende cómo en un mundo racionalmente perfecto puedan nacer en el hombre, que es su parte más racionalmente perfecta, errores, prejuicios o determinaciones capaces de perturbar o amenazar justo esta perfecta racionalidad y la imperturbabilidad necesaria que debería acompañarla.

No debe asombrarnos, por lo tanto, que en la investigación contemporánea, mucho más atenta a los datos y a los elementos de hecho de la condición humana, las teorías de las E. se encuentren acordes en reconocer un significado propio y objetivo a las E. mismas. Estas teorías, y en especial las presentadas por médicos y psicólogos, tienen, por lo demás en cuenta, y en amplia medida, los fenómenos psicológicos, lo que significa que se ha abandonado el prejuicio de que solamente los fenómenos denominados normales permiten entender la condición humana, y de que subsiste una separación precisa y radical entre fenómenos normales y fenómenos patológicos, de manera tal que estos últimos puedan quedar circunscritos en un dominio para sí, y declarados sin interés para la investigación científica y filosófica del hombre. Las teorías científicas y filosóficas contemporáneas parten de la convicción de que no es posible comprender la existencia del hombre, ya sea como organismo, como yo o persona, si se prescinde de la experiencia emotiva. Están de acuerdo en considerar, asimismo, esta experiencia como una reacción global y total del hombre a las situaciones en que viene a encontrarse, o sea como un comportamiento o una conducta. No obstante, parecen apuntar hacia una distinción que no todos formulan de manera explícita, y que conviene poner a la luz, o sea la distinción entre *conducta emotiva* y *emoción-control*. La conducta emotiva se origina cuando la E. es la total reacción del hombre frente a la situación, esto es, la denominada "reacción de fracaso", "reacción mági-

ca" o "reacción de desastre". La conducta emotiva es, por lo tanto, siempre patológica o semipatológica, por cuanto impide o disminuye la correcta respuesta del hombre a la situación, su adaptación a ella. Pero es evidente que la conducta emotiva así entendida no agota el dominio de las emociones. La E. forma parte integrante, también, de la conducta no emotiva, o sea de la que constituye una respuesta apta y normal a la situación, y que puede ser definida como "racional". Las E. de coraje, de esfuerzo, de fatiga, de esperanza, de temor, de satisfacción o insatisfacción, etc., condicionan y controlan las formas de conducta más eficaces, libres y creadoras. Y precisamente por esto Pierre Janet ha distinguido la *E.-choc*, que define la reacción de fracaso, de la E.-sentimiento, que controla la reacción adecuada. Y Goldstein ha visto en el coraje, como "sentimiento de lo posible", el camino de salida de la angustia, que es el sentimiento de la inadaptación del organismo a su deber vital, a su relación con el mundo. En este otro aspecto o función, la E. se puede considerar como una *modalidad de control* del comportamiento, o sea como un índice o condición de la eficacia del mismo comportamiento adecuado y normal. Por cierto, la distinción entre conducta emotiva y E.-control no equivale a una separación entre esferas directas, ya que siempre subsiste la posibilidad de que, en cada momento, una se transforme en la otra; pero sus funciones respectivas son diferentes y su distinción es la distinción misma que existe entre enfermedad y normalidad.

Emotivo (ingl. *emotive*; franc. *emotif*; alem. *affektif*; ital. *emotivo*). Por lo general lo mismo que *afectivo* (*véase*). "Significado E." ha sido llamada por Stevenson (*Ethics and Language*, 1945) la disposición de un signo lingüístico para producir, no una creencia, o sea en general un conocimiento, sino una *actitud* (*véase*), es decir, una disposición para elegir, desear, etc. De acuerdo con esto, se ha introducido el uso, especialmente en la filosofía angloamericana contemporánea, de denominar "proposiciones E." a las proposiciones que no describen un estado de hecho (*véase* DESCRIPCIÓN), sino que contienen una prescripción, una orden, etc., como, por ejemplo, las proposiciones morales. Pero este uso es asaz impropio y ha sido casi por completo abandonado en los últimos años.

Tanto en el lenguaje común como en el filosófico a menudo se da a la palabra E. un mero significado negativo, indicando así todo aquello de lo cual no se sabría o podría dar un motivo suficiente y que, por lo tanto, no aparece como bastante "razonable". En este sentido, se acaba por llamar E. a toda elección (o deliberación) que no obedece al criterio vigente en el campo en el cual se realiza la elección. Así, por ejemplo, decimos que tiene valor E. o sentimental un objeto que no es útil ni bello, pero que preferimos conservar, o que estamos "emotivamente apegados" a ciertas creencias que sobreentendemos que no rigen desde el punto de vista racional. Tampoco aquí el uso del término tiene ninguna relación con cualquier teoría positiva de la emoción.

Empatía (ingl. *empathy*; franc. *empathie*; alem. *Einfühlung*; ital. *empatia*). La unión o la fusión emotiva con otros seres u objetos (que se consideran animados). El término alemán, que es el originario, fue adoptado por Herder (*Vom Erkennenn und Empfinden* ["Del conocer y del sentir del alma humana"], *Werke* ["Obras"], ed. Suphan, VIII, p. 165) y por Novalis en los *Discepoli a Sais* (*Werke*, ed. Friedmann, II, p. 49). Fue usado también por Robert Vischer (*Das Optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Aesthetik* ["La sensación óptica de la forma. Contribución a la estética"], 1873; reimp. en *Drei Abhandlungen zum ästhetischen Formproblem* ["Tres contribuciones al problema estético de la forma"], 1927, pp. 1-44); pero fue difundido especialmente por Theodor Lipps, que lo utilizó para aclarar la naturaleza de la experiencia estética (*Aesthetik* ["Estética"], 2 vols., 1903; 2ª ed., 1914). Esta experiencia, así como también el conocimiento de los otros yo, se daría, según Lipps, a través de un acto de imitación y de proyección. La reproducción, debida al instinto de imitación, de las manifestaciones corporales de los de-

más, reproduciría en nosotros mismos las emociones que con ellas por lo general se acompañan, poniéndonos así en el estado emotivo de la persona a la cual tales manifestaciones pertenecen. Precisamente, tal proyección, en otro ser, de un estado emotivo, manifestado en nosotros por la reproducción imitativa de la expresión corpórea de los demás (por ejemplo, del cuadro somático del temor o del odio, etc.), sería el modo de intercomunicación entre las personas. De análoga manera, la experiencia estética consistiría en proyectar en el objeto estético emociones propiamente humanas, o sea en dar "a las cosas insensibles sentido y pasión", como decía Vico.

El concepto de E. ha sido actualmente abandonado, por hallarse en oposición a un número determinado de hechos y, en primer lugar, al hecho, puesto a la luz por Scheler, de que los fenómenos de comprensión o de simpatía, no tienen nada que ver con la E. o fusión emotiva (cf. Scheler, *Sympathie,* I, cap. 1; trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía,* Buenos Aires, 1942, Losada).

Para la función estética atribuida a la E., *véase* ESTÉTICA.

Empiria, *véase* EXPERIENCIA.

Empírico (gr. ἐμπειρικός; ingl. *empirical*; franc. *empirique*; alem. *empirisch*; ital. *empirico*). Este adjetivo tiene los siguientes significados principales, no todos reducibles al significado del sustantivo pertinente, *experiencia* (*véase*).

1) Designa en primer lugar la especie de saber que se adquiere por la práctica, o sea por la repetición y la memoria. E., en este sentido, corresponde al significado 1 de experiencia y se opone a *racional,* como la experiencia se opone al arte y a la ciencia.

2) De acuerdo con el segundo significado, E. es lo mismo que *intuitivo* o *sensible* y se denominan E. los elementos simples, a partir de los cuales se constituye el conocimiento intuitivo o sensible. Este significado corresponde al significado 2 *a)* de experiencia y su opuesto es *intelectual.* En este sentido Kant denomina E. al material de la experiencia, constituido por las sensaciones, en tanto que denomina *a priori* o *intelectuales* a las formas o condiciones de la experiencia misma.

3) Por su tercer significado, E. es el atributo del conocimiento válido, esto es, del conocimiento que puede ser puesto a prueba o ensayado y se opone a *metafísico,* en cuanto que es el atributo de una pretensión cognoscitiva infundada, o sea no comprobable. En este sentido, el adjetivo corresponde al significado 2 *b)* de la palabra "experiencia".

4) En un cuarto sentido, E. se opone a *experimental* para indicar la experiencia bruta o la observación no controlada frente al experimento, que es la observación controlada o provocada.

5) En un quinto sentido, E. significa *factual* y "enunciado E." es un enunciado que se refiere a estados de hecho. En este sentido, el adjetivo se opone a *analítico,* que califica los enunciados que expresan simples relaciones conceptuales o lingüísticas.

Empiriocriticismo (alem. *Empiriokritizismus*). Así denominó R. Avenarius a su "filosofía de la experiencia pura", que concibió como ciencia rigurosa, análoga a las ciencias positivas de la naturaleza y que, por lo tanto, excluyen toda metafísica. La tesis fundamental del E. es que la experiencia pura precede a la distinción entre lo físico y lo psíquico y, por lo tanto, no puede ser interpretada ni material ni idealmente. Los *elementos* de la experiencia pura son las sensaciones; tales sensaciones van acompañadas de los *caracteres,* que son calificaciones varias que las sensaciones reciben en sus diferentes relaciones: por ejemplo, placer y dolor, apariencia y realidad, cierto e incierto, conocido y desconocido, etc. Lo que denominamos "cosa" y "pensamiento" son sólo formas diferentes de posiciones de los mismos conjuntos de elementos, en el sentido de que sus diferencias sólo dependen de una diversidad de "caracteres" y tal diversidad depende, a su vez, de la relación biológica con el ambiente circundante (*Kritik der reinen Erfahrung* ["Crítica de la experiencia pura"], 1888-1890, 2 vols.). Alguna de estas tesis, y en especial la de que toda cosa o pensamiento está compuesto por un conjunto de sensaciones que no son ni entidades físicas ni entidades psíquicas, es acep-

tada y defendida por Mach (*Analyse der Empfindungen,* 1900; trad. esp.: *Análisis de las sensaciones,* Madrid, 1925).

Empirismo (ingl. *empiricism*; franc. *empirisme*; alem. *Empirismus*; ital. *empirismo*). La dirección filosófica que apela a la experiencia como criterio o norma de la verdad y que, por lo tanto, es la que adquiere la palabra "experiencia" en su segundo significado. En general, tal dirección está caracterizada por los siguientes rasgos: *1)* niega el absolutismo de la verdad o, por lo menos, de la verdad accesible al hombre; *2)* reconoce que toda verdad puede y debe ser puesta a prueba y, por lo tanto, eventualmente modificada, corregida o abandonada. El E., por lo tanto, no se opone a la razón o no la niega sino dentro de los límites en los que la razón misma pretende establecer verdades necesarias, o sea tales que valgan absolutamente de manera que sea inútil o contradictorio someterlas a control. Con estos rasgos el E. fue por vez primera caracterizado por Sexto Empírico, que a partir de ellos reconocía su parentesco con el escepticismo, y estos mismos rasgos han seguido siendo característicos fundamentales de toda doctrina que haya sido llamada más tarde empirista, en sus peculiares determinaciones. Dice Sexto Empírico que el médico empírico, o mejor dicho *metódico,* "no afirma nada temerariamente en torno de los hechos oscuros sino que, sin presumir si sean o no comprensibles, sigue los fenómenos y de éstos toma lo que parece beneficiar, conformándose a la manera de los escépticos". Es común a la medicina metódica y al escepticismo, agrega Sexto Empírico, la falta de dogmas y la indiferencia en el uso de las palabras, y es común también la regla de seguir las indicaciones de la naturaleza y las suministradas por las necesidades corporales (*Hip. Pirr.,* I, 236-41). A algunos siglos de distancia, Leibniz daba el mismo concepto de E., pero oponiendo con precisión el procedimiento racional al empírico: "Los hombres —escribía— obran como las bestias, en cuanto la concatenación de sus percepciones se efectúa sólo mediante la memoria, asemejándose así a los médicos empíricos que tienen sólo práctica y nada de teoría. En las tres cuartas partes de nuestras acciones somos sólo empíricos, por ejemplo, cuando esperamos que mañana sea de día, obramos empíricamente porque deducimos lo que ha ocurrido siempre. Sólo el astrónomo juzga el fenómeno con la razón. Pero el conocimiento de las verdades necesarias y eternas nos distingue de los simples animales y nos procura la razón y las ciencias, elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios" (*Monad.,* §§ 28-29). La razón, en este sentido, es infalible. Si como facultad humana puede engañarse, como "concatenación de las verdades y de las objeciones en buena forma, es imposible que la razón nos engañe" (*Théod.,* Disc., § 65). Precisamente a través de estas anotaciones de Leibniz, hemos recibido con toda probabilidad nuestro concepto del E., del racionalismo y, también, de su contraste. La tesis del *nacionalismo* (*véase*) es que la razón, no como facultad, sino como "concatenación de las verdades", es necesaria en el sentido de que no puede ser diferente de como es, y por lo tanto, no puede sufrir invalidación ni exige confirmación. La tesis del E. es que tal necesidad no subsiste y que, por lo tanto, toda y cualquier "concatenación de la verdad" debe poder ser puesta a prueba, examinada y, en algunos casos, modificada o abandonada.

A este rasgo fundamental del E. —a partir de él— se agregan otros, con los cuales de tanto en tanto ha estado históricamente asociado, y en especial los siguientes:

1) La negación de todo conocimiento o principio *innato,* o sea tal que haya de ser reconocido como necesariamente válido, es decir, independientemente de todo testimonio o examen. Este rasgo, establecido por Locke en el primer libro del *Ensayo,* ha sido una de las más llamativas características del E. en el siglo XVIII y a veces ha servido para definirlo, aunque sea sólo una consecuencia que de él se deriva.

2) La negación de lo "suprasensible", entendiéndose bajo este término toda realidad que no se pueda confirmar o examinar de un modo cualquiera. Aho-

ra bien, los mejores y más directos instrumentos de que el hombre dispone para dar testimonio de sí mismo y examinar la realidad por la cual está más directamente interesado son los órganos de los sentidos; de tal manera el E. se presenta la mayoría de las veces como apelación a la evidencia sensible y como método para decidir lo que debe ser considerado como real. Este carácter ha sido adoptado muchas veces para definir la naturaleza del E. y considerado, por lo tanto, como rasgo primario de esta dirección. En realidad, aunque sea importante, no es primario sino secundario y derivado por referencia al otro por el cual el E. es la exigencia de que toda verdad sea aceptada sólo en el caso de poderse atestiguar y examinar de modo oportuno.

3) La acentuación de la importancia de la realidad *actual* o inmediatamente presente a los órganos de comprobación y examen, o sea del *hecho,* acentuación que es una consecuencia de la apelación a la evidencia sensible. Es éste el carácter que Hegel reconocía como mérito del E.: el principio de que "lo verdadero debe estar en la realidad y obtenerse por la percepción" y que, por lo tanto, "lo que el hombre quiere admitir en su saber, debe verlo él mismo y él mismo debe saberlo presente" (*Enc.,* § 38). Desde este punto de vista, la actitud empirista consiste en subrayar la importancia de los *hechos,* de los *datos,* de las *condiciones* que posibilitan la comprobación de una verdad cualquiera, ya que la verdad no es tal si no es comprobada como tal y el único medio de comprobación, si se refiere a cosas reales, es confrontarla con los hechos en los cuales tales cosas se presentan, por así decirlo, en persona.

4) El reconocimiento del carácter *humano,* es decir, limitado, parcial o imperfecto de los instrumentos que el hombre posee para la comprobación y el examen de la verdad; y por otro lado, la aplicación y el uso de estos instrumentos en todos los campos de investigación accesibles al hombre, y solamente en éstos. Este rasgo constituye el carácter limitativo o *crítico* del E., el cual está tradicionalmente ligado con el reconocimiento de la limitación de las posibilidades humanas y, por lo tanto, con la limitación de la investigación a los confines señalados por tales posibilidades; y, al mismo tiempo, con la decisión de proseguir la investigación hasta donde tales posibilidades lo consientan. Bajo este aspecto, el E. es sustancialmente una instancia escéptica, transformada de duda general o permanente en la existencia de una verdad cualquiera, en duda organizada y metódica para ensayar en todo campo la importancia de la verdad que el hombre puede conseguir. El E. rechaza fuera de la filosofía y de toda investigación legítima, los problemas concernientes a cosas que no son accesibles a los instrumentos de que el hombre dispone. De aquí la polémica constante del E. moderno contra la "metafísica", que es justo el campo de estos problemas o que, por lo menos, es considerada como tal por las direcciones empiristas. Pero en el mismo dominio de las realidades accesibles al hombre, el E. encuentra a menudo límites que considera no puede pasar; por ejemplo, la "sustancia" de que habla Locke o la "cosa en sí" de que hablan los empiristas del siglo XVIII y el mismo Kant.

Estos rasgos son propios del E. moderno, que se inicia con Locke. No incluyen, según se ve, renuncia alguna al uso de instrumentos racionales o lógicos, en caso de ser adecuados a las posibilidades humanas. No incluyen tampoco la renuncia a cualquier tipo de generalizaciones, hipótesis o teorizaciones, de cualquier escala o grado, e implican sólo la exigencia de que toda generalización, hipótesis o teorización sea tal que pueda ser puesta a prueba y, por lo tanto, confirmada o impugnada. Lo que en el orden del tiempo es la última forma del E., o sea el E. lógico del *Círculo de Viena* (*véase*) y de algunas corrientes inglesas y americanas, se conforma a los rasgos arriba expuestos. En efecto, "la exigencia fundamental del E. lógico es que cualquier enunciado, para tener un sentido, debe ser, de alguna manera, comprobado, confirmado o puesto a prueba" (Carnap, "Testability and Meaning" [*Phil. of Science,* 1953, p. 73]) y este principio llega a restringir la investigación sólo en el dominio de

aquellos significados lingüísticos que satisfagan la tradicional exigencia empirista de la comprobación y del examen y a declarar "privados de sentido" todos los demás. En lo concerniente al pensamiento antiguo y medieval, no se puede decir que presente formas completas de E. Se pueden encontrar fácilmente aspectos o tendencias del E. mismo, pero no se conoce y acoge nunca la exigencia fundamental de que toda verdad sea comprobada o examinada por un método apto. Pero en cambio se encuentra frecuentemente la característica 2, o sea el sensualismo que, en efecto, fue compartido por cirenaicos, estoicos y epicúreos. Entre Platón y Aristóteles, el más cercano al E. es Platón, no obstante el interés que Aristóteles tuviera por el mundo natural y la extensión de sus investigaciones en este campo. En efecto, lo que Aristóteles considera como objeto propio de la investigación en todo campo es la *sustancia*, o sea la razón de ser de las cosas, de la que más tarde se deducen, por vía silogística, todas las propiedades de la cosa; y la sustancia, aunque sea lo que empíricamente se presenta siempre del mismo modo, no es comprobada y no puede ser examinada por la experiencia, sino que se obtiene, por deducción, de los principios evidentes, comunes a todas las ciencias y por los principios propios de cada ciencia (*véase* SUSTANCIA). El método dialéctico de Platón (*véase* DIALÉCTICA) parece, en cambio, consistir justo en la comprobación y en el examen de las determinaciones que se adscriben a una realidad dada y, de tal manera, tales determinaciones pueden ser abandonadas, corregidas o modificadas en el curso de sucesivas aplicaciones del método. Pero el E. de Platón puede ser reconocido sólo por los modernos, ya que Platón oponía su método precisamente a la "experiencia" y hacía valer los caracteres en contraste con ella, como aparece con claridad en el fragmento de las leyes (citado en el artículo EXPERIENCIA), en el cual opone el procedimiento racional del médico de los libres a la experiencia del médico de los esclavos (*Leyes*, IV, 720 c-d). En la Edad Media la tendencia empirista se manifiesta en la negación frecuente de la realidad del universal, que implica siempre apelación a la experiencia y, por lo tanto, el reconocimiento de la experiencia misma como proceso que permite comprobar y examinar la verdadera realidad de las cosas, como conocimiento *intuitivo*, por ejemplo. En este sentido, la doctrina de Occam es la mayor manifestación del E. medieval. En fin, la antítesis establecida por Francis Bacon entre la *anticipación* de la naturaleza que salta, sin comprobación ni exámenes, de los casos particulares a los axiomas muy generales, y la *interpretación* de ella consiste en el ascender "sin saltos y por grados" de las cosas particulares a los axiomas (*Nov. Org.*, I, 24). Es la misma acta de nacimiento del E. moderno y de su oposición polémica a toda forma de racionalismo dogmático.

Empirismo lógico (ingl. *logical empiricism*; franc. *empirisme logique*; alem. *logischer Empirismus*). Con este nombre o con el de positivismo lógico se indica la dirección instaurada por el *Círculo de Viena* (*véase*) luego seguida y desarrollada por otros pensadores, en especial en América y en Inglaterra. La característica fundamental de esta dirección es la reducción de la filosofía al análisis del lenguaje. Sin embargo, pueden distinguirse en ella dos corrientes fundamentales, según que el análisis del lenguaje se entienda como análisis del lenguaje *científico* o como análisis del lenguaje *común*. Estas dos corrientes tienen en común su elemento negativo y polémico: la negación de toda "metafísica", que comparten con todo el empirismo moderno y que justifican mediante la tesis de que todos los enunciados metafísicos están privados de sentido, al no poderse comprobar empíricamente. También tienen en común las dos tesis propuestas por L. Wittgenstein en su *Tratado lógico-filosófico* (1922), a saber: *1)* los enunciados factuales, es decir, que conciernen a cosas existentes, tienen significado sólo en caso de ser empíricamente comprobables; *2)* existen enunciados no comprobables, pero que son verdaderos por los mismos términos que los componen; tales enunciados son *tautologías*, es decir, no aseveran nada acerca de la realidad; y la matemática

y la lógica son precisamente conjuntos de tales tautologías.

A) La tendencia que reconoce como tarea de la filosofía los análisis en el lenguaje científico cuenta sobre todo con los nombres de Rudolf Carnap y Hans Reichenbach. Las obras de este último pertenecen a la metodología de la ciencia. Ha estudiado los *Fundamentos filosóficos de la mecánica cuántica* (1944) y la *Teoría de la probabilidad* (1949) como fundamento de la inducción, considerando a la probabilidad misma como fundada exclusivamente en la frecuencia estadística. A su vez Rudolf Carnap ha dirigido preferentemente su atención a la matemática y a la física (*La estructura lógica del mundo*, 1928; *La sintaxis lógica del lenguaje*, 1934; *Fundamentos de la lógica y de la matemática*, 1939; *Introducción a la semántica*, 1942; *Formalización de la lógica*, 1943; *Significado y necesidad*, 1947; *Fundamentos lógicos de la probabilidad*, 1950; *La continuidad de los métodos inductivos*, 1952). Tanto en la filosofía de Carnap como en la de Reichenbach confluye la dirección matemática de la lógica contemporánea y especialmente el formalismo de Hilbert, según el cual el trabajo de las matemáticas consiste en elaborar deducciones, según reglas determinadas, mediante otras proposiciones tomadas convencionalmente como fundamentales y denominadas *axiomas* (*véase*). Carnap ha ampliado este principio a toda la lógica, considerándola como un conjunto de estipulaciones convencionales acerca del uso de los signos y de tautologías que se fundan en estas estipulaciones (*Logische Aufbau der Welt* ["La estructura lógica del mundo"], § 107) y dan así lugar al *convencionalismo* (*véase*) típico de la filosofía contemporánea. Acerca de las contribuciones de esta dirección a nociones filosóficas y científicas fundamentales como las de concepto, causa, número, probabilidad, como en general a la metodología de las ciencias y a la lógica, ver los artículos respectivos, como también ENCICLOPEDIA.

B) La tendencia que reconoce como tarea de la filosofía el análisis del lenguaje común encuentra su punto de partida en la segunda obra de Wittgenstein, las *Investigaciones filosóficas*, que antes de ser publicada (1953) había circulado en Inglaterra en forma privada y había comenzado a inspirar el trabajo filosófico de un grupo de pensadores. La tesis de esta obra es que todo lenguaje es una especie de *juego* que sigue determinadas reglas y que todos los juegos lingüísticos tienen el mismo valor. Por lo tanto, la única regla para la interpretación de uno de estos juegos es, según Wittgenstein, el uso que de él se hace y ya que la filosofía no tiene otra tarea que el análisis del lenguaje, la aclaración de las expresiones lingüísticas en su uso corriente es la tarea propia de la filosofía. A esta dirección han aportado importantes contribuciones Alfred Ayer, que ya en 1936, en su libro *Lenguaje, verdad y lógica*, presentó al público inglés las tesis fundamentales del Círculo de Viena y Gilbert Ryle, quien, en su *Concepto del espíritu* (1949), ha analizado con este criterio la noción de espíritu, demostrando que para entender y aclarar la expresión del lenguaje común a la que recurre, no hay necesidad ni de postular la realidad sustancial del alma ni de admitir que la conciencia constituya un acceso privilegiado a tal realidad. La importancia de esta corriente consiste en el hecho de que intenta aclarar, por el análisis del lenguaje común, las situaciones más comunes y corrientes en las cuales el hombre, considerado sólo como "animal parlante", llega a encontrarse. Bajo este aspecto el E. lógico es auténticamente una forma de E. que identifica el mundo de la experiencia con el mundo de los significados propios del lenguaje común. Sin embargo, no siempre y no en todos sus discípulos, presenta este carácter la dirección en cuestión: a veces se esteriliza en discusiones bizantinas y fastidiosas acerca de la interpretación de expresiones lingüísticas sustraídas a su contexto y, por lo tanto, carentes del significado y del alcance que tienen en tal contexto y también de las auténticas posibilidades interpretativas que sólo son suministradas a través del contexto. A este propósito Bertrand Russell (que es considerado todavía como uno de los fundadores de la escuela) ha condenado claramente la tendencia verbalista de esta dirección, que hace inútil y tedio-

sa la investigación filosófica y ha subrayado la exigencia de que la filosofía mire no sólo el lenguaje, sino la realidad misma y que, por lo tanto, se funde en el saber positivo suministrado por la ciencia (cf. *Hibbert Journal*, julio de 1956).

Enajenación (ingl. *alienation*; franc. *aliénation*; alem. *Entfremdung*; ital. *alienazione*). Este término, que en el lenguaje corriente significa la pérdida de una facultad, de un afecto o de las facultades mentales, ha sido usado, a veces, por los filósofos con algún significado específico.

1) En la Edad Media fue usado a veces para indicar un grado de la ascensión mística hacia Dios. Así, Ricardo de San Víctor considera la E. como el tercer grado de la elevación de la mente hacia Dios (luego de la *elatio* y de la *sublevatio*); consiste en que la memoria abandone todas las cosas finitas y en la transfiguración de la mente en un estado que ya no tiene nada de humano (*De gratia contemplationis*, V, 2). En este sentido, la E. no es más que el *éxtasis* (*véase*).

2) Rousseau adoptó el término para indicar la cesión de los derechos naturales a la comunidad, efectuada mediante el contrato social. "Las cláusulas de este contrato se reducen a una sola: la E. total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad" (*Contrat social*, I, 6).

3) En Hegel el término indica el extrañamiento de sí misma de la conciencia, por el cual se considera como una cosa. Este extrañamiento constituye una fase del proceso que va de la conciencia a la autoconciencia. "La E. de la autoconciencia —dice Hegel— pone, ella misma, la cosidad, de lo que resulta que esta E. no sólo tiene un significado negativo, sino también positivo, y esto no sólo para nosotros o en sí, sino también para la autoconciencia misma." A ella se debe que lo negativo del objeto o el autosustraerse de este último tenga un significado positivo, o sea, la conciencia en sí misma; en efecto, en aquella E. ella se pone *así como objeto* o, en virtud de la inescindible unidad del ser-para-sí, *pone al objeto como sí misma*, en tanto que, por otra parte, queda por este acto contenido el otro momento donde ella ha extraído y retomado en sí misma esta E. y objetividad, y está, por lo tanto, en su ser otro como tal, cerca de sí. Éste es el movimiento de la conciencia, la cual en tal movimiento es la totalidad de los propios movimientos" (*Phänomen. des Geistes*, VIII, 1).

Este concepto puramente especulativo es adoptado por Marx en sus escritos juveniles para describir la situación del trabajador en el régimen capitalista. Según Marx, Hegel ha cometido el error de confundir la *objetivación*, que es el proceso por el cual el hombre se convierte en cosa, esto es, se expresa o se exterioriza en la naturaleza por medio del trabajo, con la E., que es el proceso por el cual el hombre resulta *extraño a sí mismo* hasta el punto de no reconocerse. En tanto la objetivación no es un mal o una condena por cuanto constituye la única ruta por la que el hombre puede realizar su unidad con la naturaleza, la E. es, en cambio, el daño o la condena mayor de la sociedad capitalista. La propiedad privada produce la E. del trabajador, ya sea porque escinde la relación del obrero con el producto de su trabajo (que pertenece al capitalista), ya sea porque el trabajo resulta externo al trabajador, no pertenece a su personalidad, "en consecuencia, no se realiza en su trabajo sino que se niega, experimenta una sensación de malestar... sólo se siente a sus anchas, pues, en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incómodo". En la sociedad capitalista el trabajo no es voluntario, sino constreñido, porque no es la satisfacción de un deseo, sino solamente un medio para satisfacer otros deseos. "El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo que implica sacrificio y mortificación" (*Manuscritos económico-filosóficos*, 1844, I, 22; trad. esp. en E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, 1962, F. C. E.). Este uso del término se ha hecho corriente en la cultura contemporánea, no sólo por lo que se refiere a la descripción del trabajo obrero en ciertas fases de la sociedad capitalista, sino también con referencia a la relación entre el hombre y las cosas en la edad de la téc-

nica: ya que parece que el predominio de la técnica "enajena al hombre" en el sentido de que tiende a convertirlo en una máquina. *Véase* TÉCNICA.

Encarnación (lat. *incarnatio*; ingl. *incarnation*; franc. *incarnation*; alem. *Menschwerdung*; ital. *incarnazione*). La unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en la persona de Cristo. Éste es uno de los dos dogmas fundamentales del cristianismo (el otro es el de la Trinidad). Tras las discusiones patrísticas que en el siglo V llevaron a algunas interpretaciones que la Iglesia condenó como heréticas, este dogma fue, en la escolástica, una de las piedras de toque de la capacidad de las filosofías para servir a la interpretación y defensa de las creencias religiosas. Desde este punto de vista, no hay duda de que el tomismo, que ha dado la más simple y elegante interpretación del dogma, presenta la mayor capacidad en este sentido. Santo Tomás toma el principio polémico de las dos herejías simétricas y opuestas del siglo V. La interpretación de Eutiques, que insiste acerca de la unidad de la persona de Cristo, reduce las dos naturalezas a una sola, la divina, y considera como simple apariencia la naturaleza humana revestida por Cristo. En cambio, la interpretación de Nestorio, que insiste acerca de la dualidad de naturaleza, admite también en Cristo dos personas coexistentes y juntas: la persona humana como instrumento o revestimiento de la persona divina. La distinción real entre la esencia y la existencia en las criaturas y su unidad en Dios suministraron a Santo Tomás la llave de la interpretación. La esencia o naturaleza divina es en Dios idéntica al ser, por lo tanto, Cristo, que tiene naturaleza divina, subsiste como Dios, o sea como persona divina, y es una sola persona, la divina. Por otro lado, la separabilidad entre la naturaleza humana y la existencia, hace que Cristo pueda asumir la naturaleza humana (que es alma racional y cuerpo) sin ser persona humana (*Contra Gent.*, IV, 49; *S. Th.*, III, q. II, a. 6). Esta interpretación tomista es la doctrina oficial de la Iglesia católica.

Enciclopedia (ingl. *encyclopedia*; franc. *encyclopèdie*; alem. *Encyklopädie*; ital. *enciclopedia*). Este término, que significa ciclo educativo, o sea educación completa en sus fases y, por lo tanto, en las disciplinas que lo fundamentan, es usado actualmente para designar el sistema de las ciencias, esto es, el conjunto total de las ciencias en sus relaciones inmutables de coordinación y subordinación (en su jerarquía), tal como pueden ser reconocidas o establecidas por la *metafísica* (*véase*) o por otra ciencia dominante. Como investigación racional autónoma, la filosofía ha sido la matriz de la cual han salido poco a poco, y para lograr su autonomía, las disciplinas particulares, y como metafísica o "ciencia primera" a menudo se ha reservado el derecho a juzgar estas disciplinas en cuanto a su importancia o a su alcance y prescribirles límites y condiciones. Por lo tanto, la tendencia a ser o valer como una E. ha sido uno de los aspectos fundamentales del pensamiento filosófico. El primer proyecto de una E. se puede ver en los cuatro grados del conocimiento establecidos por Platón en el libro VII de la *República*. A los dos grados de opinión (conjetura y creencia) pertenecen, en efecto, las artes y los trabajos que tienen que ver con las cosas sensibles o con sus imágenes y, por lo tanto, también la poesía y el arte imitativo. Al primero de los dos grados racionales, o sea al de la razón discursiva o *diánoia*, pertenecen la geometría, la aritmética, la música y la astronomía, esto es, las disciplinas que parten de hipótesis y se sirven de imágenes, aun cuando tengan por objeto puros conceptos. Al cuarto y último grado pertenece solamente la dialéctica, que es la ciencia propia del filósofo (*Rep.*, VI, 510). Aristóteles implantaba su E. en la distinción entre necesario y posible. Tienen lo *necesario* por objeto (es decir, que no puede ser diferente a lo que es) la ciencia teórica: la filosofía, la física y la matemática. Tienen por objeto lo posible, las ciencias *prácticas*, o sea la ética, la política y las disciplinas *poiéticas* (o creadoras), o sea las artes (*Ét. Nic.*, VI, 3-4). En tanto que los estoicos y los epicúreos estuvieron de acuerdo en reducir su E. a tres ciencias fundamen-

tales: la lógica, la física y la ética, la Edad Media permaneció sustancialmente fiel al esquema enciclopédico de Aristóteles, haciéndolo culminar en la *teología*, a la cual todas las demás ciencias quedaban subordinadas (Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 1, a. 5). Francis Bacon, en el siglo XVII, proyectó una E. fundada en la tripartición entre ciencias de *memoria*, ciencias de *fantasía* y ciencias de *razón* (*De Augm. Scient.*, II, 1). Esta distinción fue aceptada por D'Alembert y puesta como base de la *Enciclopedia*. Dice D'Alembert: "La memoria, la razón y la imaginación son las tres maneras diferentes por las cuales nuestra alma obra sobre los objetos de sus pensamientos... Estas tres facultades forman las tres divisiones generales de nuestro sistema y los tres objetos generales de los conocimientos humanos: la *historia*, que se relaciona con la memoria; la *filosofía*, que es el fruto de la razón; las *bellas artes*, que la imaginación hace nacer" (*Discours préliminaire de l'Encyclopèdie*, en *Œuvres*, ed. Condorcet, p. 112). No obstante, la E. francesa, cuyo espíritu ilustrado se inspiraba sobre todo en el empirismo, no insistió acerca del carácter total y definitivo del sistema de las ciencias, sino que entendió la E. antes que nada como tentativa de abrazar en síntesis rápida y completa los resultados del saber positivo. Y ésta fue precisamente la principal función de la *E.*, a la cual se debió la enorme difusión que los resultados de las ciencias y la crítica racionalista de la tradición obtuvieron en toda Europa en el siglo XVIII. Este mismo concepto de E. fue tomado en el siglo sucesivo como fundamento para la definición misma de la filosofía por obra del positivismo, el cual, no obstante, lo redujo con Comte a sistema, a partir de lo que consideraba su descubrimiento fundamental, o sea la ley de los tres estadios. Comte graduó las ciencias en el orden por el cual habían entrado históricamente en la fase positiva e hizo ver que este orden es también el que va desde una simplicidad y generalidad mayor hacia una simplicidad y generalidad decreciente. Comienza dividiendo la física en inorgánica y orgánica y observa que la primera estudia fenómenos mucho más simples ya que, en tanto que los fenómenos orgánicos dependen de los inorgánicos, estos últimos no dependen de los primeros. La física inorgánica, a su vez, será al principio física celeste (o astronomía) y más tarde física terrestre, o sea física propiamente dicha, y química. Existiría una división análoga en la física orgánica: habrá una física orgánica o fisiológica que se refiere al individuo y una física social (o sociología) que se refiere a la especie). La E. de las ciencias estaría, por lo tanto, constituida por cinco disciplinas fundamentales: *astronomía, física, química, biología* y *sociología*. De tal E. no forman parte ni la matemática ni la psicología: la *matemática* porque es la base de todas las ciencias y, por lo tanto, no puede tener un puesto aparte; la *psicología*, porque no es una ciencia en cuanto se funda en una pretendida "observación interior" que es imposible ya que presupondría al individuo dividido en dos partes, una observadora y otra observada (*Cours de Phil. Positive*, I, pp. 75 *ss.*). Esta E. de Comte ha sido ampliamente aceptada por la cultura moderna y contemporánea, incluso fuera del positivismo, porque tiene en cuenta la situación y los trabajos reales de las ciencias, aun en los casos en que Comte pretende imponer a tales ciencias restricciones o limitaciones insostenibles. A ella se opuso la E. de las ciencias de Hegel que es la mayor expresión del romanticismo idealista. Para Hegel existen solamente tres disciplinas fundamentales, que son: la *lógica*, la *filosofía de la naturaleza* y la *filosofía del espíritu*. Todas estas ciencias tienen por objeto la Idea, o sea la conciencia infinita de sí: la primera considera a la Idea en y para sí, o sea antes de su desarrollo en el mundo; la segunda considera a la Idea en su "ser otro", o sea en su exteriorizarse y enajenarse en el mundo de la naturaleza; por fin, la tercera considera a la Idea que "retorna a sí misma", o sea que toma conciencia de sí como principio creador de todo (*Enc.*, § 18). Pero en esta E. no tenían lugar las ciencias positivas, tal como se habían venido constituyendo en su autonomía. Tales ciencias, para Hegel, no tienen valor de verdad porque todas ellas están fun-

dadas en elementos que Hegel denomina "accidentales" y que, por lo tanto, no pertenecen a la sustancia racional del mundo y, por lo mismo, a la Idea (*Ibid.*, § 16). Hegel se sirve de ellas únicamente para adquirir un material que más tarde elabora por su cuenta dentro del esquema enciclopédico que se ha descrito, pero sin considerar para elaborarlo los métodos de investigación y de comprobación de los que se han servido las disciplinas particulares.

La E. positivista de Comte y la E. idealista de Hegel han constituido, en la segunda mitad del siglo XIX y en los primeros años del siglo XX, los dos modelos fundamentales a los cuales han hecho referencia los filósofos. Pero es necesario observar que en tanto que la E. de Comte intenta comprender en sí las ciencias y disciplinas efectivas, tal como se han venido constituyendo históricamente con la autonomía de sus métodos y la complejidad y riqueza de sus resultados, la E. de Hegel excluye y rebaja a simple fase preparatoria o provisional el conjunto de tales ciencias, sustituyéndolas por un conjunto de especulaciones metafísicas que sólo tienen sentido a partir de determinados supuestos. A este segundo tipo de E. pertenece también la enunciada por Croce a partir de la distinción de dos formas del espíritu, la teórica y la práctica y de la división de cada una de ellas en dos grados, conocimiento de lo individual y conocimiento de lo universal, volición de lo individual y volición de lo universal. Croce distingue la *estética*, que tiene por objeto el conocimiento individual, o sea el arte; la *lógica*, que tiene por objeto el conocimiento de lo universal, es decir, la filosofía; la *económica*, que tiene por objeto la volición de lo individual y que, por lo tanto, comprende el estudio de todo lo útil y, entre otros, del derecho, de la economía, etc., y la *ética*, que tiene por objeto la volición de lo universal (*Fil. della Prat.*, 1909, II, cap. 1). También en esta E. quedan excluidas y rebajadas las ciencias de la naturaleza a simples instrumentos prácticos que suministran, mediante "seudoconceptos", el medio de economizar energía para la acción (*Logica*, II, cap. 6). Tanto la E. de Hegel como la de Croce han sido meras iniciativas filosóficas unilaterales, de las que se han servido filósofos de determinadas tendencias. No han sido verdaderas y propias E. en el sentido de que no han ejercido acción alguna de coordinación efectiva entre las investigaciones de las ciencias particulares y de integración de sus resultados en un sistema de conocimiento. Algunos filósofos y científicos contemporáneos de dirección neopositivista y neoempirista tienden a constituir precisamente una E. en este sentido. Para ello han trabajado y trabajan en una *E. internacional de la ciencia unificada*, de la cual, a partir de 1938, se han publicado varios volúmenes, cada uno dedicado a los principios fundamentales de una disciplina científica determinada. Pero es necesario observar que en esta misma tentativa no existe suficiente acuerdo en cuanto a la manera misma de entender la unidad de la ciencia, que algunos (Neurath, por ejemplo) entienden como combinación de los resultados de las diferentes ciencias y como intento de axiomatizarlas en un sistema único; y por otros, como unificación en el campo de la lógica o en el campo de la semiótica (Morris) o desde el punto de vista del método mismo de la ciencia (Dewey) (cf. *Encyclopedia of Unified Science*, I, 1, 1938). En realidad parece hoy utopía querer volver a encontrar y exponer, de una vez por todas (como siempre lo ha hecho la metafísica) la unidad de las ciencias, dado que las ciencias mismas no soportan por largo tiempo una disciplina determinada y cada una se reserva a sí misma la más amplia libertad de investigación, de organización y de lenguaje. Por lo tanto, la exigencia enciclopédica de la filosofía se presenta actualmente como realizable más que en la forma tradicional de una "unificación" de las ciencias, en la forma más libre y menos comprometedora del reconocimiento general de la posibilidad de las relaciones múltiples entre las ciencias y de la investigación y de la determinación de tales relaciones en su campo. Y una de las tareas fundamentales de la filosofía consiste aún en tal reconocimiento, investigación y determinación. *Véase* METAFÍSICA; CIENCIAS, CLASIFICACIÓN DE LAS.

Energética (ingl. *energetism*; franc. *energétisme*; alem. *Energetik*; ital. *energetismo*). El monismo de la energía, o sea la reducción de toda sustancia a energía. La E. fue sostenida por Helmholtz, que la presentaba como un ideal de la ciencia (*véase* ENERGÍA), pero se difundió sobre todo en Inglaterra por obra de William Rankine (1820-72). Hacia fines del siglo pasado y comienzos del nuestro fue defendida por el fundador de la química física William Ostwald (1853-1932) cuyos escritos principales son: *La energía y sus transformaciones*, 1888; *La superación del materialismo científico*, 1895; *La energía*, 1908; *El imperativo energético*, 1912. Ostwald consideraba como especificación del concepto de energía el concepto mismo de vida y hacía corresponder, en el campo de las ciencias formales, el concepto de función al concepto de energía (*Grundriss der Naturphilosophie* ["Bosquejo de filosofía de la Naturaleza"], 1908). *Véase* CIENCIAS, CLASIFICACIÓN DE LAS.

Energía (ingl. *energy*; franc. *energie*; alem. *Energie*; ital. *energia*). *1)* Cualquier capacidad o fuerza apta para producir un efecto o cumplir un trabajo. En este sentido, E. es sinónimo de *actividad* (*véase*) y de *fuerza* (*véase*); se habla de E. "espiritual", tanto como de E. "material", de E. "nerviosa", de E. "física", etcétera.

2) Como concepto físico, se entiende por E. la capacidad de cumplir un trabajo y por trabajo se entiende el desplazamiento del punto de aplicación de una fuerza. Estos conceptos fueron claramente formulados sólo en la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, la distinción entre E. *potencial* (o de posición) y E. *cinética* (o de movimiento) se debe a Leibniz, que la expresaba en 1686 en una memoria intitulada *Demonstratio erroris memorabilis Cartesii* como la distinción entre *fuerza viva* y *fuerza muerta*. Leibniz consideraba a la fuerza viva igual al producto del "cuerpo" (o sea de la masa) por el cuadrado de la velocidad, fórmula que fue más tarde corregida en el sentido de considerar a la fuerza viva como igual al semiproducto de la masa por el cuadrado de la velocidad.

La segunda etapa conceptual importante en el desarrollo de la noción de E. adviene hacia mediados del siglo XIX, con el descubrimiento debido a Mayer (1842) y a Joule (1843) del principio de *conservación de la E.* (o primer principio de la termodinámica) que establece la equivalencia entre E. mecánica y calor. Esta equivalencia demostraba que el calor es una forma de E. y, en consecuencia, extendía el concepto de E. fuera del dominio mecánico. La generalización fue realizada por Helmholtz en su famosa memoria *Sobre la conservación de la fuerza* (1847). Helmholtz ha hecho prevalecer el uso del término *E.* que era usado antes en forma indistinta con el de fuerza; por lo demás ha considerado como E. toda entidad que pueda ser convertida en otra forma y ha caracterizado la E. por la indestructibilidad, carácter por el cual se comporta como cualquier otra sustancia, ya que no puede ser creada ni destruida. Desde este punto de vista los científicos comenzaron a hablar de numerosas formas de E.: E. magnética, eléctrica, química, acústica, etc., y la E. resultó la segunda sustancia de la física con iguales títulos que la primera, es decir, con la *materia*. No obstante, tanto en la ciencia como en la filosofía, se ha realizado el intento de reducir también a E. la materia y este intento dio origen a la *energética* (*véase supra*).

La tercera etapa conceptual importante de esta noción se presentó con la teoría de la relatividad y con la mecánica cuántica. Con la reducción de la *materia* (*véase*) a densidad de *campo* (*véase*) ha cesado el dualismo entre las dos sustancias tradicionales de la física clásica. Por un lado, por lo tanto, parece que la ciencia ha acogido el principio de la energética, ya que la materia ha dejado de ser una sustancia por sí presente. Pero, por otro lado, puede decirse que la energética misma ha quedado fuera de juego, porque el concepto fundamental no es ya el de E. sino el de *campo* (*véase*), y toda distinción *cualitativa* entre materia y E. o materia y campo no tiene razón de ser (cf. A. Einstein-L. Infeld, *The Evolution of Physics*, III; trad. esp.: *La física, aventura del pensamiento*, Buenos Aires, 1943, Losada).

Enigmas (ingl. *riddles*; franc. *énigmes*; alem. *Rätsel*; ital. *enigmi*). Se denominaron enigmas del mundo, en la literatura filosófica de los últimos decenios del siglo XIX, los problemas que por ser insolubles por parte de la ciencia, se creían destinados a quedar sin respuesta. En 1880 el fisiólogo alemán Émile Du-Bois Reymond, enumeraba *Siete E. del mundo*: *1)* el origen de la materia y de la fuerza; *2)* el origen del movimiento; *3)* el surgimiento de la vida; *4)* el orden finalista de la naturaleza; *5)* el surgimiento de la sensibilidad y de la conciencia; *6)* el origen del pensamiento racional y del lenguaje; *7)* la libertad de querer. Frente a estos E., Du-Bois Reymond consideraba que se debía pronunciar no sólo un *ignoramus*, sino también un *ignorabimus*. Algunos años más tarde el biólogo Ernst Haeckel en un escrito que tuvo enorme difusión, intitulado *Die Welträtsel* (1899); (trad. esp.: *Los E. del universo*) proclamó que tales E. habían sido resueltos por el materialismo evolucionista (*véase* MATERIALISMO). Aun cuando la palabra se adopte todavía con fines retóricos, resulta impropia para expresar la actitud del hombre moderno frente a los límites o a la imperfección de su conocimiento del mundo. E. significa precisamente "adivinanza" y la expresión E. del mundo parece indicar que el mundo, como una gigantesca adivinanza, tiene una sola solución que, en caso de ser hallada, eliminaría todo problema. Ésta es, ciertamente, una visión asaz pueril. En el mundo no hay E., ni en plural ni en singular, sino solamente *problemas* para los cuales existen soluciones más o menos adecuadas, nunca definitivas y siempre sujetas a revisión.

Enoemática (ingl. *ennoematic*). Término aplicado por Hamilton a la doctrina del concepto (*Lectures on Logic*, I, 1866, p. 130).

En sí (gr. αὐτό; lat. *in se*; ingl. *in itself*; franc. *en soi*; alem. *an sich*; ital. *in se*). Lo que se considera sin referencia a otra cosa, a saber: *1)* independientemente de las relaciones con otros objetos; *2)* independientemente de la relación con el sujeto considerado.

1) Platón y Aristóteles usan la expresión en el primer sentido. Platón habla de lo "bello mismo", de la "semejanza misma", etc. (expresiones que a menudo han sido traducidas a las lenguas modernas como "bello en sí", "semejanza en sí", etc.) para indicar lo bello, la semejanza, etc., fuera de sus relaciones con las cosas de que forman parte (*Fed.*, 65 d, 75 c; *Parm.*, 130 b, 150 c, etc.). Aristóteles adopta la expresión en el mismo sentido, para indicar una cualidad o una sustancia, por ejemplo, "animal", que se considera independientemente de las relaciones con sus especies (cf., por ejemplo, *Met.*, VII, 14, 1039 b 9). Este significado sirve también de base al valor que Hegel dio a la expresión, indicando con ella lo abstracto o inmediato, privado de desarrollo, de reflexión, de relación. "En sí" es, por lo tanto, el concepto en su inmediatez, tal como es considerado por la primera parte de la lógica, esto es, por la "doctrina del ser" (*Enc.*, § 83), en el sentido de que no es *por sí* (*véase*), o sea no resuelto en la conciencia. En tal sentido, Hegel dice: "Se dice que las cosas son en sí en cuanto se abstraen de todo ser para otro, lo que generalmente significa: en cuanto son pensadas sin determinación alguna o como si no tuvieran" (*Wissenschaft der Logik* ["La ciencia de la lógica"], I, I, sec. I, cap. II, B, a; trad. ital., p. 124).

Con referencia al primer significado, Hegel usó la expresión para indicar lo que es en potencia, o sea lo que se conoce como posibilidad, como capacidad. "Distinto de lo 'en sí' es, en este sentido, lo 'para sí' que es la realidad o la efectividad de un objeto por el cual el objeto mismo, en su devenir, se duplica, para poder retornar a sí" (cf. *Geschichte der Philosophie*, I, Intr., A, 2; trad. esp.: *Historia de la Filosofía*, México, 1955, F. C. E.).

2) En la edad moderna, comenzando por Descartes, la expresión tomó de preferencia el significado de "independientemente de la relación con el sujeto cognoscente", sobre todo en la expresión *cosa en sí* (*véase*).

De manera análoga, Sartre ha entendido por "ser en sí" al ser objetivo, en cuanto es exterior e independiente de la conciencia, mientras que denomina a la conciencia *ser para sí* (*L'être

et le néant, pp. 30, 115 *ss.*). En sentido más restringido, N. Hartmann ha entendido como ser en sí de los valores su "independencia de la opinión del sujeto" (*Ethik* ["Ética"], 2ª ed., 1935, p. 149). Significado, éste, bastante frecuente en el uso filosófico. Bolzano había hablado de una "proposición en sí", de la "representación en sí" y de la "verdad en sí", entendiendo por "en sí" en estas expresiones el puro significado lógico-objetivo de la proposición de la representación o de la verdad, independientemente de su ser pensadas o expresadas (*Wissenschaftslehre* ["Teoría de la ciencia"], 1837, §§ 19, 25, 48).

Ente (ingl. *being*; franc. *être*; alem. *Seiendes*; ital. *ente*). Aquello que es, en cualquiera de los significados existenciales de ser. A veces, pero raramente, la palabra es usada para designar sólo a Dios y así lo hace Gioberti en su fórmula ideal: "el E. crea lo existente" (*Introduzione allo studio della fil.*, II, p. 183), donde "E." está en vez de Dios, como ser necesario y "existente" para las cosas creadas. Por lo común, la palabra es usada en sentido más general. Dice Heidegger: "Pero E. llamamos a muchas cosas, y en distinto sentido. E. es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; E. es también aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo" (*Sein und Zeit*, § 2; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). En este sentido muy general, se usa actualmente la palabra *entidad* (*véase*).

Entelequia (gr. ἐντελέχεια; lat. *entelechia*; ingl. *entelechy*; franc. *entéléchie*; alem. *Entelechie*; ital. *entelechia*). Término empleado por Aristóteles para indicar el acto final o perfecto, o sea la cumplida realización de la potencia (*Met.*, IX, 8, 1050 a 23). En este sentido, Aristóteles definió al alma como "la E. de un cuerpo orgánico" (*De an.*, II, 1, 412 a 27). El término que Ermolao Barbaro traducía al latín como *perfectihabia* (Leibniz, *Théod.*, I, § 87) fue adoptado por Leibniz para indicar las sustancias simples o *mónadas* creadas, en cuanto tienen cierta perfección o autosuficiencia que las hace orígenes de sus acciones internas y, por así decirlo, *automi incorporei* (*Monad.*, § 18). En la filosofía contemporánea, el término ha sido adoptado de nuevo por el biólogo Hans Driesch que ha hecho girar en torno de él su teoría del *vitalismo* (*véase*). Para Hans Driesch la E. es el principio de la vida en los seres animados: un factor espiritual, irreductible a los agentes físico-químicos (*El alma como factor elemental de la naturaleza*, 1903; *Der Vitalismus als Geschichte und Lehre* ["El vitalismo"], 1906).

Entendimiento (gr. νοῦς; lat. *intellectus*; ingl. *understanding*; franc. *intelligence*; alem. *Verstand*; ital. *intelletto*). El término ha sido constantemente usado por los filósofos en un doble significado, a saber: *1)* En un significado *genérico*, como facultad de pensar en general y *2)* en un significado *específico*, como una particular actividad o técnica del pensar. En este segundo significado el término ha sido entendido a su vez de tres maneras diferentes, a saber: *a)* como E. *intuitivo*; *b)* como E. *operativo*; *c)* como E. *comprensivo* o inteligencia.

1) En general Platón y Aristóteles definieron al E. como facultad de pensar. Platón, en efecto, da el nombre de E. a la actividad que piensa (*Sof.*, 248 e-249 a) y que, por lo tanto, da límites, orden y medida a las cosas (*Fil.*, 30 c; *Tim.*, 48 a) y denomina pensamiento (νόησις) al conjunto de la ciencia y de la diánoia, o sea a las actividades superiores del alma en cuanto se oponen a la conjetura y a la creencia, tomadas juntas bajo el nombre de opinión (*Rep.*, VII, 534 a). A su vez Aristóteles declara entender por E. "aquello por lo cual el alma razona y comprende" (*De An.*, III, 4, 429 a 23). Este significado genérico del término había sido usado ya, por lo demás, por Parménides (*Fr.*, 16, Diels) y por Anaxágoras (*Fr.* 12, Diels). Y es obvio que todos los que, como Anaxágoras, Platón y Aristóteles, atribuyeron al E. la función de ordenador del universo lo entendieron, no como una actividad o técnica específica, sino en el significado más genérico de actividad pensante, esto es, capaz de elegir, coor-

dinar y subordinar. La misma oposición, tan frecuente en los antiguos y ya presente en su forma extrema en Parménides (*Fr.* 8, Diels) entre el E. y los sentidos, implica que al E. se atribuya el significado genérico de facultad de pensar. De análoga manera, la sustancialización que el E. sufre por obra del neoplatonismo es sustancialmente la de la facultad de pensar en general, en todas sus múltiples formas (cf., por ejemplo, Plotino, *Enn.*, III, 8, 9-10).

Este significado genérico se conservó en la tradición filosófica hasta el romanticismo. Santo Tomás lo expresaba oponiendo el E. a los sentidos. "El nombre de E. —decía— implica cierto conocimiento íntimo; *intelligere* es casi un leer dentro (*intus legere*). Esto es evidente para el que considera la diferencia entre el E. y los sentidos; el conocimiento sensible concierne a las cualidades sensibles externas, el conocimiento intelectivo penetra hasta la esencia de la cosa" (*S. Th.*, II, 2, q. 8, a 1). Por otra parte, el mismo significado genérico se tiene cuando el término se opone a voluntad, como sucede, por ejemplo, en Locke: "La potencia de pensar se llama *entendimiento* y la potencia de *volición* se llama *voluntad*, y a estas dos potencias o habilidades de la mente se las denomina *facultades*" (*Essay*, II, 6, 2). Leibniz a su vez entendía por E. "la percepción distinta unida a la facultad de reflexionar, que no existe en el alma de las bestias" (*Nouv. Ess.*, II, 21, 5). Esta noción fue más tarde tomada por Wolff (*Psychol. empirica*, § 275). La definición del E. como "facultades de pensar" es un lugar común del siglo XVIII y Kant no hace más que repetirlo. El E. es, para Kant, "la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible" (*Crít. R. Pura*, Lógica, Intr., I) o "el poder de conocer en general" (*Antr.*, I, § 6, 40).

Pero de improviso, con el romanticismo, el E. deja de tener el valor de facultad de conocer en general y se descubre su "inmovilidad". Este descubrimiento es realizado por Fichte. "El E. —dice— es E. sólo en cuanto algo se ha fijado en él y todo lo fijado se fija sólo en el E. El E. se puede definir como la imaginación fijada por la razón o como la razón provista de objetos de la imaginación. El E. es una facultad espiritual en reposo, inactiva, es el puro receptáculo de lo producido por la imaginación y que ha sido determinado o está todavía por determinarse por la razón" (*Wissenschaftslehre*, 1794, II, Deducción de la representación, III; trad. ital. p. 184). Pero fue Hegel quien hizo prevalecer en la filosofía la noción de un E. "inmóvil", "rígido", "abstracto": "Como E. —dice— el pensamiento se detiene en la determinación rígida y en la diferencia de ésta con otras: este producto abstracto y limitado vale para el E. como siendo por sí mismo y existente" (*Enc.*, § 80). El E. se caracteriza por la inmovilidad de sus determinaciones (*Wissenschaft der Logik*, Pref. a la 1ª ed.; trad. ital., p. 5); "determina y mantiene firmes las determinaciones". Esta inmovilización es una falsificación, como claramente se percibe por el modo mediante el cual el E. entiende la relación entre infinito y finito, dando lugar al "falso infinito". "La falsificación que el E. realiza con lo finito y lo infinito y que consiste en retener la relación de uno con el otro (como una diversidad cualitativa), en afirmarlos en sus determinaciones como separados y, justo, como separados de manera absoluta, se funda en el olvido de lo que es para el E. mismo el concepto de estos momentos" (*Ibid.*, I, I, sec. I, cap. 2, C, c.; trad. ital. p. 157). De tal modo el "fijar", "el inmovilizar", el "retener", el "determinar absolutamente" resultan las operaciones mediante las cuales se describe la actividad del E. al cual, como actividad auténtica del pensamiento, se le opone la razón, que quita la fijeza y la rigidez de las determinaciones intelectuales y las relativiza y las hace fluidas. Esta oposición resulta un lugar común en buena parte de la filosofía del siglo XIX; el E., por lo tanto, decae de su rango de facultad de pensar para adquirir el secundario o subordinado de facultad del pensar *abstracto*, o sea del *falso* pensar. La persistencia de este lugar común, carente de toda justificación seria, se puede ver en el hecho que, a principios del siglo XX, Bergson volvía a proponer, en la *Evolución creadora*, la crítica del E., considerado, según el esquema he-

geliano, como la facultad que tiene por objeto específico lo inmóvil, inerte, rígido y muerto y que, por lo tanto, es radicalmente incapaz de comprender el movimiento y la vida. De tal modo, la oposición hegeliana E.-razón se sustituía por la oposición E.-vida o E.-conciencia, que ha inspirado y aún inspira algunas manifestaciones de la filosofía contemporánea (*Evol. créatice,* 1907). Sin embargo, fuera de estas antítesis estereotipadas, la noción del E. como facultad de pensar en general ya no se encuentra en la filosofía contemporánea, en la cual ha sido más bien sustituida por la noción de pensamiento o *razón* (*véase*).

2) El reconocimiento del significado genérico de E. se ha conjugado, unas veces y otras, con el reconocimiento de un significado específico. Se pueden distinguir tres interpretaciones fundamentales de la función específica del E., a saber: *1)* el E. *intuitivo; 2)* el E. *operativo; 3)* el E. *comprensivo* o inteligencia.

a) La noción del E. intuitivo fue elaborada por Aristóteles, quien considera el E., además de ser, en general, la facultad "por la cual el alma razona y comprende", como una particular virtud dianoética, o sea un hábito racional específico. Como tal, es la facultad de intuir los principios de las demostraciones, principios que no pueden ser tomados ni por la ciencia, que es solamente un hábito demostrativo, ni por el arte y la sabiduría que conciernen a "las cosas que pueden ser de otra manera", o sea que están privadas de necesidad (*Ét. Nic.,* VI, 6, 1140 b 31 *ss.*). Además de tales "deficiones primeras", el E. tiene también la tarea de intuir los "términos últimos", esto es, los fines a los cuales debe subordinarse la acción (*Ibid.,* VI, 11, 1143 b). Y junto con la ciencia, el E. constituye la sabiduría "que es al mismo tiempo c i e n c i a y E. de las cosas más excelsas por naturaleza" (*Ibid.,* VI, 7, 1151 b 2) y que, por lo tanto, es la más alta realización del hombre.

Esta función de intuir los principios comunes del razonamiento, específica del E., fue admitida por Santo Tomás (*S. Th.,* I, q. 8, a 1) y por muchos otros escolásticos, junto a la genérica de "pensar". Kant, a su vez, distinguía explícitamente entre E. en sentido genérico y E. como facultad específica que se encuentra junto al juicio y la razón. "La palabra E. —decía— es entendida asimismo en sentido más particularizado, c u a n d o e s t á subordinado, como miembro de una división, al E. entendido en sentido más general, esto es, a la facultad superior de conocer constituida por E., *juicio y razón*" (*Antr.,* I, § 40). En este sentido específico, el E. es la facultad de juzgar, y el juicio que le compete es el juicio *determinante,* o sea el juicio cuyas leyes entran a constituir el objeto natural en general (y precisamente la forma de tal objeto). Estas leyes han sido "prescritas *a priori*" al E., esto es, dadas en su mismo funcionamiento (*Crít. R. Pura,* Analítica de los conceptos, secc. I; *Crítica del Juicio,* Intr. § IV). En este sentido específico, como facultad de juzgar, el E. no es inductivo en el sentido de estar en relación directa con el objeto; es pues, una relación mediata con el objeto porque en cuanto juicio acerca de una representación es, según la expresión de Kant, "la representación de una representación". Pero es inductivo en el mismo sentido en que es inductivo el E. específico de Aristóteles; está en relación inmediata con leyes o principios fundamentales que constituyen la organización de la ciencia y de la estructura de sus objetos. La diferencia entre el punto de vista aristotélico y el punto de vista kantiano se puede expresar de la manera siguiente. Desde el punto de vista aristotélico, el E. tiene la tarea de formular los primeros principios que se utilizan en la ciencia demostrativa y de percibir su evidencia. Desde el punto de vista kantiano, el E., al realizar su tarea, que es la de juzgar, pone en movimiento los principios que lo constituyen aun sin necesidad de formularlos explícitamente. Estas dos alternativas son las únicas que se han presentado históricamente en la interpretación del E. como facultad intuitiva específica.

b) La concepción operativa del E. ha sido presentada por Bergson, que la ha injertado en el concepto romántico del E. entendido como facultad de lo *inmóvil.* Desde este punto de vista, el E. es "la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular utensilios,

para hacer utensilios, y de variar indefinidamente la fabricación" (*Évol. Créatr.*, 1911, 8ª ed., p. 151). Es, por lo tanto, la solución de un problema que en otra línea evolutiva ha llevado al instinto, entendido, este último, como la facultad de utilizar instrumentos organizados. Debido a su función operativa, la inteligencia tiende a tomar no las cosas, sino las relaciones entre las cosas y, por lo tanto, su forma y no la materia de ellas, tiene por objeto principal lo sólido inorgánico, esto es, lo inmóvil y está caracterizada por una incomprensión natural del movimiento y de la vida (*Ibid.*, p. 179). Este análisis d. Bergson ha influido mucho en la filosofía contemporánea, la cual, en sus corrientes espiritualistas e idealistas ha utilizado a menudo sus conclusiones para afirmar que "el E. abstracto" es, a lo más, eficaz en el dominio de la ciencia, que también es conocimiento "abstracto", pero que poco o nada vale en el dominio del conocimiento efectivo, que sería el filosófico. Pero también fuera de estas intenciones peyorativas que implican al mismo tiempo al E. y a la ciencia, la función operativa del E., esto es, la función por la cual es la capacidad de afrontar con éxito las situaciones biológicas, sociales, etc., a las que el hombre se enfrenta, sirve para caracterizar al E. mismo, en el cual, por lo tanto, difícilmente se puede ver en la actualidad un órgano puramente teórico. El pragmatismo ha contribuido, por cierto, a la formación de este punto de vista, es ya un lugar común en la filosofía contemporánea.

c) El tercer significado específico de E. es aquel por el cual significa comprensión y para el cual la palabra es la más apropiada (como es más apropiada en francés la palabra *entendement* y en alemán *Verstand*). Esta acepción del término puede a su vez articularse en dos significados.

α) Un significado común y genérico, por el cual "entender" significa apresar el significado de un símbolo, la fuerza de un argumento, el valor de una acción, etc. En todos estos casos, la palabra expresa la posibilidad de realizar correctamente una operación determinada. Por ejemplo, el entender un signo consiste en la posibilidad de realizar correctamente, o sea a partir del uso establecido o de la regla oportuna, la referencia del signo a su referente. El entender un argumento consistirá en la posibilidad de realizar la relación entre sus partes, de modo tal que el argumento resulte válido, etc. El entender, en estos casos, tiene significados tan diferentes entre sí como son diferentes los objetos o las situaciones a los que se hace referencia. En general, todo lo que puede decirse desde este punto de vista es que el E. designa una determinada capacidad de insertarse en el contexto de tales situaciones y de orientarse en él.

β) Un significado más restringido y específico por el cual el E. significa la comprensión de un determinado tipo de objeto, por ejemplo, de un hombre o de una situación histórica. Para tal significado, *véase* COMPRENDER.

Entendimiento activo (gr. νοῦς ποιητικός; lat. *intellectus agens;* ingl. *active intellect;* franc. *intellect actif;* alem. *activer Verstand;* ital. *intelletto attivo*). Noción de origen aristotélico que ha dado lugar a un problema ampliamente debatido por los antiguos comentadores de Aristóteles, la escolástica árabe, la escolástica cristiana y el aristotelismo renacentista. El problema nace de la distinción aristotélica entre E. potencial y E. real. "Como en toda la naturaleza —dice Aristóteles— hay algo que sirve de materia a todo género y algo, en cambio, que es causalidad y actividad, también en el alma deben existir necesariamente estas dos cosas diferentes. En efecto, por un lado existe el E. que tiene en potencia el ser todos los objetos, por otro lado, hay el E. que los produce; este último se comporta como la luz, ya que ésta, en efecto, hace pasar a acto los colores que están solamente en potencia. Este E. está separado y es impasible y sin mezcla, por lo tanto, su sustancia es el acto mismo" (*De an.*, III, 5, 430 a 10). Aristóteles agrega que solamente este E. real y activo es "inmortal y eterno". De aquí el problema: tal E. ¿pertenece al alma humana o forma parte, por su incorruptibilidad, eternidad y realidad perfecta, de la misma divinidad? Tres han sido las soluciones principales a este problema y son:

1) La separación del E. activo del alma humana. Ésta es la solución defendida en la antigüedad por Alejandro de Afrodisia, comentarista de Aristóteles (siglo II) que identificó al E. activo con la causa primera, o sea con Dios y que considera propio del alma humana: *a)* al E. físico o material (*ilico*) que es el E. potencial, inherente al hombre que es capaz de aprender un arte, pero que aun no está en su posesión; *b)* el E. adquirido (ἐπικτητκός, *adeptus*) que es el perfeccionamiento o el cumplimiento del precedente, esto es, el conjunto de las habilidades propias en el hombre educado y es semejante al artista que ha logrado poseer su arte (*De an.*, I, ed. Bruns., pp. 138-39). Esta solución, al negar al alma humana el único E. inmortal y eterno, que es el activo, niega por un lado la inmortalidad del alma misma, por otro acentúa la dependencia de la actividad intelectual humana respecto a los sentidos; se halla frecuentemente en la historia de la filosofía. En efecto reaparece en el neoplatonismo árabe con Alkindi (siglo IX), Alfarabi (siglo IX) y Avicena (siglo XI); este último no consideraba, sin embargo, que esta solución fuera contraria a la inmortalidad del alma, ya que admitía que la dependencia del alma respecto al E. activo y, por lo tanto, a Dios, se conservaba también tras la separación entre alma y cuerpo y bastaba para dar al alma la inmortalidad (*De an.*, 10). Admitían igualmente esta doctrina Avempace (siglo XII) y Moses Ben Maimón (Maimónides, siglo XII) el más famoso de los filósofos judíos de la Edad Media (*Guía de los descarriados* [*Dalalat al-hairin*], I). La admitía también Roger Bacon (*Opus Maius*, ed. Bridges, p. 143). En el Renacimiento, la misma solución fue defendida por Pedro Pomponazzi, que insistió acerca de las condiciones sensibles del funcionamiento del E. humano y consideró imposible la demostración de la inmortalidad (*De Immortalitate animae,* 9).

2) La separación entre E. activo y E. pasivo del alma humana. Ésta fue la solución propuesta por Averroes. El E. material o ilico, que los sostenedores de la precedente solución atribuían al hombre, fue también considerado por Averroes como separado del alma humana. En el alma humana, el E. material no es más que una simple *disposición* comunicada por el E. activo y más precisamente una disposición para abstraer de las imágenes sensibles los conceptos y las verdades universales. Al hombre no le queda, por lo tanto, más que el E. adquirido, que Averroes denomina también especulativo y que consiste en el conocimiento de las verdades universales (*De an.*, fol. 165 a). Esta doctrina resultó típica del averroísmo medieval y fue defendida por Siger de Brabante (siglo XIII) en el escrito *De anima intellectiva* (editado en Mandonnet, *Siger de Brabante et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, II, Lovaina, 1908). Esta solución tuvo numerosos discípulos en el aristotelismo del Renacimiento (cf. Bruno Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano,* 1945).

3) La unidad del E. activo y pasivo con el alma humana. Esta tesis fue sostenida en el siglo IV por el comentarista de Aristóteles, Temistio (*De an.*, 103, 6; trad. ital., p. 233) en polémica con Alejandro y más tarde (siglo VI) por otro comentarista, Simplicio, también neoplatónico. Fue reasumida en el siglo XIII, durante la polémica contra el averroísmo que se desenvuelve en la escolástica latina de dicha época. San Alberto Magno y Santo Tomás polemizan contra la separación, averroísta y alejandrina, entre E. y alma humana. Si bien admiten que por encima del alma humana está el E. separado de Dios, consideran no obstante, que el hombre participa de este E. y que el E. activo forma parte de su alma como una luz que el E. divino enciende en ella (San Alberto, *De intellectu et intelligibili*, II, 1-2; Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 79, a. 4). Es probable que el *De unitate intellectus contra Averroistas* de Santo Tomás haya sido dirigido contra un escrito de Siger y, a su vez, el escrito *De anima intellectiva* de este último constituya una respuesta a Santo Tomás. La principal objeción de Santo Tomás es que si el E. fuera una sustancia separada, no sería el hombre mismo el que comprendiera, sino tal sustancia, a lo que Siger responde que el E. obra en el hombre como *operans in operando* o sea como principio rector de su actividad y no como un mo-

tor. En el Renacimiento, Marsilio Ficino fue el defensor más vehemente de la unidad del E. con el alma humana (*Theologia platonica*, XV, 14).

El problema del E. activo es específico del aristotelismo y no tiene sentido fuera de su ámbito. Por lo tanto, dejó de ser debatido cuando el aristotelismo dejó de suministrar el cuadro general de la filosofía. Ya a fines del siglo XIII y a principios del XIV existen filósofos que niegan explícitamente el E. activo y evitan, por lo tanto, proponerse el problema correspondiente. Durando de Saint Pourçain dice que, del mismo modo que no se plantea un "sentido activo" es igualmente inútil plantearse un E. activo (*In Sent.*, I, d. 3, q. 5, 26) y Occam afirma que la función de abstraer, para la cual se invoca el E. activo, se desarrolla *naturaliter*, o sea como un efecto de las nociones sensibles y no requiere el E. activo, cuya noción subsiste, por lo tánto, apoyada sólo en la autoridad de santos y filósofos (*In Sent.*, II, q. 25). Este punto de vista ha prevalecido sin duda, desde sus principios, en la filosofía moderna, que abandona por completo la noción en examen.

Entidad (lat. *entitas;* ingl. *entity;* franc. *entité;* alem. *Entität;* ital. *entità*). Un objeto existente, en el primer sentido otorgado a la palabra existencia, o sea, provisto de un modo de ser específicamente definible. El término fue introducido por Duns Scoto, que se sirvió de él para distinguir entre el modo de ser del individuo, que denomina *entitas positiva* (lo mismo que *haeccitas*) y el modo de ser de la naturaleza o de la especie, que denomina *entitas quidditativa* (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 6). E. positiva sería Sócrates, por ejemplo. E. *quidditativa* la especie uno. Esta terminología perduró en la escuela escotista y por lo común fue adoptada en las disputas acerca de la individuación, en el siglo XIV. A tales disputas hacía referencia Leibniz en uno de sus primeros escritos, intitulado *De principio individui* (1663) en el cual usa el término en el mismo sentido.

La lógica contemporánea adopta el término para indicar todo sujeto del cual se pueda definir el *status* existencial; o como también se dice, todo objeto respecto al cual el uso lingüístico comporte un "compromiso ontológico". Carnap ha defendido el uso del término, insistiendo al mismo tiempo en el hecho de que las E. de que se habla en lógica no son reducibles a datos sensibles y, por lo tanto, no son entidades reales (*Meaning and Necessity*, A, 4).

Entimema (ingl. *enthymeme;* franc. *enthymème;* alem. *Enthymem;* ital. *entimema*). En Aristóteles, el ἐνθύμημα es un silogismo retórico que consta de premisas probables y es usado con la finalidad de persuación y no con la de instrucción. O también, es un silogismo que procede de signos aparentes para llegar a probables realidades que están detrás de los signos. En sus ejemplos de "signos" Aristóteles omite a menudo una premisa del silogismo, premisa obvia, y por lo tanto, sobreentendida, pero que puede siempre hallarse inserta y cuya omisión no significa cosa esencial alguna. Pero, fue por este hecho por lo que a partir de los tratados medievales, en toda la lógica clásica superior "E." se usó para designar un silogismo deductivo en el cual una premisa no es afirmada explícitamente. G. P.

Entropía (ingl. *entropy;* franc. *entropie;* alem. *Entropie;* ital. *entropia*). La noción de E. está ligada al segundo principio de la termodinámica, al cual dio su primera formulación Sadi Carnot, en 1824, y Clausius, en 1850, su forma matemática rigurosa. Tal principio afirma que el calor pasa solamente del cuerpo más caliente al cuerpo más frío y establece para toda transformación de energía en un sistema cerrado una degradación de la energía misma o sea una pérdida de la energía total disponible en el sistema. Se denomina degradación al paso de una forma de energía a otra que no puede ser acompañada por la transformación inversa completa. Así, el paso de la energía mecánica al calor es siempre posible en el sentido de que la energía mecánica puede ser transformada enteramente en calor, pero la transformación inversa nunca es completa porque solamente una parte del calor puede ser transformada en energía mecánica. El calor, por lo tanto, se considera una

forma más baja o "degradada" de energía y el segundo principio de la termodinámica es, a este respecto, denominado "principio de degradación de la energía". La E. no es más que la función matemática que expresa tal degradación de la energía, que se verifica, exactamente, en toda transformación. El principio de la E. ha llamado siempre la atención de los filósofos porque ha establecido, en el campo científico, la *irreversibilidad* de los fenómenos naturales. En efecto, para las mecánicas clásica o newtoniana todos los fenómenos son reversibles; para ellos el tiempo puede transcurrir indiferentemente en una u otra dirección, desde el pasado al futuro o del futuro hacia el pasado. El *t* de las ecuaciones que expresan el comportamiento de los fenómenos mecánicos es, en efecto, una variable continua que no tiene un sentido determinado. El principio de la E. establece, en cambio, un sentido en los fenómenos, o sea su irreversibilidad en el tiempo. Científicos y filósofos de fines del siglo pasado se entretuvieron a veces en predecir la muerte del universo por la degradación total de la energía, esto es, por la llegada al *maximum* de E., o bien se dedicaron a especular acerca de posibles caminos de salvación del universo ante esta preconizada muerte (cf., por ejemplo, S. Arrhenius, *L'évolution des mondes*, trad. franc., Seyrig, 1910). Otros han hecho un uso más filosófico de la noción, distinguiendo en ella la estructura fundamental del tiempo, o sea su irreversibilidad. Así Paci ha sostenido que "la irreversibilidad tomada como principio filosófico adquiere una forma tal que aun en el supuesto de que en el campo de la física se hubiera descubierto efectivamente un proceso de restitución a la situación originaria en la que el proceso se origina, tal hecho no incidiría en el principio filosófico de la irreversibilidad" (*Tempo e relazione*, 1954, p. 8). Y Reichenbach ha utilizado la E. para la determinación de la dirección del tiempo. "La dirección del tiempo está expresada, para nosotros, en las direcciones de los procesos dadas por los sistemas parciales que son numerosos en nuestro ambiente. Todos estos procesos van en la misma dirección, o sea en la dirección de la E. creciente. Este hecho está estrechamente relacionado con el aumento general de la E. del universo y es por la reiteración de este hecho en los sistemas parciales por lo que el desarrollo de la E. en el universo nos indica la dirección del tiempo" (*The Direction of Time*, 1956, p. 131). En realidad la ciencia no parece actualmente autorizar el paso de los sistemas cerrados o parciales, para los cuales vale la E., al sistema general del Universo. De tal manera, no es fácil saber qué valor tienen las especulaciones filosóficas en torno a esta cuestión.

Entusiasmo (gr. ἐνθουσιασμός; ingl. *enthusiasm*; franc. *enthousiasme*; alem. *Enthusiasmus*; ital. *entusiasmo*). En sentido estricto, la inspiración divina, por lo tanto, el estado de exaltación que produce y la certidumbre de poseer la verdad y el bien. La primera crítica formulada al entusiasmo desde el punto de vista de la filosofía es la del *Ión* de Platón, quien tiende a demostrar que el arte del rapsoda, como toda otra actividad que depende exclusivamente de la inspiración divina, no es un arte porque, en efecto, no hace conocer nada (*Ion*, 538; cf. *Men.*, 99 c). Con el predominio de la dirección religiosa en filosofía, o sea con el neoplatonismo, cambia el juicio acerca del E. y resulta, para Plotino, el camino para lograr el estado final de la visión perfecta, o sea el éxtasis (*Enn.*, VI, 9, 11, 13). Los neoplatónicos del Renacimiento (Ficino y Pico della Mirandola) adoptaron el concepto de E. en el mismo sentido. Y Giordano Bruno hizo de él uno de los principales conceptos de su filosofía. En efecto, concibió la filosofía como religión de la naturaleza, y vio sus instrumentos principales en los E., que designara con nombres diferentes (*heroico furor, raptus mentis, contractio mentis*, etc.). Asimismo se debe a Bruno la distinción entre un E. intelectual o natural y un E. religioso; éste es el propio de los que "para ser hechos tabernáculos de dioses o espíritus divinos, dicen y hacen cosas admirables sin que entiendan la razón de ellas" y por eso, en cambio, ocurre que algunos hombres "por tener innato un espíritu lúcido e intelectual, por un estímulo interno y por un fervor natu-

ral, suscitado por el amor a las divinidades, a la justicia, a la verdad, a la gloria, del fuego, del deseo y del aliento de las intenciones aguzan los sentidos; y en el azufre de la facultad de pensar encienden la luz racional con la cual alumbran más que de ordinario; y éstos ya no vienen, por fin, a hablar y obrar como vasos o instrumentos, sino como eficientes y principales artífices" (*Degli eroici furori,* III). Pero también este E. natural o intelectual tiene, según se ve, el mismo carácter que el otro: da a los sentidos y al pensamiento una potencia sobrehumana, llega a abolir los límites en los cuales el hombre se ve "ordinariamente" recluido y es tomado como justificación de la infalibilidad y de la impecabilidad del hombre mismo. La doctrina del E. no es, por lo tanto, compatible con el reconocimiento de los límites propios del hombre. Cuando, desde la segunda mitad del siglo XVII en adelante, con el empirismo y la Ilustración, tales límites quedan claramente reconocidos, el E. es reconocido también por lo que es: una justificación del dogmatismo y de la intolerancia. Como tal lo reconoce Locke en un famoso capítulo del *Ensayo* (IV, 19). El E., que no está fundado ni en la razón ni en la revelación divina, no es más que una presunción de infalibilidad; la luz a la que los entusiasmos apelan es un "*ignis fatuus* que los tiene encerrados en este círculo: es una revelación, porque lo creen firmemente y lo creen firmemente porque es una revelación" (*Ibid.*, IV, 19, 10). Este círculo es, según Locke, todo lo que el E. llega a encontrar en su apoyo. Leibniz estaba de acuerdo con Locke, al aducir cierto número de ejemplos de E. fanático y observar: "Las disensiones de estas personas entre sí deberían convencerlas de que su pretendido *testimonio interior* no es efectivamente divino, y que tiene necesidad de otras señales para ser justificado" (*Nouv. Ess.*, IV, 29, § 16). Más tarde Leibniz se adhería a las ideas expresadas por Shaftesbury (*Récueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques,* etc., de Leibniz, Clarke, Newton, etc., Lausana, 3ª ed., 1759, II, pp. 311-34).

La *Epístola sobre el E.* (1708), de Shaftesbury, establece por vez primera el contraste entre E. e ironía, que fue uno de los temas preferidos por el Iluminismo del siglo XVIII y uno de los temas del Iluminismo de todos los tiempos. Shaftesbury ha insistido acerca de la capacidad liberadora de la risa: "Estoy seguro —dice— de que existe sólo un camino para salvaguardar a los hombres y preservar la cordura del mundo: la libertad espiritual. Ahora bien, el espíritu no será nunca libre si no existe una libre ironía, porque contra las graves extravagancias y los humores biliosos no existe otro remedio fuera de éste" (*A' Letter on Enthusiasm,* 2; trad. ital., Garin, p. 44). La razón y lo sólidamente apoyado en la razón, no deben temer al ridículo; pero el ridículo es una potente arma contra la apariencia que no es sustancia y, por lo tanto, contra el saber ilusorio y la virtud hipócrita. La obra de Voltaire se ha inspirado precisamente en esta directiva fundamental. Voltaire mismo afirmaba que el E. "es ante todo la herencia de la devoción mal entendida" y solamente reconocía a los poetas un "entusiasmo razonable" (*Dictionnaire philosophique,* art. "Enthousiasme", 1765). Las *Cartas persas* de Montesquieu son otra manifestación de la misma tendencia. En Kant la crítica del E. se convirtió en la crítica del fanatismo, y la lucha contra el fanatismo fue el punto de mira fundamental de su actividad filosófica (*véase* FANATISMO). Pero por una de las no raras ironías de la historia, esta lucha debería preludiar una de las mayores explosiones de E. fanático que la historia de la filosofía recuerde. Nos referimos al romanticismo. Y no nos asombra encontrar la defensa del E. en uno de los manifiestos del romanticismo europeo, o sea en la *Alemania* de Madame de Staël (*De l'Allemagne,* 1920, p. 603).

En la filosofía contemporánea, Jaspers ha dado una definición del E. acorde con el concepto tradicional, y una apreciación positiva. "En la actitud entusiasta —ha dicho— el hombre se siente tocado en su más íntima sustancia, en su esencialidad o —lo que es lo mismo— se siente aferrado y conmovido por la totalidad, por la sustancialidad, por la esencialidad del

mundo" (*Psychologie der Weltanschauungen* ["Psicología de las concepciones del mundo"], I, C; trad. ital., pp. 138 *ss.*). Jaspers ha distinguido, sin embargo, al E. del fanatismo en el sentido de que, en tanto que el entusiasta "está obstinado en mantener firmemente sus ideas, pero se halla vivo y vital en la apercepción de lo nuevo", el fanático "está encerrado en una fórmula determinada o en una idea fija" (*Ibid.*, p. 162).

Enumeración (ingl. *enumeration*; franc. *énumération*; alem. *Aufzählung*; ital. *enumerazione*). La cuarta regla del método enunciada por Descartes en la segunda parte del *Discurso*: "Hacer en todo momento E. tan completas y revisiones tan generales como para estar seguros de no omitir nada." Así lo expresa la regla concerniente al examen de los resultados del procedimiento racional, más que el descubrimiento de tales resultados. Un alcance aún mayor tiene la regla correspondiente (la VII) en las *Regulae ad directionem ingenii*, en las que la E. es identificada con la inducción: "Esta E. o inducción es, pues, la investigación de todo lo que se refiere a una determinada cuestión, búsqueda tan diligente y cuidada hasta el punto de que de ella concluimos con certeza y evidencia no haber descuidado nada... Por enumeración suficiente o inducción entendemos solamente aquella de la cual se concluye una verdad con mayor certeza que con cualquier otro género de prueba, salvo por la simple intuición." Con esto parece que Descartes hacía referencia al mismo procedimiento que Bacon había denominado "E. simple", y en el cual había visto una forma imperfecta de inducción. Tal inducción es, en efecto, para Bacon, "un expediente pueril, que da conclusiones precarias y que se expone al peligro de los casos contrarios y concluye como puede, a través de menor número de pruebas del necesario". A ésta, Bacon opone la verdadera inducción, que procede mediante eliminaciones y exclusiones y es similar al procedimiento dairético de Platón (*Nov. org.*, I, 105). La crítica de la inducción por E. simple fue más tarde repetida por Stuart Mill (*Logic*, III, 3, § 2). La E. simple, en este sentido, parece ser la inducción de que hablara Aristóteles. *Véase* INDUCCIÓN.

Enunciado (ingl. *sentence*; franc. *énoncé*; alem. *Aussage*; ital. *enunciato*). Los lógicos medievales, a ejemplo de Cicerón (*Tusc. Disp.*, I, 7, 14; *De fato*, X, 20) traducen como *enuntiatio* el aristotélico ἀπόφανσις o λόγος ἀποφαντικός, definido como ese λόγος (*oratio*: voz significante, divisible en partes significantes a su vez, las cuales están unidas o divididas) que puede ser verdadero o falso. En este sentido, "E." es sinónimo de *proposición* (*véase*). En la lógica formal contemporánea, es usado a veces en el sentido del latín medieval: *enuntiatio*, pero en la mayoría de las veces (desde Carnap, *Logische Syntax*, en adelante) adquiere el valor de "conjunto de signos, constituido según determinadas reglas sintácticas (propias, en cada ocasión, de cada lenguaje particular) mediante el cual se expresa una proposición". Sin embargo, ya que no se decía que todos los E. expresan proposiciones (ciertamente no es así en los E. privados de sentido y se discute si lo es en los E. que expresan juicios de valor), "E." indica más bien algo similar a la *proposición* de la gramática y a la *fórmula* de la matemática, o sea el λόγος de Aristóteles o la *oratio perfecta* de los lógicos medievales: un conjunto de signos conforme a ciertas reglas sintácticas y que puede tener un significado completo en sí mismo. (Esta segunda condición, impuesta por los lógicos medievales, es aceptada por algunos contemporáneos como Bloomfield y Gardiner, pero los lógicos puros la impugnan.) G. P.

Eones (gr. αἰῶνες). Término adoptado por los gnósticos (siglo II) y especialmente por Valentín, para designar sea a Dios, sea a los seres "eternos" que emanan de él (Clemente, *Strom.*, IV, 13.89).

Epagógico (gr. ἐπαγωγικός; ingl. *epagogic*; franc. *épagogique*; alem. *epagogik*; ital. *epagogico*). Inductivo. *Véase* INDUCCIÓN.

Epicureísmo (ingl. *epicureanism*; franc. *épicuréisme*; alem. *Epikureismus*; ital. *epicureismo*). La dirección filosófica que tiene como jefe a Epicuro de

Samos, que fundó su escuela en Atenas en 306 a. C. Los rasgos característicos del E., que comparte con las otras direcciones filosóficas de la edad alejandrina la preocupación de subordinar toda la investigación filosófica a la exigencia de garantizar al hombre la tranquilidad del espíritu, son las siguientes: *1)* el *sensualismo,* o *sensorialismo,* es decir, el principio por el cual la sensación es el criterio de la verdad y el criterio del bien (por lo cual éste se identifica con el placer); *2)* el *atomismo,* mediante el cual Epicuro explicaba la formación y el cambio de las cosas por la unión y desunión de los átomos y el nacimiento de las sensaciones como la acción de estratos de átomos, provenientes de las cosas, sobre los átomos del alma; *3)* el *semiateísmo,* pues Epicuro consideraba que los dioses existen, pero no tienen papel alguno en la formación y en el gobierno del mundo.

Epieikeia, *véase* EQUIDAD.

Epifenómeno (ingl. *epiphenomenon*; franc. *epiphénomène*; alem. *Epiphänomenon*; ital. *epifenomeno*). Algunos positivistas ingleses, como Huxley, Clifford, etc., aplican este término a la conciencia considerada como un fenómeno secundario o accesorio que acompaña a los fenómenos corpóreos, pero que es incapaz de obrar sobre ellos. *Véase* MATERIALISMO.

Epigénesis (ingl. *epigenesis*; franc. *épigénèse*; alem. *Epigenese*; ital. *epigenesi*). Nombre dado por Kaspar Friedrich Wolff a su teoría acerca de la generación de los organismos animales y según la cual los órganos de un ser viviente no están preformados en el óvulo o en el embrión, sino que se originan *ex novo* de una materia indiferenciada (*Teoría de la generación,* 1759). Esta teoría que Wolff apoyaba con la observación microscópica de los órganos de las plantas y del embrión del pollo fue una grave objeción a la teoría del *preformismo,* defendida en el mismo siglo por Malpighi y Bonnet. Kant observó, con referencia a esta teoría, que ofrece la ventaja de reconocer una acción propia a la naturaleza, naturaleza que es diferente al simple desarrollo y de tal modo "sirviéndose lo menos posible de lo sobrenatural, deja a la naturaleza todo lo que sigue al primer comienzo" (*Crít. del Juicio,* § 81). Kant mismo denominó "E. de la razón pura" a su propia doctrina, en cuanto admite que las categorías del entendimiento constituyen el fundamento de la posibilidad de la experiencia, en oposición con la tradicional, según la cual la experiencia es la que posibilita las categorías (*Crít. R. Pura,* § 27). *Véase* PREFORMACIÓN.

Epiquerema (gr. ἐπιχείρημα; lat. *epichirema*; ingl. *epicheirema*; franc. *épichérème*; alem. *Epicheirema*; ital. *epicherema*). El término, que significa "empresa" o "tentativa", fue definido por Aristóteles (*Tóp.,* VIII, 11, 162 a 16) como "razonamiento dialéctico" (*véase* DIALÉCTICA). En realidad, el término es usado más adelante por el propio Aristóteles para indicar el artificio que consiste en esconder o exponer sólo imperfectamente algunas premisas de la propia argumentación. Por esto en la lógica moderna el término *E.* ha pasado a indicar un *presilogismo* (*véase*), cuyas premisas se han expresado en forma incompleta. G. P.

Episilogismo (ingl. *episyllogism*; franc. *épisyllogisme*; alem. *Episyllogismus*; ital. *episillogismo*). Un silogismo que toma como una de sus premisas la conclusión de otro silogismo. Este último se denominará entonces *prosilogismo* (*véase*). Kant usó la expresión *per episyllogismos* para indicar, en una cadena polisilogista, el sentido que va hacia lo condicionado y la expresión *per prosyllogismos* para indicar el sentido que va hacia las condiciones. Las dos expresiones son adoptadas en la dialéctica trascendental para aclarar el procedimiento mediante el cual la razón llega a las ideas trascendentales, que se tienen procediendo *per prosyllogismos,* cuando la serie de las condiciones, o sea la totalidad de las premisas, se considera dada y cumplida (*Crít. R. Pura,* Dialéctica, I, sec. 2). *Véase* POLISILOGISMO.

Epistemología, *véase* CONOCIMIENTO, TEORÍA DEL.

Época (gr. ἐποχή; ingl. *epoch*; franc. *époque*; alem. *Epoche*; ital. *epoca*). En

relación con el antiguo significado astronómico, según el cual la É. es un punto del tiempo con respecto al cual se definen las posiciones de los astros y se computan sus movimientos (cf. Tolomeo, *Alm.*, III, 9), la palabra es aplicada a veces a un acontecimiento de particular importancia que establece o permite reconocer el carácter de un periodo histórico. En este sentido se dice que determinado acontecimiento "hace É." La palabra, entonces, significa el periodo histórico caracterizado por el acontecimiento. El concepto se distingue del de *edad* (*véase*), porque en tanto este último es el concepto de una ley de sucesión de los periodos históricos, la E. es el concepto del carácter central y determinante de cierto acontecimiento histórico. En tal sentido, Saint-Simon distinguía, en los primeros años del siglo XIX, entre las É. "críticas" y las É. "orgánicas" (*véase* CRISIS). Hegel hablaba de las É. de la historia del mundo, como de diferentes *grados* (*Stufen*) del desarrollo unitario de esta historia y distinguía la É. señalada por la unidad del espíritu con la naturaleza, es decir, el mundo oriental; la señalada por la separación de los dos términos, que se realizó en el mundo griego como ideal de la libertad individual y en el mundo romano como subordinación del individuo al Estado; y la germánica realizada en el mundo cristiano y en la cual "el Espíritu divino ha llegado al mundo, ha tomado su puesto en el individuo que ahora es totalmente libre y tiene en sí libertad sustancial" (*Philosophie der Geschichte* ["Filosofía de la historia"], ed. Lasson, pp. 136-37).

Pero fue Dilthey quien introdujo la noción de É. en la metodología historiográfica. Según Dilthey, la É. es una estructura "centrada en sí misma y en que, por lo tanto, las relaciones en la captación objetiva nos muestran una afinidad interna. Las personas de la É. tienen el patrón de su acción en algo común. La ordenación de los nexos efectivos de la sociedad de la É. ofrece rasgos parejos. El modo de sentir, la vida anímica, los impulsos que así nacen, son parecidos. El objeto del análisis histórico será encontrar la coincidencia en algo común, que rige a la É., en los fines, en las valoraciones, en los modos de pensar concretos... Y cuando el historiador enjuicia, constata lo que ha realizado el individuo en esta conexión y en qué medida su visión y su alcance iban más allá de ella" (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt*, en *Gesammelte Schriften*, VII, p. 155; trad. esp.: *El mundo histórico*, *Obras*, VII, México, 1944, F. C. E., p. 179). Haciendo suyos estos conceptos, Spengler les agregó un carácter de necesidad. "Un acontecimiento —decía— hace É. cuando señala un recodo necesario, un recodo del destino, en el curso de una cultura. Un acontecimiento fortuito, que es la imagen cristalizada de la superficie histórica, podría representarse mediante otros casos correspondientes; la É. es necesaria y predeterminada" (*Der Untergang des Abendlandes*, I, 2, 17; trad. esp.: *La decadencia de Occidente*, Madrid, 1934). A este uso corresponde el significado que Heidegger da al término: "Toda É. de la historia universal es una É. del error. La esencia epocal del ser vuelve a entrar en el íntimo y escondido carácter temporal del ser y caracteriza la esencia del tiempo pensada en el ser" (*Holzwege* ["Los caminos del bosque"], p. 311; cf. Chiodi, *L'ultimo Heidegger*, 1952, p. 29; Id., *L'esistenzialismo di Heidegger*, 2ª ed., 1955, pp. 191-92). Jaspers habla de una É., un *tiempo axial* que correspondería a la edad histórica que se extiende entre los siglos VIII y II a. C., en el cual se aglomeran las cosas extraordinarias de la historia del mundo (el periodo clásico de Grecia; Confucio y Lao-Tsé en China; las *Upanishadas* y Buda en India; Zaratustra en Persia; los profetas en Palestina, etc.). Lo nuevo de aquella É. sería que, en general, en ella "el hombre se vuelve consciente del ser en su totalidad, de sí mismo y de sus límites. Hace la experiencia de lo temible del mundo y de la propia impotencia. Plantea cuestiones radicales, se afana, ante el abismo, por emanciparse y salvarse" (*Einführung in die Philosophie*, 1950, cap. IX; trad. esp.: *La filosofía*, México, 1953, F. C. E., p. 83).

Epoché (gr. ἐποχή). La suspensión de juicio que caracteriza la actitud de los escépticos antiguos, en especial la de Pirrón, y que consiste en no aceptar

ni contradecir, en no afirmar ni negar. Lo contrario de tal actitud es el *dogmatismo,* por el que se asiente alguna de las cosas oscuras que son objeto de investigación por parte de las ciencias (Sexto Emp., *Hip. Pirr.*, I, 10, 13). Esta actitud era, según el escepticismo, la única posible a fin de obtener la imperturbabilidad. Y, en efecto, "el que duda si una cosa es buena o mala por naturaleza, ni huye ni persigue nada con el deseo y, por lo tanto, permanece imperturbable" (*Ibid.*, I, 28). La E., en la filosofía contemporánea a partir de Husserl, y en general en la filosofía fenomenológica, ha sido dirigida hacia una finalidad distinta. Aquí la E. se dirige a la realización de la actitud de la *contemplación desinteresada,* o sea una actitud desvinculada de todo interés natural o psicológico con preferencia a la existencia de las cosas del mundo o del mundo mismo en su totalidad. Con la E., dice Husserl, "nosotros ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero que está constantemente 'para nosotros ahí delante' y que seguirá estándolo permanentemente, como 'realidad' de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis. Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, *no* por ello *niego* 'este mundo', como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia,* como si yo fuera un escéptico, sino que practico la E. 'fenomenológica', que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio v en el tiempo" (*Ideen,* I, § 32). La E. fenomenológica distingue con precisión a la filosofía de todas las otras ciencias, que se interesan en la existencia del mundo y de los objetos en él comprendidos, y, por lo tanto hace del filosofar una actitud puramente *contemplativa,* a la cual puede revelarse en sentido fenomenológico-trascendental la esencia misma de la realidad (*Ibid.*, § 90; *Méd. cart.*, § 8; trad. esp.: *Meditaciones cartesianas,* México, 1942, F. C. E.). Pero Husserl dio a la E. un sentido un tanto diferente en sus escritos de publicación póstuma (especialmente en *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental,* 1954), considerándola, más que como un cambio en la relación de la conciencia con el mundo, como una diferente actitud del sujeto con referencia al mundo, o sea como la reflexión sobre las modalidades de su vivir en el mundo. Al insistir acerca de este aspecto de la E., Husserl puede admitir que el sujeto, aun cuando se refleje en el mundo, continúe viviendo siempre en él de manera que la misma reflexión fenomenológica esté sujeta a continuos enriquecimientos y profundizaciones (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften,* 1954, p. 247), cosa que, por lo demás, no había sido nunca negada por él.

Equidad (gr. ἐπιείκεια; lat. *aequitas*; ingl. *equity*; franc. *équité*; alem. *Billigkeit*; ital. *equità*). La apelación a la justicia en cuanto se dirige a corregir la ley en la cual se expresa la justicia. Éste es el concepto clásico de la E. tal como fuera definido por Aristóteles y reconocido por los juristas romanos. Dice Aristóteles: "La naturaleza misma de la E. es la rectificación de la ley cuando se muestra insuficiente por su carácter universal" (*Ét. Nic.*, V, 14, 1137 b 26). La ley tiene necesariamente carácter general y, por lo tanto, a veces demuestra ser imperfecta o de difícil aplicación a casos particulares. En tales casos, la E. interviene para juzgar, no a partir de la ley, sino a partir de la justicia que la ley misma está dirigida a realizar. Por lo tanto, anota Aristóteles, la justicia y la equidad son la misma cosa; la equidad es superior, no a lo justo en sí, sino a lo justo formulado en una ley que, por razón de su universalidad, está sujeta al error. Basándose en un concepto análogo, Kant consideraba, sin embargo, que la E. no se prestaba a una verdadera y precisa reivindicación jurídica, y que, por lo tanto, concernía al tribunal de la conciencia y no a los tribunales (*Met. der Sitten,* Ap. a la Intr., 1).

Equipolencia (gr. ἰσοδυναμία; lat. *aequipollentia*; ingl. *equipollence*; franc. *equipollence*; alem. *Äquipollenz*; ital. *equipollenza*). La relación entre enunciados diferentes que tienen el mismo valor de verdad. La doctrina

de la E. fue expuesta por primera vez por Galeno en el escrito *Sobre las proposiciones equipolentes*, vertido al latín por Apuleyo (en su comentario al *De interpretatione*), de donde lo tomó la lógica medieval (cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 1.24-1.27). Jungius hacía la distinción entre E. *gramatical* que existe entre frases que tienen igual significado aun componiéndose de palabras diferentes y E. lógica que existe entre los enunciados que son simultáneamente verdaderos o falsos en cuanto responden al mismo objeto extramental, como en el caso de los dos enunciados: "Algún hombre no es amante de la sabiduría" y "Es falso que todo hombre sea amante de la sabiduría" (*Log.*, II, 10, 2-3).

En la lógica contemporánea, la E. (que también se denomina equivalencia) es simbolizada con el signo ≡, y de conformidad con la tradición se la define como coincidencia de dos enunciados en su valor de verdad (W. V. O. Quine, *Methods of Logic*, § 9; Carnap, *Meaning and Necessity*, § 3).

Equiprobabilismo, *véase* INDIFERENCIA, PRINCIPIO DE.

Equivalencia (ingl. *equivalency*; franc. *equivalence*; alem. *Aequivalenz*; ital. *equivalenza*). *1)* Relación entre dos objetos que tienen el mismo valor, por ejemplo, entre dos figuras planas que tengan la misma área o dos figuras sólidas que tengan el mismo volumen.

2) Lo mismo que *equipolencia* (*véase*).

Equivocación (ingl. *equivocation*; franc. *équivocation*; alem. *Aequivokation*; ital. *equivocazione*). El latín medieval usa *aequivocatio* para traducir el ὁμωνυμία de Aristóteles. *Véase* HOMONIMIA.

G. P.

Equívoco, *véase* UNÍVOCO.

Eretríacos (gr. Ἐρετρικοί). Así fueron denominados, por la patria de nacimiento de uno de los fundadores, Menédemos de Eretría, los discípulos de la escuela socrática fundada por Fedón, el discípulo de Sócrates que da nombre a un diálogo platónico (Diόg. L., II, 17, 126). Pero nada se sabe acerca de las doctrinas de esta escuela.

Erística (gr. ἐριστικὴ τὲχνη; ingl. *eristic*; franc. *éristique*; alem. *Eristik*; ital. *eristica*). El arte de luchar con palabras, o sea el de vencer en las discusiones. Fue cultivado en la Antigüedad por los sofistas y por la escuela de Megara, cuyos miembros fueron denominados "los erísticos" por antonomasia (Diόg. L., II, 106). Platón nos ha dado en el *Eutidemo* un vivaz ejemplo de cómo se ejercía este arte en sus tiempos. Los interlocutores del diálogo, los hermanos Eutidemo y Dionisiodoro se divierten en demostrar, por ejemplo, que sólo el ignorante puede aprender, e inmediatamente después, en cambio, que sólo el sabio aprende, que se aprende sólo lo que no se sabe y después que se aprende sólo lo que se sabe, etc. El fundamento de similares ejercicios es la doctrina compartida por megáricos, sofistas y cínicos, según la cual el error no es posible porque no pudiéndose decir lo que no es (que equivale a no decir) se dice siempre que es y, por lo tanto, lo verdadero.

Eros, *véase* AMOR.

Erotemático, *véase* CATEQUISMO.

Erótica (franc. *érotique*; alem. *Herotik*; ital. *erotica*). A veces se entiende con este término una deseada (pero no realizada) ciencia del amor o de la felicidad (Rickert, *System der Philosophie* ["Sistema de la filosofía"], 1921) o de la vida emotiva en general.

Error (gr. ψεῦδος; lat. *error*; ingl. *error*; franc. *erreur*; alem. *Irrtum*; ital. *errore*). El E. no pertenece a la esfera de las proposiciones (o de los enunciados) sino a la del *juicio* (*véase*), o sea a la de las actitudes valorativas. En efecto, no consiste en una proposición falsa, aunque la proposición falsa sea un elemento del E., que consiste en creerla o considerarla como verdadera. Elemento del E. puede ser también una proposición verdadera, en cuanto sea considerada falsa y toda declaración valorativa —moral, estética, política, económica, etc.— en cuanto pueda ser creída o tomada como exacta y sea impugnada por criterios o reglas que se reconozcan como válidos. Por ejemplo, es un E. creer que dos

monedas puedan tener curso al mismo tiempo y en el mismo mercado, porque se sabe que "la moneda buena desplaza a la mala". El E. puede consistir, por lo demás, en juzgar un objeto a partir de un criterio extraño al objeto mismo o, mejor, a ese campo de objetos al cual pertenece, o también en juzgar a partir de un criterio apropiado a un objeto que, sin embargo, no se deja distinguir por tal criterio. Tenemos un E. de la primera especie cuando se quiere decidir acerca de la realidad de un hecho a partir de un criterio moral ("No debe, no puede, haber sido así"). Se tiene un E. de la segunda especie cuando se quiere decidir acerca de la verdad o falsedad de los postulados o proposiciones iniciales de las ciencias o de enunciados no significativos. En general, se puede denominar E. todo juicio o valoración que contravenga al criterio que se reconoce como válido en el campo a que se refiere el juicio, o bien a los límites de aplicabilidad del criterio mismo. Por lo tanto, lo contrario de un juicio erróneo no es un juicio "verdadero", como se cree comúnmente, sino más bien un juicio "recto", "correcto", "exacto" o "regular" y lo opuesto del E. se podría denominar rectitud o corrección. La posibilidad del E. supone dos condiciones: *a)* que exista, y sea aplicable en la situación dada, un criterio válido de juicio; *b)* que tal criterio no sea necesario e infalible. Sin la condición *a)* no existiría posibilidad de distinguir al E. de lo que no es E. Sin la condición *b)* el E. sería imposible desde un principio.

Platón intentó satisfacer estas condiciones con la doctrina del E. expuesta en su *Sofista*. Observó correctamente que el E. es imposible desde el punto de vista de los eléatas y de sus discípulos, quienes consideran que "el ser es" y que el no ser no puede ser ni pensado ni expresado. En efecto, en tal caso cualquier cosa que se diga, se dice acerca de algo que es y, por lo tanto, se dice la verdad. Pero si es así, entre el sofista y el filósofo, entre el charlatán y el investigador honesto, no habría diferencia alguna y la investigación misma sería inútil. En otros términos, la posibilidad del E. condiciona la investigación de la verdad y no se puede negar sin negar la verdad misma. Platón, por lo tanto, abandona la tesis eleática de la necesidad del ser y define al ser como posibilidad (*dynamis*, *Sof.*, 247 e). Como posibilidad, el ser no es ni uno ni muchos, ni movimiento ni inmovilidad, etc., sino que puede ser una u otra cosa; y todo está en ver cuáles son sus determinaciones que *puedan* unirse y permanecer juntas y cuáles, en cambio, las no susceptibles de ello. La ciencia que estudia las combinaciones posibles de la forma (o géneros) del ser —ciencia análoga a la gramática que estudia las combinaciones posibles de las letras y a la música que estudia las combinaciones posibles de los sonidos— es la *dialéctica* (*véase*). Dicho esto, el E. es simplemente una combinación de determinaciones del ser o de palabras que expresan tales determinaciones, combinación que no se ajusta a las reglas de la dialéctica y que, por lo tanto, une o combina aquello que no puede ser combinado o unido a partir de tales reglas. Por lo tanto, el que dice una falsedad, no dice "lo que no es" (lo que sería imposible) sino algo *diferente* de lo que es: expresa una combinación de formas (géneros y especies) que no está conforme con las posibilidades de relación objetivas de tales formas. El E. es como un conjunto de letras sin sentido o un conjunto de sonidos sin armonía (*Sof.*, 263). Esta doctrina platónica del E. es adaptada por Aristóteles a los principios de su filosofía. Aristóteles parte de una definición del E. que repite la platónica del *Sofista*: "El E. es la negación de lo que es o la afirmación de lo que no es" (*Met.*, IV, 7, 1011 b 26). Pero "lo que es" no es lo mismo para Aristóteles que para Platón. Para Platón es la "posibilidad", para Aristóteles es la "sustancia" o realidad necesaria. Por lo tanto, Aristóteles intenta definir la posibilidad del E. justo en las confrontaciones de la sustancia, tomada aquí en su aspecto de esencia necesaria (*Quod quid erat esse*). Aristóteles vuelve a confirmar la tesis platónica de que el E. es posible sólo donde hay "combinaciones", "síntesis" de elementos diferentes. Donde no hay intelección de lo indivisible no existe posibilidad de E.; esto se verifica siempre

en una síntesis (o, lo que es lo mismo, en una división) y el principio que realiza tal síntesis es el entendimiento (*De an.*, III, 6, 430 b 2). Ahora bien, en tales síntesis el entendimiento está en la verdad "si enuncia la esencia según la esencia sustancial", pero no está en la verdad "si enuncia una cosa cualquiera según una cosa cualquiera". En efecto, la esencia sustancial necesaria es para el entendimiento lo que lo blanco es para el ojo: así como no nos engaña al percibir lo blanco, nos puede engañar al considerar que lo blanco percibido sea un hombre; de tal manera, no nos puede engañar el pensar al hombre "según su esencia necesaria", o sea como "animal racional", pero nos puede engañar asegurando que "esto es un hombre" o que "este hombre es músico", o sea realizando síntesis o divisiones que no están guiadas por la esencia necesaria del objeto (*Ibid.*, 430 b 26 *ss.*). Con esto Aristóteles restringe la posibilidad del E. a la esfera de las intelecciones que no conciernen a la estructura sustancial del ser, ya que tal estructura es aprehendida en sus principios mediante un acto análogo a la percepción de las cualidades corporales, acto que como "intelección de lo indivisible" se sustrae a la posibilidad del error. En otros términos, la estructura necesaria del ser excluye la posibilidad del E. en lo que se refiere al pensamiento del ser. El E. está entonces circunscrito a la esfera de las afirmaciones accidentales, o sea a aquellas que no encuentran lugar en la ciencia. Pero en realidad también con referencia a esta esfera resulta difícil entender, desde el punto de vista aristotélico, la posibilidad del E., ya que la necesidad de la ciencia silogística, al constituir la medida y el control de esa parte del conocimiento que no tiene tal necesidad, elimina también la posibilidad de error por esta parte. Y en realidad, desde Aristóteles en adelante, el problema que la filosofía debe afrontar no es el de la verdad, sino el del E. en el sentido de que los principios a los cuales recurre con frecuencia la filosofía implican que el hombre está "necesariamente" en la verdad y, por lo tanto, excluye la posibilidad del E. Por ende, las soluciones más comunes al problema del E. son las siguientes: *1)* El E. no existe; *2)* el E. es una fuerza que interviene para perturbar el funcionamiento regular del entendimiento: *a)* en la voluntad, o *b)* en la sensibilidad.

1) Entrambas soluciones del problema del E. se encuentran en San Agustín, pero la primera es la que acaba por prevalecer. Para San Agustín, el E. consiste "en juzgar y, por lo tanto, tener como supremo a lo que por sí mismo es ínfimo" (*De vera rel.*, 21); o sea en alejarse "del orden establecido por Dios aun creyendo mantenerlo intacto" (*Ibid.*, 20). El E. es debido, por lo tanto, a una "mala voluntad", o sea al deliberado propósito de prescindir del orden divino en el mundo y también de la jerarquía de los valores que ello implica. Pero ¿cuál es la causa de esta mala voluntad y de qué manera es posible en el orden divino del mundo? San Agustín niega que pueda tratarse de una causa positiva y eficiente; se trata de una causa defectuosa o deficiente. Y querer encontrar la causa de estas deficiencias sería tanto como querer ver las tinieblas o escuchar el silencio. "Las cosas que son conocidas —dice— no en su forma positiva sino como privación de algo, son tomadas en cierta forma, por así decirlo, precisamente no conociéndolas, tanto que si las conociéramos no las conoceríamos. Cuando la agudeza de la vista sensible recorre las especies corpóreas, en ningún lugar ve las tinieblas sino donde comienza a no ver las cosas mismas. Así también a ningún otro sentido pertenece el escuchar el silencio, excepto al oído, el cual lo advierte cuando no oye nada. Así nuestra mente ve con el entendimiento las especies inteligibles, pero donde están en forma negativa las conoce no conociéndolas" (*De Civ. Dei*, XII, 7). De tal manera, el E. es para San Agustín el conocimiento de un no conocimiento, como el oír el silencio. En sentido propio y riguroso es un no-conocimiento y un no-ser: no existe. Esta reducción del E. a la nada es la característica de buena parte de las doctrinas filosóficas tradicionales. Spinoza la expresa con su habitual precisión: "La falsedad consiste en una privación de conocimiento que implican el conocimiento inadecuado de las cosas o

las ideas inadecuadas y confusas". Así por ejemplo, los hombres se engañan porque creen ser libres, porque son conscientes de sus acciones, pero ignoran las causas que las determinan. Así también erramos al considerar cercano al Sol porque una afección de nuestro cuerpo implica la esencia del Sol en cuanto el cuerpo es afectado, y no porque ignoremos su verdadera distancia (*Eth.*, II, 35, demostr. y scol.). El E., por lo tanto, no consiste en la simple imaginación (que es la potencia de imaginar cosas no existentes) sino en una falta de conocimiento o sea en la falta de la idea que excluya la existencia de las cosas que [el alma] imagina como presentes para ella (*Ibid.*, II, 17, scol.). Leibniz afirma lo mismo aunque use otra terminología o sea la terminología tradicional, reconociendo como causa del E. una causa "deficiente", es decir la limitación o imperfección de la naturaleza humana (*Théod.*, I, § 20). Para el idealismo romántico, el E. significa lo "finito", lo "negativo", lo "accidental", es decir, lo destinado a ser borrado del medio y a "encontrar su verdad" en el Infinito, en lo Necesario y en lo Positivo de la conciencia absoluta de sí. De tal manera, propiamente hablando, no existe el error. Como decía Gentile, expresando bien la posición del idealismo romántico acerca de este punto, "el E. es E. en cuanto está superado, en cuanto, en otros términos, se enfrenta a nuestro concepto como su no-ser. Por lo tanto, es como el dolor, no una realidad opuesta a la realidad que es el espíritu (*conceptus sui*) sino que es la misma realidad desde su realización, en su momento ideal" (*Teoria dello spirito*, cap. 16, § 8). Ésta es la típica solución dialéctica (en el sentido hegeliano del término) del problema del E.: el E. es el momento negativo, destinado a ser "superado" o "convertido en verdad" desde el momento positivo y concreto: no existe como E.

2) La segunda solución típica del problema del E. consiste en atribuirlo a una facultad que no sea el entendimiento, pero capaz de obrar sobre él y de desviarlo de su recto funcionamiento.

a) La primera alternativa en este sentido es la que lo atribuye a la voluntad. Ya se ha visto que San Agustín comenzó por considerar al E. como un alejamiento voluntario del orden de cosas establecido por Dios. La idea del carácter voluntario del E. termina por prevalecer en la última fase de la escolástica: Duns Scoto y Occam la defienden. En efecto ambos entienden la voluntad como la facultad de cumplir actos opuestos, por cuanto es absolutamente libre. Por lo tanto, a ella corresponde el asentimiento dado a una proposición y, por ende, también la facultad de asentir a proposiciones falsas o de disentir de proposiciones verdaderas (Occam, *In Sent.*, II, q. 25, L). En particular Occam considera que el asentimiento de la voluntad debe seguir necesariamente a la evidencia intuitiva de los primeros principios de la demostración, de las verdades empíricas o de las conclusiones de las demostraciones, pero que, por otra parte, se puede asentir a lo que carece de toda evidencia (*Ibid.*, II, q. 25, Y) y precisamente en estos casos se determina la posibilidad de error. Esta doctrina fue reproducida sustancialmente por Descartes con la tesis que enuncia que "la voluntad es más extensa que el entendimiento y que, por lo tanto, puede asentir también a aquello que mediante el entendimiento no tiene claridad y distinción suficientes; la voluntad —dice Descartes— puede de algún modo parecer infinita porque nosotros no percibimos nada que pueda ser objeto de otra voluntad, ni siquiera de la inmensa de Dios, a lo que nuestra voluntad no pueda extenderse. Esta es la causa por la cual llevamos de ordinario la voluntad fuera de lo que conocemos clara y distintamente y cuando abusamos de tal manera, no es de extrañar que caigamos en el engaño" (*Princ. Phil.*, I, 35). Análogamente, Locke decía que "el E. no es una falla de nuestro conocimiento, sino un equívoco de nuestro juicio que presta su asentimiento a lo que no *es* verdadero". Y enunciaba cuatro razones del asentimiento erróneo, a saber: *1)* falta de pruebas; *2)* falta de habilidad en emplearlas; *3)* falta de voluntad para usarlas; *4)* falsas medidas de la probabilidad (*Essay*, IV, 20, § 1). También Rosmini atribuye el E. a la voluntad y considera que se debe a la ausencia

del elemento ideal (Idea del ser) o del elemento real (sentimiento o sensación) de la percepción intelectiva (*Nuovo saggio*, § 1356-59). Pero dado el planteamiento general de la teoría de Rosmini, que identifica la idea del ser con la "forma de la razón", la primera especie de E. parecería implicar el poder de la voluntad para disociar la razón misma de su propia "forma". En fin, el mismo Croce ha aceptado esta teoría del error. "El que comete un E. no tiene ningún poder para torcer, desnaturalizar o corromper la verdad, que es su pensamiento mismo, el pensamiento que obra en él como en todos y, aun más bien, en cuanto el E. toca al pensamiento, es tocado: piensa y no yerra. Tiene solamente el poder *práctico* de pasar del pensamiento al hacer, y un hacer no es ya un pensar, es abrir la boca o emitir sonidos a los cuales no corresponde un pensamiento o lo que es lo mismo, un pensamiento que tenga valor, precisión, coherencia, verdad" (*Lógica*, 4ª ed., 1920, pp. 254-55).

b) La otra alternativa de esta solución es que el E. se debe a la sensibilidad o, por lo menos, a la acción de la sensibilidad sobre el entendimiento. Ésta es la doctrina de Kant al respecto. Un juicio erróneo —y el E., tanto como la verdad, puede hallarse sólo en el juicio— es el que confunde la apariencia de la verdad con la verdad misma. Esta confusión no sería posible si el hombre no tuviera más facultad que la del entendimiento. Pero como el hombre tiene sensibilidad además de entendimiento, no puede evitar la influencia oculta de la sensibilidad sobre el entendimiento. Y de esta influencia nace la posibilidad de cambiar lo subjetivo, o sea la apariencia de la verdad por la verdad misma (*Lógica*, Intr., VII). Esta teoría kantiana vuelve a hacerse presente en algún filósofo contemporáneo. Así por ejemplo, C. I. Lewis considera que el E. se debe a la combinación de los datos mediatos de la experiencia con sus interpretaciones o integraciones habituales, de naturaleza intelectual (*Analysis of Knowledge and Valuation*, p. 26).

En general, la teoría del E. no recibe mucha atención en la filosofía contemporánea. Algunas corrientes de esta filosofía no elaboran una teoría del E. por el mismo motivo por el cual no la elaboró Hegel, o sea porque no admiten la posibilidad del error. Para otras corrientes, en cambio, el motivo es diferente. Han reconocido la intrínseca *falibilidad* (*véase*) de los procedimientos cognoscitivos de que dispone el hombre y, por lo tanto, la posibilidad del E. no se distingue de la posibilidad misma del conocimiento. En cierto sentido, este punto de vista significa un retorno a la teoría platónica del E. o, por lo menos, a su supuesto de que las determinaciones del conocimiento, como las del ser, han de ser consideradas, no como necesidades, sino como *posibilidades* (*véase*).

Escándalo (ingl. *scandal;* franc. *scandale;* alem. *Skandal;* ital. *scandalo*). Kierkegaard convirtió el escándalo en una categoría religiosa, definiéndolo como "el pecado de desesperar de la remisión de los pecados". Que el pecado pueda ser perdonado es, para el entendimiento humano, lo más imposible de todo; la religión, desde este punto de vista, es la "posibilidad del escándalo" (*Die Krankheit zum Tode* ["La enfermedad a muerte"], II, B, *B;* trad. ital., Fabro, p. 347; cf. *Diario*, X^1 A, 133).

Escatología (ingl. *eschatology;* franc. *eschatologie;* alem. *Eschatologie;* ital. *escatologia*). Término moderno que se aplica a la parte de la teología que considera las fases "finales" o "extremas" de la vida humana o del mundo: la muerte, el juicio universal, la pena o el castigo ultramundanos y el fin del mundo. A veces los filósofos han adoptado el término para indicar la consideración de los estadios finales del mundo o del género humano (cf. Renouvier, *Nouvelle Monadologie*, 1899, VII, 139-40).

Escepticismo (gr. σκεπτιχὴ ἀγωγή; ingl. *scepticism;* franc. *scepticisme;* alem. *Skepticismus;* ital. *scetticismo*). Con este término, que significa *búsqueda*, se entiende la tesis que enuncia que es imposible decidir acerca de la verdad o falsedad de una proposición cualquiera. El E. nada tiene que ver con el relativismo o con las doctrinas que enuncian que todo es verdadero o que todo

es falso, ya que tales doctrinas pretenden precisamente suministrar el criterio de decisión cuya existencia el E. niega. Sexto Empírico definió con todo rigor la naturaleza del E., afirmando que su principio fundamental es el siguiente: "A toda razón se opone una razón de igual valor". Tal principio, en efecto, impide tomar partido por una afirmación cualquiera o su negación y, por lo tanto, permite mantener la imperturbabilidad (*Hip. Pirr.*, I, 12). El E. fue defendido en la Antigüedad por tres diferentes escuelas filosóficas:

1) por la escuela de Pirrón, a la cual explícitamente se ligaba Sexto Empírico (siglo II) (*véase* PIRRONISMO);

2) por la Tercera Academia o Nueva Academia, cuyo sesgo escéptico fue iniciado por Carnéades de Cirene (siglo II a. C.) que, aun admitiendo la imposibilidad de decidir acerca de lo verdadero o de lo falso, consideraba legítimo el uso de criterios de creencia puramente subjetivos;

3) por un grupo de pensadores que florecieron desde el último siglo a. C. hasta el siglo II d. C., y cuyos principales representantes fueron Enesidemo (siglo I a. C.), Agripa y Sexto Empírico. Estos pensadores adoptaron el E. riguroso de Pirrón. Enesidemo enunció diez modos para lograr la suspensión del juicio y Agripa agregaba otros cinco (*véase* TROPOS). Por fin, Sexto Empírico, cuyas obras han llegado hasta nosotros, ha hecho valer sus instancias escépticas acerca de los principales temas de la filosofía antigua y ha reafirmado el carácter investigador, suspensivo y dubitativo del E. (*Hip. Pirr.*, I, 7).

El verdadero precedente histórico del E. antiguo es la escuela eleomegárica (*véase* MEGÁRICOS), la cual se complace en enunciar los argumentos insolubles que representan casos típicos de la imposibilidad de decidir acerca de la falsedad o la verdad de una tesis (*véase* ANTINOMIAS). En la historia posterior de la filosofía, el E. nunca ha vuelto a su forma clásica. La Edad Media lo ignora completamente. En el Renacimiento reflorece a través de las meditaciones de Montaigne, como una de las experiencias fundamentales a las cuales éste hiciera frecuente referencia. "No tenemos comunicación con el ser porque toda la naturaleza humana se halla siempre enmedio entre el nacimiento y la muerte y no toma de sí más que una apariencia oscura y sombría, una incierta y débil opinión" (*Essais*, ed. Plattard, I, p. 399). Montaigne tiene a la vista, sobre todo, el carácter del E. que los antiguos escépticos denominaron investigativo y que para él es experimental: "Si mi alma pudiera tomar pie yo no me experimentaría sino me resolvería, pero ella siempre está en aprendizaje y en prueba" (*Ibid.*, III, 2, p. 29). Y el mismo significado fundamental tiene el E. de P. Charron, que en su libro *Sobre la sabiduría* deriva del escepticismo una sabiduría natural y racional que serena la vida y que no se halla en contradicción con la religión. Las mismas cosas fueron dichas por Francisco Sánchez en el *Quod nihil scitur* (1581). Pero según se ve, éstas no son formas de auténtico escepticismo. Ni tal E. se vuelve a encontrar en el que fuera explícito defensor de la "filosofía académica o escéptica" en el siglo XVIII, o sea David Hume. "El gran adversario del pirronismo o de los principios exagerados del E. es la acción, la actividad y las ocupaciones de la vida común", decía Hume (*Inq. Conc. Underst.*, XII, 2). Por lo tanto, oponía al E. exagerado o excesivo el E. mitigado, que consiste en la "limitación de nuestras investigaciones a los objetos que mejor se adaptan a la restringida capacidad de la mente humana" (*Ibid.*, XII, 3). Pero tal E. no se distingue de la tendencia crítica de la filosofía y, por lo tanto, no puede ser denominado escepticismo con toda propiedad.

En la filosofía moderna la función del E. ha sido doble. En primer lugar, ha servido a menudo como blanco polémico o hipótesis de reducción al absurdo, a los filósofos que se proponían fundar cualquier doctrina dogmática. En segundo lugar, ha servido como bandera contra determinadas filosofías. Así A. E. Schulze opuso el E. de Hume al racionalismo de Kant en una obra que intituló con el nombre del escéptico antiguo *Enesidemo* (1792). De modo análogo G. Rensi apeló al E. en contra del idealismo hegeliano italiano en los primeros decenios del siglo XX

(*Lineamenti di filosofia scettica*, 1917). Pero el E. de Rensi fue una curiosa mezcla con el materialismo (*Il materialismo critico*, 1934) y, por fin, con el misticismo (*Testamento filosofico*, 1939).

Acerca del E. antiguo, cf. Dal Pra, *Lo S. greco*, 1950. Acerca del E. renacentista, cf. R. H. Popkin, en *Review of Metaphysics*, 1953 y la pertinente bibliografía.

Esclavitud (gr. δουλεία; lat. *servitudine;* ingl. *slavery;* franc. *esclavage;* alem. *Sklaverei;* ital. *schiavitù*). Entre los filósofos, la justificación de la E. ha revestido siempre la misma forma: la E. es cosa útil no sólo al amo sino al mismo esclavo. Éste es el motivo por el que Aristóteles considera la E. como una de las divisiones naturales de la sociedad, comparable a la que existe entre hombre y mujer. En efecto, ya que existe "el que está naturalmente dispuesto al mando" y "quién está naturalmente dispuesto a ser mandado" su unión es "lo que hace que ambos puedan sobrevivir". La misma cosa (o sea la E.) es, por lo tanto, "ventajosa tanto para el amo como para el esclavo" (*Pol.*, I, 2, 1252 a). El propio Santo Tomás repitió, citando a Aristóteles, esta consideración: "Que este hombre sea siervo, en lugar de ser lo otro, es algo que desde un punto de vista absoluto no tiene una razón natural, sino solamente la razón de alguna utilidad, ya que es útil para el esclavo el ser gobernado por uno más sabio y es útil a este último el valerse del esclavo" (*S. Th.*, II, 2, q. 57, a. 3, ad. 2º). La ilustración de la figura siervo-amo que diera Hegel en la *Fenomenología del espíritu* obedece al mismo espíritu de justificación. El señor es la conciencia de sí del siervo y el siervo es el instrumento que elabora los objetos para que el señor los goce y también participe de la misma manera y por mediación del goce del objeto, tanto como el amo participa por mediación de la producción del objeto (*Phänom. des Geistes*, I, IV, A; trad. ital., pp. 168 *ss.*).

Por lo demás el cristianismo nulificó la E. y, en cierta manera, también su condenación. Ya que "no hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, por que todos sois uno en Cristo Jesús" (*Gálatas* III, 28) y no es importante ser siervos o libres, basta ser "liberto del Señor" (*I Corintios*, VII, 21-22). Solamente los estoicos, en el mundo antiguo, condenaron sin reservas la E.: "Sólo el sapiente es libre y los malvados son esclavos, ya que la libertad no es más que la propia determinación y la E. es la ausencia de la determinación propia. Hay además otra E. que consiste en la sujeción o en la compra y sujeción, a la que se contrapone el padronazgo, que también es malvado" (Diόg. L., VII, 121). Junto a la negación de la E. como institución social, los estoicos hicieron prevalecer el concepto de la E. como estado o situación moral. Dijo Séneca: " 'Son esclavos'. Sí, pero también hombres. 'Son esclavos'. Sí, pero también compañeros de habitación. 'Son esclavos'. Sí, pero también humildes amigos. 'Son esclavos'. Sí, pero también compañeros de esclavitud, si reflexionas que unos y otros están sujetos a los caprichos de la fortuna" (*Ep.*, 47). Estos conceptos son repetidos de diferente manera en la literatura romana, aunque no se encuentren en el derecho romano codificado, que hacía del esclavo la "cosa" del amo. En el mundo moderno, fue la filosofía iluminista la que convirtió en absurda y repugnante la noción misma de E.: la defensa de la noción de igualdad que llevó a cabo significa precisamente la condena de la E. en todas sus formas y grados (cf., por ejemplo, Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 1764, artículo "Egalité").

Escocesa, escuela (ingl. *scottish school;* franc. *école écossaise;* alem. *schottische Schule;* ital. *scuola scozzese*). Grupo de filósofos escoceces que comprende a Thomas Reid (1710-96), Dugald Stewart (1753-1828), Thomas Brown (1778-1820), William Hamilton (1788-1856) y Henry Mansel (1820-71), cuyas doctrinas fundamentales son: *1)* la apelación al *sentido común* para garantizar algunas verdades teóricas y morales que se consideran fundamentales para el hombre (*véase* SENTIDO COMÚN); *2)* el *realismo natural*, o sea la teoría que enuncia que el objeto inmediato del conocimiento no es la idea (como se

consideraba desde Descartes a Hume), sino la cosa externa misma. *Véase* REALISMO.

Escolástica (ingl. *scholasticism;* franc. *scolastique;* alem. *Scholastik;* ital. *scolastica*). *1)* En sentido estricto, la filosofía cristiana de la Edad Media. Se denominó *scholasticus* en los primeros siglos de la Edad Media al maestro de artes liberales y más tarde al docente de filosofía o teología que, al principio, dictaba sus lecciones en la escuela del claustro o de la catedral y después en la universidad. E. significa, por lo tanto, y al pie de la letra, la filosofía de la escuela. Y como las formas de enseñanza medieval eran dos: la *lectio,* que consistía en el comentario de un texto, y la *disputatio,* que consistía en el examen de un problema a través de la discusión de los argumentos que se pueden aducir en *pro* y en *contra,* la actividad literaria adquirió en la E. de preferencia la forma de *Comentarios* o de colecciones de problemas. *Véase* CUESTIÓN; PROBLEMA.

El problema fundamental de la E. es el de llevar al hombre hacia la comprensión de la verdad revelada. La E. es el ejercicio de la actividad racional (o en la práctica, el uso de una filosofía determinada, neoplatónica o aristotélica) con la finalidad de llegar a la verdad religiosa, demostrarla o aclararla en los límites de lo posible y dotarla de un arsenal defensivo contra la incredulidad y las herejías. La E., por lo tanto, no es una filosofía autónoma, como lo fue la filosofía griega, por ejemplo, y su dato o límite es la doctrina religiosa, el dogma. En su misma tarea no se confía sólo a las fuerzas de la razón, sino que llama en su ayuda a la propia tradición religiosa o filosófica mediante el uso de las denominadas *auctoritates. Auctoritas* es la decisión de un concilio, una sentencia bíblica, la *sententia* de un Padre de la Iglesia o también la de un gran filósofo pagano, árabe o judío. El recurso a la autoridad es la manifestación típica del carácter común y superindividual de la investigación E., en la que el hombre en particular quiere sentirse apoyado de continuo por la responsabilidad colectiva de la tradición eclesiástica.

Suelen distinguirse tres grandes periodos en la E. medieval; *1)* la alta E. que va desde el siglo IX hasta el final del siglo XII y se caracteriza por la confianza en la armonía intrínseca y sustancial de fe y razón y en la coincidencia de sus resultados; *2)* el florecimiento de la E. que se extiende desde el siglo XIII hasta los primeros años del siglo XIV, que es la época de los grandes sistemas en la cual el acuerdo entre fe y razón se considera como algo parcial, sin que, a pesar de ello, se considere posible su contradicción; *3)* la disolución de la E. que abarca desde los primeros decenios del siglo XIV hasta el Renacimiento, durante la cual el tema fundamental es precisamente la oposición entre fe y razón.

Este concepto de la E. se inicia con la obra fundamental de M. Grabman, *Die Geschichte der Scholastischen Methode* ("Historia de los métodos escolásticos") (1909, reimpr. 1956). No han faltado las tentativas de considerar a la E. como una síntesis doctrinaria completa en la cual confluyen y se confunden las contribuciones individuales (por ejemplo, por parte de De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* 1900, y ed. sucesivas). Pero estos intentos no tienen base histórica y se reducen a eliminar de la E. a un gran número de autores escolásticos y a establecer, entre los demás, concordancias y uniformidades ficticias (cf. Abbagnano, *Storia della fil.,* 2ª ed., 1958, I, § 171, y bibliografía pertinente).

2) Por extensión se puede denominar E. a toda filosofía que tome como tarea la aclaración y defensa racional de una determinada tradición o revelación religiosa. En esta tarea una E. utiliza por lo general una filosofía ya establecida y famosa y de tal manera, en este sentido, la E. es la utilización de una determinada tradición religiosa (*véase* FILOSOFÍA). En este sentido generalizado, las E. son muchas, tanto en la Antigüedad como en el mundo moderno. En la Antigüedad fueron E. el neoplatonismo, el neopitagorismo, etc. En la Edad Media fueron E. la filosofía de los árabes y de los judíos. En el mundo moderno es una E. la filosofía de Malebranche, la de Berkeley, la de la derecha hegelia-

na de Rosmini, de muchos espiritualistas, etc.

Escorzo (alem. *Abschattung*). Término adoptado por Husserl para indicar el modo parcial y aproximado con el cual la cosa externa se da a la conciencia perceptiva. "El *mismo* color aparece 'en' multiplicidades continuas de *matices* de color. Cosa análoga hay que decir de toda cualidad sensible y también de toda forma espacial. Una y la m i s m a f o r m a (dada en persona *como* la misma) aparece continuamente 'en otro modo', en distinto escorzo de la forma. Esto es una necesidad y patentemente de alcance más general" (*Ideen*, I, § 41).

Escotismo (ingl. *scotism;* franc. *scotisme;* alem. *Scotismus;* ital. *scotismo*). La doctrina de Juan Duns Scoto o Escoto (1266-1308) y de sus discípulos, c a r a c t e r i z a d a por los siguientes puntos:

1) la doctrina del carácter práctico de la ciencia teológica, que no contendría verdades teóricas, sino sólo reglas para la conducta humana con miras a la salvación ultramundana;

2) la afirmación de la indemostrabilidad de un número relevante de proposiciones filosóficas y teológicas. Ya Duns Scoto consideraba imposible demostrar, por ejemplo, todos los atributos de Dios o la inmortalidad del alma. En el escrito que se le atribuye (aun cuando sea de dudosa autenticidad), intitulado *Theoremata*, otras muchas proposiciones teológicas son declaradas indemostrables;

3) la doctrina de la univocidad del ser, que el E. sostiene en polémica con el tomismo, según la cual la metafísica es la ciencia suprema, pues tiene por objeto al ser en general, o sea tanto el de las criaturas como el de Dios;

4) la doctrina de la individuación, que considera la individuación misma como última determinación de la forma, de la materia y de su composición, esto es, como la *haecceitas* (*véase* INDIVIDUACIÓN). Esta doctrina fue interpretada por la escuela de Scoto, en polémica con la doctrina tomista que enuncia que la individuación depende de la *materia signada*, en el sentido de que la individuación depende de las formas y más precisamente del superponerse un número indefinido de formas en el mismo compuesto;

5) el voluntarismo, o sea la doctrina de la primacía de la voluntad, que Duns Scoto comparte con Enrique de Gante. *Véase* VOLUNTARISMO.

Escrúpulo (ingl. *scruple;* franc. *scrupule;* alem. *Skrupel;* ital. *scrupolo*). Duda para obrar, debido a una valoración incierta de la situación, esto es, por el hecho de no saber si la acción proyectada es correcta o incorrecta. Tal es el significado de la palabra en frases como "Ha tenido un E." o bien "Obrar sin E.".

Escrupulosidad, por otro lado, significa la actitud del que se suscita a sí mismo E. con el fin de realizar mejor un trabajo o desarrollar con mayor cuidado una actividad cualquiera.

Esencia (gr. τί ἐστιν; lat. *essentia;* ingl. *essence;* franc. *essence;* alem. *Wesen;* ital. *essenza*). Por lo general, se entiende por este término toda respuesta a la pregunta: ¿qué es? En las siguientes expresiones, por e j e m p l o: "¿Qué fue Sócrates? Un filósofo", "¿Qué es el azúcar? Algo blanco y dulce", "¿Qué es el hombre? Un animal racional", las respuestas "un filósofo", "algo blanco y dulce", "un animal racional", expresan la E. de las cosas a que se hace referencia en las respectivas preguntas. Alguna de estas respuestas se limita simplemente a indicar una cualidad del objeto (por ejemplo, la de ser blanco y dulce) o un carácter (como el ser filósofo) que el objeto podría también no tener. Alguna otra, la que afirma que el hombre es un animal racional, por ejemplo, parece indicar algo más, o sea un carácter que cualquier cosa denominada "hombre" no puede dejar de poseer y que, por lo tanto, es un carácter *necesario* del objeto definido. En este último caso la respuesta a la pregunta: *¿qué es?* enuncia no simplemente la E. de la cosa misma, sino su E. *necesaria* o su *sustancia* y se puede considerar justo como *definición* de ésta. Por lo tanto, se debe distinguir: *1)* la E. de una cosa, que es cualquier respuesta que se pueda dar a la pregunta: *¿que es?; 2)* la E. *necesaria* o *sustancia*, que es la

respuesta (a la misma pregunta), que enuncia lo que la cosa no puede dejar de ser y es el *por qué* de la cosa misma, como cuando se dice que el hombre es un animal racional y se quiere decir que el hombre es hombre porque es racional. Los principios fundamentales expuestos fueron establecidos por vez primera por Aristóteles, que es el fundador de la teoría de la E., como también es el fundador de la teoría de la sustancia. Es cierto que Aristóteles encontró precedentes de esta teoría en Platón, que a su vez la tomó de Sócrates. "Mientras te rogaba definir la virtud interna —reprochaba Sócrates a Menón— tú te cuidas bien de decirme *qué es* lo que ella es y afirmas que toda acción es virtud si es hecha con una parte de virtud, casi como si hubieras ya dicho *qué es* la virtud en su totalidad y yo la debiera reconocer luego de haberla tú reducido a fragmentos" (*Men.*, 79 b). En tales palabras, la exigencia de que Menón diga qué es la virtud en su totalidad, es la exigencia de enunciar la E. *necesaria*, o lo que la virtud no puede dejar de ser en cualquier circunstancia. Esto es, justo, lo que Aristóteles denominará sustancia. Pero no toda E., o sea no toda respuesta a la pregunta *¿qué es?*, es una definición de este tipo. Dice Aristóteles: "Quien indica la E., a veces indica la sustancia, a veces una cualidad, a veces una de las otras categorías. Cuando refiriéndose a un hombre se dice que es un hombre o un animal, se entiende su E. como sustancia. Cuando, en cambio, refiriéndose al color blanco se dice que es blanco o es un color, se entiende la E. como cualidad. Igualmente si se hace referencia al tamaño de un codo, afirmando que es el tamaño de un codo, se entiende que su E. es cantidad. Y lo mismo puede decirse en los otros casos" (*Tóp.*, I, 9, 103 b 27). Por otra parte Aristóteles opone precisamente la E. sustancial a la E.: "El enunciado —dice— siempre concierne a algo, como también la afirmación, y siempre es verdadero o falso; el entendimiento, en cambio, no es tal sino que es verdadero si enuncia a la *E.* según la *E. sustancial*, y no es verdadero si la enuncia con relación a alguna cosa" (*De An.*, III, 6 430 b 26). Con ello no pone en el mismo plano a todas las respuestas que pueden darse a la pregunta *¿qué es?* Si un hombre responde a la pregunta "¿Qué es lo que eres?": "Un músico", su respuesta no expresa en verdad lo que es por sí mismo, siempre y necesariamente, o sea en su sustancia. En efecto, podría muy bien no ser músico y habiendo comenzado a serlo puede cesar de serlo. Pero si responde que es "animal racional", entonces expresa aquello que no puede no ser o que es necesariamente como hombre. Expresa, por lo tanto, lo que Aristóteles denomina *to ti en einai* (*quod quid erat esse*): que es la sustancia misma considerada fuera de su aspecto material (*Met.*, VII, 7, 1032 b 14). Esta segunda respuesta es la única que puede valer como una *definición* de la E. del hombre, en tanto que todas las demás determinaciones que pueden ser dadas por la E. no valen como definición porque no expresan lo que el hombre es de suyo o necesariamente (*Ibid.*, VII, 4, 1029 b 13). También, por lo tanto, sólo la E. necesaria o sustancia es el verdadero objeto del saber o de la ciencia. En esto apoya Aristóteles la estructura necesaria de la realidad, lo que constituye el objeto específico de su teoría de la *sustancia* (*véase*).

Las precedentes consideraciones nos muestran cómo la teoría de la E., aun siendo diferente de la de sustancia, puede conducir a ella y ser considerada como su propedéutica. Por lo tanto, no nos debe asombrar que en la historia sucesiva del término, su significado haya sido a menudo identificado con el de E. sustancial o sustancia. También el lenguaje común, en el cual se sedimenta a menudo el significado filosófico de una larga tradición, adopta el término casi exclusivamente en el sentido de E. necesaria. Así, pues, será preciso distinguir los dos significados enunciados, que el mismo Aristóteles ha ilustrado perfectamente, a saber: *1)* la E. como respuesta a la pregunta *¿qué es?*; *2)* la E. como sustancia.

1) El significado general y fundamental del término puede ser admitido y adoptado también por los filósofos que no comparten la teoría de la sustancia. Pero los estoicos, que no admitieron la teoría de la sustancia, evitaron también (según nos consta) el término E.

La definición no manifiesta para ellos la E. de una cosa, sino que fue definida por Crisipo como "respuesta" (*apódosis*). Con esto quisieron dar a entender que cualquier respuesta a la pregunta *¿qué es?* puede ser tomada como definición de aquello acerca de lo cual se pregunta. Y, en efecto, dijeron que la descripción "es un discurso que conduce a la cosa a través de sus improntas" (Diόg. L., VII, 1, 60), viendo de tal manera en los enunciados lingüísticos un modo de orientarse frente a las cosas mismas, y no la expresión de la sustancia de las cosas. Desde este punto de vista, tampoco aparece la posibilidad del paso de la teoría de la E. a la teoría de la sustancia. Cualquier proposición o enunciado no expresa nada que pueda referirse a la sustancia ni, por lo tanto, declararse esencial o accidental con respecto a ella, o deducible o no deducible de ella, sino que expresa simplemente un estado de hecho que, si es como se afirma, confirma la proposición y, en cambio, si no lo es, la hace falsa. Por ejemplo, la proposición "es de día" es verdadera si es de día, pero falsa en caso contrario (Diόg. L., VII, 65). En otros términos, la relación predicativa (o el significado predicativo de *ser* [*véase*]) debe ser entendido, desde este punto de vista, no como una relación de *inherencia* o de propiedad o como cualquier relación que implique conexión sustancial o necesaria, sino como una relación *de hecho* que remite a la identidad comprobable entre el objeto significado por el sujeto y el significado por el predicado. Cuando, a partir del siglo XIII, la dirección estoica de la lógica que hasta ese momento había estado más o menos obliterada por la dirección aristotélica comenzó a tener la mejor parte, dando lugar a lo que se denominara la *logica nova* o terminista (en contraste con la *logica vetus* aristotélica), el significado de la cópula fue explícitamente definido en contraste con el significado que había sido atribuido a la cópula por la teoría de la sustancia. Así Alberto de Sajonia, después de haber distinguido el significado existencial y el significado predicativo del verbo *ser*, dice a propósito de este último: "Cuando el verbo está como tercer constituyente [de la proposición, o sea como cópula de los otros dos], significa una determinada composición del predicado con referencia al sujeto, por la cual el sujeto y el predicado son para el mismo objeto" (*Log.*, I, 6). Tal doctrina será más tarde repetida con frecuencia en el curso del siglo XIV (cf., por ejemplo, Buridán, *Sophismata*, cap. 2, concl. 10), pero es Occam quien nos demuestra claramente el significado al mismo tiempo polémico y positivo. "Proposiciones como 'Sócrates es hombre' o 'Sócrates es animal' —dice Occam— no significan que Sócrates tiene humanidad o animalidad, ni significan que la humanidad o la animalidad están en Sócrates, ni que en Sócrates esté el hombre o el animal, ni que el hombre o el animal sean una parte de la sustancia o de la E. de Sócrates o una parte del concepto de la sustancia de Sócrates. Significan solamente que Sócrates es en realidad un hombre y es en realidad animal, no en el sentido de que Sócrates sea este predicado 'hombre' y este predicado 'animal', sino en el sentido de que es algo en lo cual se hallan tanto el predicado hombre como el predicado animal: como cuando sucede que estos dos predicados se hallan en Sócrates" (*Summa Log.*, II, 2). Esta contraposición de la teoría de la suposición con la teoría de la inherencia no es más que un aspecto de la contraposición de la teoría de la E. a la teoría de la sustancia. Y tal oposición es en realidad la misma que la impostación de la lógica estoica y de la lógica aristotélica: la primera fundada en la enunciación de las situaciones de hecho ("Es de día" es cierto en caso de ser día), la segunda fundada en la posibilidad de enunciación de la sustancia ("El hombre es animal racional" *porque* la racionalidad es la E. necesaria del hombre).

Tras lo expresado, es fácil seguir las etapas salientes de esta línea de interpretación de la noción de E. en la filosofía moderna y contemporánea. El problema que plantea la desvinculación de la doctrina de la E. de la sustancia, es el de la posibilidad de una cierta jerarquía entre las determinaciones que se atribuyen a una entidad cualquiera, dado que ninguna de tales determinaciones se puede considerar necesaria.

Por ejemplo, parece que la "racionalidad" está implícita en el significado de la palabra "hombre" más de lo que en ella está implícita la determinación de "bípedo". Pero ¿cómo puede ser así si no existen determinaciones necesarias o sustanciales? (Si, por lo tanto, no se puede decir que la racionalidad es "inherente" al hombre.) La respuesta que la teoría de la E. da a este problema está contenida en la noción de *E. nominal.* Así Hobbes, por ejemplo, dice que la E. es simplemente "el carácter (el *accidens*) por el cual damos al objeto su nombre" (*De corp.*, 8, § 23). Esta doctrina fue expuesta y defendida por Locke, y por él resultó dominante en la filosofía de la Ilustración. Locke dice que la E. "no es sino la idea abstracta a la cual va anejo el nombre [de una clase o especie], de manera que todo cuanto esté contenido en esa idea es lo esencial en esa clase". Y agrega: "Ésta, aunque sea toda la E. de las sustancias naturales de que tenemos noticia, o por la cual las distinguimos en clases, la llamo, a pesar de eso, por un nombre peculiar, a saber: la *E. nominal,* a fin de distinguirla de aquella constitución real de las sustancias, de la cual dependen esa E. nominal y todas las propiedades de esa clase o especie, la cual, por lo tanto [o sea la constitución de las sustancias] puede llamarse la *E. real*" (*Essay,* III, 6, 2). La E. real es la sustancia, en el genuino sentido aristotélico, o sea la constitución de las partes de materia de que dependen todas las cualidades o caracteres de una realidad y su unión (*Ibid.*, III, 6, 9), pero tal E. real es, según Locke, inaccesible al hombre. La doctrina de la E. nominal ha sido la base de la lógica moderna. Stuart Mill la repite diciendo: "Una proposición esencial es aquella que es puramente verbal; que afirma acerca de una cosa bajo un nombre particular sólo aquello que es afirmado por ella por el hecho mismo de llamarla con ese nombre y que, por lo tanto, no da ninguna información o la da sólo con referencia al hombre, no con referencia a la cosa" (*Logic,* I, VI, § 4). Esta doctrina es repetida con pocas variantes en la lógica contemporánea. "Tradicionalmente —dice C. I. Lewis— todo atributo requerido para la aplicación de un término se dice pertenecer a la E. de la cosa nombrada. Sin duda no tiene significado hablar de la E. de una cosa, salvo en lo referente a ser denominada por un término particular" (*Analysis of Knowledge and Valuation,* p. 41). Y Quine, subrayando la diferencia entre la doctrina aristotélica de la E. como sustancia y la "doctrina del significado", observa: "Desde este último punto de vista, se puede conceder (aunque sólo sea por mor de la discusión) que la racionalidad está implícita en el significado de la palabra 'hombre' en tanto el tener dos piernas no lo está, pero el tener dos piernas puede al mismo tiempo ser considerado como implícito en el significado de 'bípedo' en tanto la racionalidad no lo está. Desde el punto de vista de la doctrina del significado, no tiene sentido decir, con referencia a un individuo real, que es al mismo tiempo hombre y bípedo, que su racionalidad es esencial y el tener dos piernas, accidental o viceversa. Para Aristóteles las cosas tienen E., pero sólo tienen significado las formas lingüísticas. El significado es lo que la E. resulta al divorciarse del objeto de referencia y unirse a la palabra" (*From a Logical Point of View,* II, 1). Por otra parte Carnap, no obstante utilizar ampliamente la noción de E. y hablar más bien de "E. constitutivas", reducía, en la *Estructura lógica del mundo* (1928), el significado de la E. de un objeto al criterio de verdad de las proposiciones de las cuales pueden entrar a formar parte los signos de tal objeto (*Aufbau,* § 161). La teoría de la E. se puede considerar, por lo tanto, como enteramente resuelta en la del *significado* (*véase*). Actualmente por E. no se entiende sino la regla del uso correcto de un término.

Aun cuando el uso que del término E. ha hecho Santayana no tenga como punto de mira una teoría del significado, vuelve a relacionarse con este significado. Las E. son los objetos de la actividad cognoscitiva; constituyen un reino infinito del que forma parte todo lo que puede ser percibido, imaginado, pensado o, de alguna manera, experimentado; no existen en ningún espacio o tiempo, no tienen sustancia ni partes ocultas, pero su ser se resuelve en su aparecer (*The Realm of*

Essence ["El reino de la esencia"], 1927; trad. esp. en *Los reinos del ser*, México, 1959, F. C. E.). Las E. constituyen uno de los términos del dualismo metafísico de Santayana, el otro término es la existencia, que identifica con la materia. Pero justo por ser completamente distintas de la existencia y, por lo tanto, de toda forma o de energía, las E. no se concatenan entre sí y no implican necesidad alguna ni ninguna forma de ser, sino que siguen siendo puros objetos de intuición. Esta doctrina de las E. de Santayana se puede considerar como la utilización metafísica última de la teoría de la esencia.

2) La teoría de la E. como sustancia puede ser caracterizada como la que restringe el uso de la palabra E. para indicar la E. necesaria o sustancial. Aristóteles, según se ha visto, no había identificado las dos cosas, aun cuando se pueda decir que para él la "verdadera" E. de una cosa, o sea la que la define en su modo de ser, es la E. necesaria. La identificación de E. y sustancia ya se encuentra en Plotino, quien la refiere al estado de las cosas en el mundo inteligible, o sea en el *nous* divino, pero no solamente a tal estado. "Aquí —dice— todo está en la unidad, de tal manera son idénticos la cosa y el porqué de la cosa... ¿Qué cosa, en efecto, podría impedir esta identidad e impedir que constituya la sustancia de cada ser? Así es necesariamente como lo ven aquellos que intentan comprender la E. necesaria" (*Enn.*, VI, 7, 2). Santo Tomás, en el siglo XIII, al intentar aclarar la confusa terminología de la que se servía la filosofía medieval hasta ese momento para traducir los términos aristotélicos, estableció los significados siguientes, que implican la reducción de la doctrina de la E. a la de la sustancia. "E. —decía— significa cualquier cosa común a todas las naturalezas por las que entes diferentes son colocados en diferentes géneros y especies, como la humanidad es la E. del hombre y así sucesivamente. Pero ya que aquello por lo cual la cosa se constituye en el propio género y en la propia especie es lo que se entiende como la definición que indica lo que la cosa es, el nombre E. fue cambiado por los filósofos por el nombre de *quididad*; y éste es el motivo por el cual el filósofo en el libro VII de la *Metafísica* con frecuencia nombra el *quod quid erat esse*, es decir, aquello por lo cual algo es lo que es." La quididad, agrega Santo Tomás, también es denominada *forma* o *naturaleza*, entendiéndose por este último término "la E. de la cosa según el orden o el ordenamiento que ella tiene en su propia operación, en cuando ninguna cosa está privada de su propia operación. El nombre de quididad, en cambio, se toma por lo significado por la definición; el nombre de E., en cambio, significa que por ella y en ella la cosa tiene el ser" (*De ente et essentia*, 1). Esta última distinción no es considerada firme por Santo Tomás quien, por lo demás, entiende por E. "precisamente lo significado por la definición" (*S. Th.*, I, q. 29, a. 2). Pero estas determinaciones tomistas han seguido siendo, por siglos, fundamento de toda teoría de la sustancia. Esta teoría debe ser tratada en sí misma y para ello *véase* SUSTANCIA.

Aun cuando no conduzca a una teoría de la sustancia, el uso que Husserl hace del término E. se liga a este segundo significado de ella. "Ante todo —dice Husserl— designo E. lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que* él es. Pero todo 'lo que' semejante puede 'trasponerse en idea'. Una *intuición empírica* o individual puede convertirse en *intuición esencial* (*ideación*) —posibilidad que por su parte no debe considerarse como empírica, sino como esencial. Lo intuido en este caso es la correspondiente E. *pura* o *eidos*, sea la suma categoría, sea una división de la misma, hasta descender a la plena concreción" (*Ideen*, I, § 3). Para Husserl la E. es la E. necesaria o sustancial de Aristóteles y tal E. es aprehendida mediante un acto de intuición análogo a la percepción sensible (*Ibid.*, § 23). Quizá esta utilización de Husserl sea la más moderna del viejo concepto aristotélico de E. sustancial. *Véase* DEFINICION; SER.

Esencia y existencia (lat. *essentia et esse, essentia et existentia*; ingl. *essence and existence*; franc. *essence et existence*; alem. *Wesen und Existenz*; ital.

essenza ed esistenza). La distinción real entre E. y existencia es una de las doctrinas típicas de la escolástica del siglo XIII. Fue expuesta por vez primera por Guillermo de Auvernia en su *De trinitate* (compuesto entre los años 1223 y 1228). Sus creadores fueron los árabes neoplatónicos y especialmente Avicena (siglo XI) que la expuso en su *Metafísica* (II, 5, 1). Maimónides la adaptó, a su vez, modificándola en el sentido de reducir la existencia a un simple accidente de la E. (*Dahalat al Hairin* [*Guía de los descarriados*]; trad. franc.: *Guide des égarées*, Munk, pp. 230-33). Pero fue Santo Tomás el que dio a la doctrina su mejor expresión, retrayéndola al significado que había recibido de Avicena y negando que la existencia sea un simple accidente (*Quodl.*, q. 12, a. 5). Por lo tanto, es oportuno exponer la doctrina misma en la forma que le dio Santo Tomás.

Santo Tomás entiende la E. en el significado *2)*, o sea como E. necesaria o sustancial. Es la "quididad" o "naturaleza" que comprende todo lo expresado en la definición de la cosa; por lo tanto, no sólo la forma, sino también la materia. Así, por ejemplo, la E. del hombre, definido como "animal racional", comprende no sólo la racionalidad (que es la forma) sino también la animalidad (que es materia). De la E. así entendida se distingue el ser o la existencia de la cosa definida; ser o existencia que es algo diferente a la E., porque se puede saber qué (*quid*) es el hombre o el fénix, por ejemplo, sin saber si el hombre o el fénix existen, o sea sin saber nada acerca del ser o de la existencia de la cosa definida (*De ente et essentia,* 3). Sustancias tales como el hombre o el fénix resultan, por lo tanto, compuestas de la E. (materia y forma) y de la existencia, separables entre sí; en ellos la E. y la existencia se encuentran entre sí como la potencia y el acto: la E. es potencia con respecto a la existencia, la existencia es el acto de la E. Solamente en Dios, en cambio, la E. es la misma existencia, porque Dios "no sólo es su E. sino también su propio ser", ya que de otra manera existiría por participación, como las cosas finitas y no sería el ser primero y la causa primera (*S. Th.,* I, q. 3, a. 4).

Esta doctrina de la distinción real ha sido considerada a menudo como de ascendencia aristotélica. En realidad nada tiene de aristotélica y, más aún, contradice directamente uno de los cánones fundamentales de la filosofía de Aristóteles, precisamente, al que identifica el ser o la existencia con el acto y al acto con la forma, ya que no hay forma que no sea acto, o sea que no exista (la forma *es* la existencia: *véase* ACTO; FORMA). En realidad la doctrina fue introducida y adoptada con finalidades diferentes, que nada tienen que ver con el aristotelismo. Avicena la introdujo como elemento de la doctrina de la necesidad universal. Dios es necesario "en sí mismo" porque en él la E. implica la existencia; las cosas finitas son necesarias "por otra" razón, porque sus E. no implican la existencia, sino que existen solamente en virtud de la necesidad divina. De tal manera, todo es necesario (cf. A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'aprés Ibn-Sīnā*, 1937). En cambio, Santo Tomás se sirve de la misma distinción para señalar la diferencia entre el ser de Dios y el ser de las criaturas, diferencia que expresa con el principio de la analogía del ser (*véase* ANALOGÍA), haciendo de tal manera que el ser mismo de las criaturas, al resultar una cosa extraña a su E., requiera la intervención creadora de Dios. En otros términos, Avicena vio en la distinción entre E. y existencia un instrumento para la defensa del principio: "Todo lo que existe existe por participación en el ser y este ser es Dios." La doctrina de la distinción real incluye dos tesis diferentes pero relacionadas: *a)* el ser y la E. están separados en las criaturas; *b)* el ser y la E. son idénticos en Dios. Ahora bien, incluso los que no aceptan la distinción real y, por lo tanto, niegan la proposición *a)*, admiten la proposición *b)* como la definición misma de Dios. Así lo hizo Averroes en contra de Avicena (*Met.*, IV, 3) y Duns Scoto en contra de Santo Tomás (*Rep. par.*, IV, d. 7, q. 2, n. 7). Occam, en cambio, negó tanto la primera como la segunda de las proposiciones. Con referencia a la primera afirma: "La E. no es diferente al ser o al no ser más de lo que no lo es la existencia, ya que como la

E. puede ser o no ser, de igual manera la existencia puede ser o no ser. Por lo tanto, los dos términos significan absolutamente la misma cosa" (*Quodl.*, II, 7). Con respecto a la segunda, afirma que la existencia no puede estar contenida analíticamente en la E. de Dios, porque se predica no sólo con referencia a Dios sino también a toda otra cosa real y, por lo tanto, es más extensa que la E. de Dios y no puede resultarle intrínseca (*In Sent.*, I, d. 3, q. 4, G).

La distinción entre E. y existencia perduró como propia de la doctrina escolástica tradicional, y aun en la filosofía moderna y contemporánea sólo es adoptada por doctrinas que se elaboran a partir de aquélla, sobre todo en la elaboración de sus conceptos teológicos. Fuera del uso teológico, la distinción fue adoptada por Hartmann en la filosofía contemporánea como uno de los fundamentos de su ontología. "En todo ente —dice— hay un momento de 'ser ahí' (*Dasein*). Por éste hay que entender el nudo 'que algo es'. Y en todo ente hay un momento de 'ser así' (*Sosein*). En éste cuenta todo lo que constituye su determinación o especificación, todo lo que tiene de común con otros o aquello por lo que se diferencia de otros, en resumen todo 'qué es algo'" (*Zur Grundlegung der Ontologie*, 2ª ed., 1941, p. 92; trad. esp.: *Ontología*, I, *Fundamentos*, México, 1954, F. C. E., p. 106). Aun cuando Hartmann intenta distinguir el significado del término que adopta —*Sosein* ('ser así')— del significado tradicional de *essentia*, tal significado coincide con el que la tradición escolástica, y en especial el tomismo, atribuía a la quididad (*quod quid erat esse*) expresada por la definición. Hartmann admite también la distinción real entre E. y existencia y considera la E. como *posibilidad* y la existencia como su *efectividad* (*Ibid.*, p. 95; trad. esp., p. 108). En un sentido que nada tiene que ver con la distinción real del neoplatonismo árabe y del tomismo, la relación E.-existencia ha sido, en cambio, adoptada por la filosofía contemporánea para definir la naturaleza del hombre. Dice Heidegger: "La 'esencia' de este ente [o sea del 'ser ahí' del hombre] está en su 'ser relativamente a'. El 'qué es' (*essentia*) de este ente, hasta donde puede hablarse de él, tiene que concebirse partiendo de su ser (*existentia*)" (*Sein und Zeit*, § 9; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). Esta "primacía de la existencia sobre la E." no significa para Heidegger ni la separación real de los elementos, que para la escolástica era propia de las criaturas, ni su identidad real, que para la escolástica era propia de Dios; significa sólo que el modo de ser del hombre, que es la existencia, no se puede aclarar ni comprender sino partiendo del hecho de que el hombre *existe*; por lo tanto, existe en el mundo y entre los otros entes. *Véase* EXISTENCIA.

Esencial (ingl. *essential*; franc. *essentiel*; alem. *wesentlich*; ital. *essenziale*). Este adjetivo reviste, además de los dos significados relativos a esencia, el más común y genérico de "importante". Tal es el significado del término en expresiones tales como "carácter E.", "cualidad E.", etc., que la mayoría de las veces no hacen referencia a los significados específicos de "esencia", sino que intentan solamente subrayar la importancia que un carácter, una cualidad, etc., posee desde un determinado punto de vista.

Esencialismo (ingl. *essentialism*; franc. *essentialisme*; alem. *Essentialismus*; ital. *essenzialismo*). K. Popper ha denominado *E. metodológico* a "la corriente de pensamiento introducida y defendida por Aristóteles, que sostiene que la investigación científica debe penetrar hasta la esencia de las cosas para poderlas explicar" (*The Poverty of Historicism*, 1944, § 10).

Esenia, *véase* JUDAICA, FILOSOFÍA.

Esfera (gr. σφαῖρα, σφαῖρος; lat. *globus*; ingl. *globe*; franc. *globe*; alem. *Sphäre*; ital. *sfera*). Según los antiguos la figura perfecta, que comprende en sí todas las demás figuras y que es la imagen de la homogeneidad y de la perfección (cf. Platón, *Tim.*, 33 b). Parménides comparó el ser a una "E. perfectamente redonda", en cuanto está definido por todas partes, igual a sí mismo y tal que en ninguna de sus partes es mayor o menor a sí mismo (*Fr.*, 8, 41,

Diels). Y Empédocles denominaba E. a la fase perfecta del ser, aquella en la cual domina la amistad: "Mas por todas partes era igual y por todo infinita, la E. redonda que goza en su envolvente soledad" (*Fr.*, 28, Diels). En el Renacimiento, Nicolás de Cusa volvió a estas especulaciones, insistiendo acerca de la perfección de la figura circular (*De docta ignorantia*, I, 21) y atribuyendo la forma esférica al alma (*De ludo globi*, I).

Esfuerzo (ingl. *effort*; franc. *effort*; alem. *Streben*; ital. *sforzo*). La actividad dirigida a vencer un obstáculo o una resistencia cualquiera. La noción fue introducida en filosofía por Fichte, que se valió de ella para demostrar la derivación de la realidad a través del Yo: "La actividad pura del yo, penetrándose en sí misma, es, en relación con un objeto posible, un E.; más bien, un E. infinito. Este E. infinito es la posibilidad de todo objeto al infinito y sin E. no hay objeto" (*Wissenschaftslehre* ["Doctrina de la ciencia"], 1794, § 5, II; trad. ital., pp. 213-14). Maine de Biran se valió de la noción e identificó con la experiencia inmediata del E. tanto el principio metafísico de causalidad como la libertad del yo. En su origen, el E. es libertad, esto es, es el yo como libertad, y en relación a la resistencia que se le opone es necesidad (*Fondaments de la psychologie*, en *Œuvres*, ed. Naville, II, p. 284). Se puede considerar este concepto como una continuación del concepto más antiguo de *conato* (*véase*).

Esotérico, exotérico (gr. ἐσωτερικος; ἐξωτερικός; ingl. *esoteric, exoteric*; franc. *ésotérique, éxotérique*; alem. *esoterisch, exoterisch*; ital. *esoterico, essoterico*). El primero de estos términos se encuentra en tardíos escritos griegos para indicar doctrinas cuya enseñanza estaba reservada a los discípulos de una escuela y que no podían ser comunicadas a los extraños (Galeno, 5, 513; Jámblico, *Comm. math.*, 18). El segundo término es adoptado con frecuencia por Aristóteles (*Pol.*, 1278 b 31; *Met.*, 1076 a 28; *Et. Nic.*, 1102 a 26; etc.) para designar sus escritos populares o destinados al público (que tenían forma de diálogos y de los cuales sólo poseemos fragmentos) en contraposición a los escritos *acroamáticos*, o sea los destinados a los oyentes, y que eran los apuntes de las lecciones, que han llegado hasta nosotros. *Véase* ACROAMÁTICO.

La palabra E. se usa a veces en el lenguaje común para designar los escritos que se ocupan de ciencias ocultas, como la magia, la astrología, etcétera.

Espacio (gr. χώρα, τόπος; lat. *spatium*; ingl. *space*; franc. *espace*; alem. *Raum*; ital. *spazio*). La noción de E. ha dado origen a tres problemas diferentes o, mejor dicho, a tres órdenes de problemas: *1)* el problema acerca de la naturaleza del E.; *2)* el que rige en torno a la realidad del E.; *3)* el concerniente a la estructura métrica del espacio. La respuesta a este último problema no es más que una geometría y sus diferentes respuestas constituyen las diferentes geometrías. Para este problema, cf. GEOMETRÍA.

1) El primer problema concierne al verdadero y propio concepto de E. y es el problema acerca de la naturaleza de la exterioridad en general, esto es, de aquello que hace posible la relación extrínseca entre los objetos. Einstein, en el prefacio a un libro histórico sobre el concepto de E. (Max Jammer, *Conceptos of Space*, 1954), ha distinguido dos teorías fundamentales del E., que son: *a)* el E. como la cualidad posicional de los objetos materiales en el mundo; *b)* el E. como el continente de todos los objetos materiales. A estos dos conceptos se puede agregar otro, que el mismo Einstein ha fundado; *c)* el del E. como campo.

a) La primera concepción es la de E. como *lugar* (*véase*), o sea como posición de un cuerpo entre los demás cuerpos. Aristóteles define el E. en este sentido como "el límite inmóvil que abraza un cuerpo" (*Fís.*, IV, 4, 212 a 20), definición que considera idéntica al concepto platónico que identificaba el E. con la materia (*Tim.*, 52 b, 51 a). En virtud de este concepto, no existe E. donde no existe un objeto material; por lo tanto, el teorema principal de esta teoría del E. es la inexistencia del vacío (cf. Aristóteles, *Fís.*, IV, 8, 214 b 11).

Ésta fue la teoría que prevaleció en la Antigüedad y fue aceptada durante toda la Edad Media, incluso por los adversarios de Aristóteles (cf. Occam, *Summulae physicorum,* IV, 20; *Quodl.,* I, 4). Dicha teoría fue defendida en el Renacimiento por Campanella (*De sensu rerum,* I, 12) y aceptada y expuesta de nuevo por Descartes según los términos de su geometría. Descartes establecía entre el lugar y el E. una diferencia sólo nominal, en cuanto que "el lugar señala la situación en forma más expresa que el tamaño o la figura, y, por lo contrario, pensamos más en estos últimos cuando hablamos del E.". Pero las dos cosas son idénticas: "Si decimos que una cosa está en un determinado lugar, queremos decir tan sólo que está situada de una manera determinada con respecto a otras cosas; pero si agregamos que ocupa un determinado E. o un cierto lugar, entendemos, además, que posee un tamaño y una figura tales que pueden llenarlo exactamente" (*Princ. Phil.,* II, 14). Por consiguiente Descartes negó la existencia del vacío (*Ibid.,* II, 16), como la negó Spinoza, que compartía la misma noción del E. (*Eth.,* I, 5, scol.). A su vez Leibniz defendió esta concepción contra Newton y los newtonianos. "Si el E. es una propiedad o un atributo —decía—, debe ser la propiedad de alguna sustancia. El E. vacío limitado, que sus sostenedores suponen entre dos cuerpos: ¿de qué sustancia sería propiedad o afección?" (*IVᵉ Lettre à Clarke,* 8; *Op.,* ed. Erdmann, p. 756). Pero la vieja concepción encontró en Leibniz una nueva y feliz expresión, la expresión en términos de la noción de orden, que debería ser la clásica. "Yo considero al E. —decía Leibniz, polemizando contra Newton y los newtonianos— como algo puramente relativo, del mismo modo que el tiempo, o sea como un *orden de las coexistencias,* tal como el tiempo es un orden de las sucesiones. Ya que el E. señala en términos de posibilidad un orden de cosas que existen al mismo tiempo, en cuanto existen en conjunto, sin entrar en sus modos de existir" (*IIIᵉ Lettre à Clarke,* 4; *Op.,* ed. Erdmann, p. 752). La definición de Leibniz fue adoptada por Wolff (*Ontol.,* § 589) y por Baumgarten (*Met.,* § 239). Kant mismo la defiende, en los primeros escritos, y declara haberla abandonado sólo en 1768, en el escrito *Acerca del primer fundamento de la distinción de las regiones en el espacio.* En este escrito declara insuficiente la concepción del E. como orden de las coexistencias: "Las posiciones de las partes del E. en relación entre sí —dice— presuponen la región según la cual se ordenan en tal relación, y entendida del modo más abstracto la región no consiste en la relación que una cosa tiene con otra en el E. (lo que propiamente constituye el concepto de *posición*), sino en la relación del sistema de estas posiciones con el E. cósmico absoluto." Sin embargo, la concepción posicional del E. nunca es totalmente abandonada por el pensamiento filosófico posterior. Parece presupuesta, en lo que puede revelarse a través del carácter genérico y confuso de los conceptos adoptados, por las teorías idealistas del E. (*véase infra*). Y ha hallado una defensa enérgica y muy lúcida en el análisis de Heidegger, quien ha afirmado que "ni el E. es en el sujeto ni el mundo es en el E.", pero que el sujeto mismo, o sea la realidad humana, el 'ser ahí', es espacial en su naturaleza. Y es espacial porque, en su ser en el mundo, en sus relaciones con las cosas, está dominado por la cercanía o por la lejanía del útil 'a la mano', o sea por un conjunto de relaciones espaciales posibles que "la intuición formal" del E. "descubre como el E. puro, en una serie gradual que va desde la morfología pura de las figuras espaciales, pasando por el *analysis situ,* hasta la ciencia puramente métrica del espacio" (*Sein und Zeit,* §§ 23-24; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* México, 1962, F. C. E.).

b) La segunda concepción del E. es la que lo considera como el *recipiente* gradual que va desde la morfología Esta concepción nació con el atomismo antiguo y su teorema fundamental es la existencia del E. vacío y su infinitud. Demócrito había expresado ya este teorema, afirmando que los átomos se mueven en el E. vacío y que este E. es infinito (*Fr.,* 38-40, Diels). Epicuro heredó esta concepción (*Epístola a Heródoto*; cf. Dióg. L., X, 67), que fue defendida por Lucrecio Caro (*De rer. nat.,* I, 950 *ss.*). La misma

concepción del E. fue compartida por los estoicos, en particular por Zenón (Diόg. L., VII, 140).

Borrada durante mucho tiempo por la concepción aristotélica, esta doctrina vuelve a reconstruirse en el Renacimiento. Telesio afirma que el E. debe poder ser el receptáculo de cualquier cosa, de modo tal que, sea que las cosas estén en su interior o que se alejen de él, permanezca idéntico y acoja con prontitud todas las cosas que se le suceden y que, al mismo tiempo, sea tan grande como lo son las cosas que en él hallan lugar. El E. es, por lo tanto, infinito e incorpóreo: la existencia del vacío es un hecho de experiencia (*De rer. nat.*, I, 25). La infinitud del E. fue del mismo modo defendida por Giordano Bruno (*De l'infinito, universo e mondi*, I).

Esta concepción del E. prevaleció en la ciencia por obra de Newton. Decía Newton: "El E. absoluto, por su propia naturaleza, sin relación a algo externo, es siempre igual e inmóvil. El E. relativo es la dimensión móvil o la medida del E. absoluto y nuestros sentidos lo determinan mediante su posición respecto a los cuerpos y a menudo es intercambiado por el E. inmóvil: tal es la dimensión de un subterráneo, un E. aéreo celeste, determinado por su posición con respecto a la tierra. El E. absoluto y relativo son idénticos en figura y tamaño, pero no son siempre numéricamente los mismos. Porque, si por ejemplo, la tierra se mueve en un E. de nuestro aire, el cual relativamente y con respecto a la tierra sigue siendo siempre el mismo, en un determinado tiempo será parte del E. absoluto que el aire atraviesa y en otro tiempo será otra parte del mismo E." (*Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1687, I, def. 8, scol.). La polémica de Leibniz contra esta doctrina no llegó a impedir su éxito. Aproximadamente un siglo después Euler decía: "Supongamos que todos los cuerpos que ahora se encuentran en mi habitación, comprendido el aire, sean anulados por la omnipotencia divina. Obtendremos entonces un E. que, aun teniendo el mismo largo, ancho y profundidad de antes, no contiene ya cuerpo alguno. He aquí, por lo tanto, la posibilidad de una extensión que no es un cuerpo. Semejante E. sin cuerpo es denominado *vacío* y un vacío es, por lo tanto, una extensión sin cuerpo" (*Lettres à une Princesse d'Allemagne*, 69, del 21-x-1760; trad. ital., p. 228). Ya se ha visto cómo la noción newtoniana del E. terminó por prevalecer (quizá por influencia del mismo Euler) en la doctrina de Kant. Prevalece del mismo modo en toda la física del siglo XIX, aun cuando encontrara frecuentes críticas en la parte que se refiere al E. absoluto. Clerk Maxwell afirmaba que "todo nuestro conocimiento, tanto en el tiempo como en el espacio, es esencialmente relativo" (*Matter and Motion*, Dover publ., p. 12). Mach habló de la "monstruosidad conceptual del E. absoluto" (*Die Mechanik in ihrer Entwicklung* ["Exposición histórico-crítica de la evolución de la mecánica"], 1883; 7ª ed., 1921, p. x). Esta teoría del E. fue, sin embargo, admitida o presupuesta por la física hasta Einstein.

c) La tercera concepción fundamental del E. es la que Einstein ha hecho prevalecer en la física contemporánea. A primera vista y en especial considerando solamente la relatividad espacial, la doctrina einsteniana del E. es un retorno a la teoría clásica del E. como posición o lugar. Dice Einstein a este propósito: "Nuestro E. físico, tal como lo concebimos para el trámite de los objetos y de su movimiento, posee tres dimensiones y las posiciones están caracterizadas por tres números. El instante en el que se verifica el hecho es el cuarto número. A todo hecho corresponden cuatro números determinados y un grupo de cuatro números corresponde a un hecho determinado. Por lo tanto, el mundo de los hechos constituye un *continuo cuatridimensional*" (Einstein-Infeld, *The Evolution of Physics*, III; trad. ital., p. 217; trad. esp.: *La física, aventura del pensamiento*, Buenos Aires, 1943, Losada). En este concepto de E. la novedad parece ser exclusivamente la adición de la coordenada temporal a las coordenadas con las cuales Descartes definió el E. mismo. Pero en la relatividad general el abandono de todo concepto tradicional es más radical. Aquí ya no tiene sentido hablar del E. prescindiendo del *campo*, que es usado para representar los fenómenos físicos. Tanto los fenó-

menos de inercia como los gravitacionales se explican mediante cambios en la estructura métrica del campo: "En lugar de un sistema de referencia rígido y fijo (como se ha observado justamente) existe ahora ocasión para verificar las variaciones en la curvatura del E. o bien, lo que es lo mismo, el uso de criterios no euclidianos de medida y de cálculo en diferentes partes del campo como un todo, según las variaciones en la densidad de la materia y de la energía... Prescindiendo del campo, por lo tanto, no existe nada y, contrariamente incluso a la relatividad espacial, ni siquiera el E. vacío. En este sentido el campo, en la visión de Einstein, sustituye como concepción unitaria tanto a la materia (ponderable o imponderable) como al E." (M. K. Munitz, *Space, Time and Creation*, 1957, VII, 1; trad. ital., pp. 112-13). Paradójicamente, por lo tanto, la concepción más actual del E. no es más que la renuncia implícita al concepto de E. y el encaminamiento hacia el uso de otros conceptos, menos ligados a abstracciones tradicionales y más aptos para describir los resultados de la observación.

2) El problema de la realidad del E. ha dado lugar a tres diferentes soluciones: *a)* la tesis de la realidad física o teológica del E.; *b)* la tesis de la subjetividad del E.; *c)* la tesis de que el E. es indiferente al problema de la realidad o irrealidad.

a) La tesis de la *realidad* física o teológica del E. es inherente a la filosofía antigua. Ya sea que concibieran el E. como lugar o posición, ya que lo concibieran como recipiente, los antiguos creyeron en la realidad del E. y lo consideraron como un elemento o una condición del mundo o bien un atributo de Dios. En tanto que para Platón, para Aristóteles y para los epicúreos, el E. es un constituyente del mundo, para los neoplatónicos resulta Dios mismo. Esta concepción es atribuida por Sexto Empírico a los peripatéticos: "Parece que para los peripatéticos, el primer dios es el lugar de todas las cosas. En efecto, según Aristóteles, el primer dios es el límite de los cielos... Y desde el momento en que el límite de los cielos es el lugar de todas las cosas dentro de los cielos, Dios será el lugar de todas las cosas" (*Adv. Mathem.*, II, 33). La filosofía judía alejandrina hace suya esta concepción, que se encuentra todavía en los libros de la Cábala. En el siglo XVII, fue aceptada por Campanella (*De sensu rerum*, I, 12), por Henry Moore (*Enchiridion Metaphysicum*, I, 8) y por Spinoza que concibió la extensión como un atributo de Dios y afirmó, por lo tanto, que "todo lo que es, es en Dios" (*Eth.*, I, 15). Newton mismo habló del E. como del *sensorium*, o sea del órgano mediante el cual Dios mueve las cosas (*Opticks*, 3ª ed., q. 98; Dover publ., p. 403), concepto que fue muy criticado por Leibniz en sus espístolas a Clarke y fue aceptado en el siglo XVIII por muchos escritores, incluso Clarke mismo. Se puede considerar como última manifestación de este punto de vista la doctrina de S. Alexander, según la cual el E. y el tiempo son la *sustancia* misma del Universo y de Dios, y guardan entre sí la misma relación que existe entre el cuerpo y el espíritu. Desde este punto de vista, en efecto, el E. sería el "cuerpo" de toda la realidad, por lo tanto, de Dios mismo que está en la cima de la realidad (*Space, Time and Deity*, 1920).

b) La tesis de la subjetividad del E. fue adelantada por vez primera por Hobbes, que lo definió como "la imagen de la cosa existente en cuanto existente, esto es, en cuanto no se considera otro accidente de ella sino su aparecer fuera del sujeto imaginante" (*De Corp.*, VII, § 2). El análisis que Locke hizo del E. como de una idea compleja de *modo*, tiene también por presupuesto su reducción a una idea (*Essay*, II, 13, 2), reducción que es todavía más radical en Berkeley, por la polémica que condujo contra el concepto newtoniano del E.: "La consideración filosófica del movimiento no implica el ser de un E. absoluto, distinto de lo percibido por los sentidos y referente a los cuerpos; es claro que tal cosa no puede existir sin el espíritu, a partir de los mismos principios que demuestran una tesis similar respecto a todos los otros objetos de los sentidos" (*Principles of Human Knowledge*, I, 116). A partir del mismo presupuesto, Hume afirmó que "la idea del E. o de la extensión no es más que la

idea de puntos visibles o tangibles distribuidos en un determinado orden" y que, por lo tanto, "no podemos formarnos idea del E. o del vacío donde no hay nada visible o tangible" (*Treatise*, I, II, 5ª ed., Selby-Bigge, p. 53).

El empirismo había afirmado así la subjetividad del E., reduciéndolo a un concepto *empírico*, o sea a una idea de sensaciones. Leibniz y los leibnizianos, por otro lado, al considerar el E. como "el orden de las coexistencias" efectuaban la misma reducción subjetiva, pero llegaron a considerar el E. como un concepto *discursivo*, o sea universal que pudiera expresar las relaciones de las cosas entre sí. A estas dos formas de subjetividad, opuso Kant la subjetividad *trascendental* del E. mismo, por la cual es condición de las percepciones sensibles. "El E. es una representación necesaria *a priori* que sirve de fundamento a todas las instituciones externas. Nunca se puede formar la representación sin que haya E., si bien se puede pensar muy bien que en el E. no exista objeto alguno. El E., por lo tanto, debe ser considerado como la condición de la posibilidad de los fenómenos y no como una determinación dependiente de ellos y es una representación *a priori* que es necesariamente el fundamento de los fenómenos externos" (*Crít. R. Pura*, § 2). En este sentido, el E. no es ni un concepto ni una percepción sino una "intuición *a priori*" o "intuición pura", o sea la condición de toda posible intuición externa. Así entendido, corresponde exactamente al "E. absoluto" de Newton, que era entendido por éste como lo sensible de Dios y por Kant como lo sensible del sujeto cognoscente, o sea la condición absoluta de la posibilidad de los objetos externos.

En la filosofía moderna y contemporánea la tesis de la subjetividad del E. adquiere la forma de su carácter aparente o ilusorio. Idealismo y espiritualismo insisten acerca de esta tesis. Ya Hegel afirmaba que "El E. es una mera forma, o sea una abstracción, y precisamente la de la exterioridad inmediata" (*Enc.* § 254), lo que no le impidió, sin embargo, buscar una demostración racional de la n e c e s i d a d de las tres dimensiones del E. (*Ibid.*, § 255). El idealismo de inspiración hegeliana considera el E. como una simple apariencia (cf. Bradley, *Appearance and Reality*, 1893; G e n t i l e, *Teoria generale dello spirito*, 1916, cap. IX). Y el espiritualismo se coloca en el mismo camino viendo en el E., con Bergson, el decaimiento, la dispersión o la exteriorización de la duración real de la conciencia (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889; *Évol. créatr.*, 3ª ed. 1934, pp. 219 *ss.*, etc.) Tesis análogas a éstas han sido y son frecuentemente repetidas en la filosofía contemporánea.

c) La tercera alternativa que el problema de la realidad del E. ha dejado abierta es el rechazo del problema mismo y el reconocimiento de que el E. no es ni real ni irreal, aun cuando en alguna de sus determinaciones métricas, pueda ser adoptado en la descripción de la realidad. Este punto de vista ha venido madurando, desde que, con el descubrimiento de las geometrías no euclidianas, se ha visto la dificultad de responder a la pregunta de si una de tales geometrías sería la que corresponde a la estructura física del mundo. Aun cuando a veces los matemáticos mismos se hayan pronunciado por una positiva solución del problema, optando la mayoría de ellos por la geometría euclidiana, el carácter provisional y parcial de estas respuestas demuestra, mejor que c u a l q u i e r otra cosa, la imposibilidad de resolver la cuestión y lleva, por lo tanto, a la adopción del punto de vista que prescinde de él. Se puede, entonces, afirmar que sólo motivos de oportunidad científica sugieren el uso de un esquema geométrico particular para la descripción de un determinado campo de los fenómenos. Dice M. K. Munitz a este respecto: "Podrá ser más conveniente y fecundo usar un esquema métrico en vez de otro, pero no podemos decir que son los hechos los que nos empujan a hacerlo. El problema es éste: ¿nos permite la adopción de un valor particular para la curvatura, tomado en conjunción con el resto de la teoría, formular inferencias correctas de determinados hechos a otros hechos? En la medida en que la exactitud en el ámbito de los hechos observables inferidos cuando se establecen mediante una teoría con su métrica asociada es ma-

yor que con otras teorías podemos decir que 'la métrica del universo es de esa manera' (así y así). Pero esta última expresión no es más que un recurso para apuntar la superioridad relativa de una determinada teoría o modelo del universo" (*Space, Time and Creation*, VII, § 4; trad. ital., p. 133).

Espacio vital, *véase* CAMPO.

Especie (gr. εἶδος; lat. *species;* ingl. *kind, species;* franc. *espèce;* alem. *Art, Species;* ital. *specie*). *1)* Un concepto en cuanto es parte o elemento de otro concepto. En este sentido la palabra usada corrientemente por Platón (cf. *Sof.*, 235 d, *Teet.*, 178 a, etc.) y Aristóteles (*Met.*, X, 7, 1057 b 7; *Cat.*, 2 b 7, etc.). Y en este sentido, la noción de E. fue ilustrada en la *Isagoge* de Porfirio, que da la siguiente definición: "La E. es lo que se sitúa por debajo del género y a la cual se atribuye esencialmente el género". Porfirio agrega: "La E. es el atributo que se aplica esencialmente a una pluralidad de términos que difieren específicamente entre sí", pero observando que esta última definición se aplica sólo a la "E. especialísima" que precede inmediatamente al individuo, al concepto de hombre por ejemplo (*Isag.*, 4, 10 *ss.*). El concepto de E., en este sentido, permaneció inmutable en toda la lógica tradicional hasta que, al afirmarse la lógica matemática, fue sustituido por el concepto de *clase* (*véase*).

En el dominio de la biología, el término tuvo, durante algún tiempo, un significado correspondiente al antes descrito, entendiéndose por E. un tipo biológico bien definido por características hereditarias, en cuanto resulta subordinado a otro tipo mayor (*género*). Pero en la biología contemporánea los conceptos de género y E. han perdido toda relación con los significados tradicionales y se entiende por E. una mera clase de individuos cuya unión da lugar a individuos fértiles, lo que no sucede con los híbridos nacidos de uniones entre individuos pertenecientes a E. diferentes (C. Pincher, *Evolution*, 1950, p. 21; Kalmus, *Variation and Heredity*, 1957, p. 29).

2) Lo mismo que *idea* en el sentido platónico (*véase* IDEA).

3) Lo mismo que *forma* en el sentido aristotélico (*véase* FORMA).

4) En relación al significado 3) y en el lenguaje de la escolástica medieval, la E. es la intermediaria del conocimiento, o sea el objeto propio de la sensibilidad o del entendimiento, en cuanto es la *forma* que éste abstrae de las cosas. La doctrina fue expresada con toda claridad por Santo Tomás, quien, comentando el fragmento de *De Anima* (III, 8, 431 b 21) en el cual Aristóteles dice que "el alma es de alguna manera todas las cosas", observa: "Si el alma es todas las cosas es necesario que sea las *cosas mismas*, sensibles o inteligibles —en el sentido en el que Empédocles afirmara que conocemos la tierra con la tierra, el agua con el agua y así sucesivamente— o sea la *especie*. Pero ciertamente el alma no es las cosas, ya que en el alma, por ejemplo, no existe la piedra, sino la E. de la piedra". Ahora bien, la E. es la forma de la cosa. Por lo tanto "el entendimiento es la potencia receptora de todas las formas inteligibles y el sentido es la potencia receptora de todas las formas sensibles" (cf. asimismo *S. Th.*, I, q. 84, a. 2). La doctrina de la E. o, como también se dice, de la *similitud*, que sería la intermediaria entre el objeto y la potencia cognoscitiva humana, domina durante el periodo clásico de la escolástica; es aceptada por San Buenaventura (*In Sent.*, II, d. 39, a 1, q. 2) y por Duns Scoto (*Op. Ox.*, § I, d. 3. q. 7, n. 2, 3, 20). Pero la abandona la escolástica del siglo XIV. Durando de Saint Pourçain (*In Sent.*, II, d. 3, q. 6, n. 10) y Pedro Auriol (*In Sent.*, I, d. 9, a. 1) niegan sin más la existencia de la E. y afirman que el objeto del conocimiento es la cosa misma. Esta doctrina es afirmada por Occam con mucha energía mediante el argumento de que si la E. fuera el objeto inmediato del conocer, el conocimiento no sería conocimiento del objeto sino de su imagen, del mismo modo que la estatua de Hércules no conduciría al conocimiento de Hércules, ni permitiría juzgar de su semejanza con él si no se conociera al mismo Hércules (*In Sent.*, II, q. 14, T). El punto de vista que permitió a estos escolásticos abandonar la noción de la E. es el de la *intencionalidad* (*véase*)

del conocer, por la cual el acto del conocer es una relación con el objeto como tal. No obstante, la doctrina cartesiana de la idea como objeto inmediato del conocimiento se puede considerar, en ciertos aspectos, como la continuación de la noción escolástica de la E. (*véase* IDEA).

Especificación (ingl. *specification;* franc *spécification;* alem. *Spezifikation;* ital. *specificazione*). Kant ha denominado "ley trascendental de E." a la regla que "impone al entendimiento buscar en toda especie que encontremos un determinado número de subespecies y, para cada diferencia, un determinado número de diferencias menores" (*Crít. R. Pura,* Apéndice a la Dialéctica trascendental). Esta ley tiene su correspondencia simétrica en la de la *homogeneidad* (*véase*), según la cual lo múltiple es referido de continuo, a géneros superiores y ambas leyes confluyen más tarde en la de la *afinidad* (*véase*) de todos los conceptos, que permite el paso continuo de un concepto a otro (*Ibid.*). El principio de la E. fue denominado por Hamilton "Ley de heterogeneidad".

Kant habló también de una "ley de la E. de la naturaleza" según la cual la naturaleza "especifica sus leyes generales según el principio de una finalidad en relación con nuestra facultad de conocer. Pero esta ley pertenece a la esfera del juicio reflexivo, o sea no es constitutiva de la naturaleza sino simplemente prescribe una regla para su interpretación" (*Crít. del Juicio,* Intr., § V).

Especulación (gr. θεωρία; lat. *speculatio;* ingl. *speculation;* franc. *spéculation;* alem. *Spekulation;* ital. *speculazione*). El término tiene dos significados: *1)* contemplación o conocimiento desinteresado; *2)* conocimiento ultraempírico o no basado en la experiencia. En el primer significado, la E. se opone a la acción, en el segundo a la experiencia o conocimiento "natural".

1) Los antiguos entendieron por E. la actividad cognoscitiva, en cuanto no se la hace servir a un fin cualquiera, sino que tiene su finalidad en sí misma. Aristóteles fijó el concepto de la E. en este sentido, y llamó *especulativas* (o *teóricas*) a las ciencias naturales, en cuanto "consideran a la sustancia que tiene en sí misma el principio del movimiento y de la inmovilidad". En efecto, una ciencia de este género no es ni práctica ni productiva. La actividad productiva tiene su principio en la mente o en la habilidad del artista y la actividad práctica en la decisión del que obra. "Por consiguiente, si todo pensamiento es práctico, productivo o teórico, las ciencias naturales son especulativas y contemplan aquello que tiene en sí mismo la capacidad de moverse" (*Met.,* VI, 1, 1025 b 18). El objeto de las ciencias especulativas es lo necesario, ya que solamente lo necesario, por cuanto no puede ser diferente de como es, no ofrece nada qué hacer al hombre. Y el hombre encuentra la felicidad sólo en la E. "Cuanto más se extiende la E., tanto más se extiende también la felicidad y se halla mayor felicidad en donde hay mayor E. Ello no sucede por casualidad sino por la naturaleza misma de la E., que tiene su valor en sí misma, de tal manera que la felicidad es una especie de E." (*Ét. Nic.,* X, 8, 1178 b 28).

Esta exaltación de la E., que es uno de los modos fundamentales de entender la función de la *filosofía* (*véase*), fue heredada sobre todo por el misticismo neoplatónico. Plotino redujo a la E. toda otra actividad y afirmó que la generación misma de las cosas naturales es E., se entiende E. de Dios (*Enn.,* III, 8, 5). El misticismo medieval identifica la E. con la contemplación, que es el grado más alto de la ascensión mística antes del éxtasis (cf. Ricardo de San Víctor, *De Contemplatione,* I, 3), pero Santo Tomás la identifica con la *meditación,* que es el grado precedente (*S. Th.,* II, 2, q. 180, a. 3, ad. 2) En todos estos usos, sin embargo, el significado de contemplación desinteresada es el predominante y fundamental.

2) Kant introdujo, por vez primera, un nuevo significado del término, que es el que prevalece en el uso moderno. "Un conocimiento teórico —dice— es especulativo si se refiere a un objeto o al concepto de un objeto, al cual no se puede llegar mediante ninguna experiencia. Por lo tanto, la E. se opone al conocimiento natural, que se refie-

re sólo a objetos o a predicados que pueden ser dados en una experiencia posible" (*Crít. R. Pura*, El ideal de la razón pura, sec. VII). Este significado se fijó en la tradición porque Hegel lo hizo suyo cambiándolo de signo, esto es, considerando como auténtico sólo el conocimiento especulativo. En efecto, denominó *especulativo* o *positivo racional* al tercer momento de la dialéctica, o sea el momento de la síntesis en el que se llega a "la unidad de las determinaciones en su oposición". Esta unidad significa que "la filosofía no tiene que ver con meras abstracciones o con pensamientos formales, sino sólo con pensamientos concretos", o sea con pensamientos que al mismo tiempo son realidades verdaderas y propias (*Ibid.*, § 82). Por lo demás es propia de la filosofía especulativa la demostración de la *necesidad* de sus objetos (*Enc.*, § 9). Ello se debe a que el adjetivo especulativo, para Hegel, indica el punto de vista que considera la realidad como racionalidad, la racionalidad como real y a ambas como necesidad. El adjetivo que Kant adopta para designar lo que está fuera de la experiencia posible y por lo tanto, del conocimiento efectivo, es usado por Hegel para designar el conocimiento efectivo que, en cuanto tal, está fuera de la experiencia y de las desviaciones que en ella aparecen.

Los significados de E. y de especulativo han sido fijados por esta alternativa. Se entiende por E. un conocimiento que no encuentra fundamento o justificación en la experiencia o en la observación, esto es, por un lado, motivo para declarar ilusorio o quimérico tal conocimiento y, por otro (aunque siempre más raramente), motivo para considerarlo superior.

Esperanza (ingl. *hope;* franc. *espérance;* alem. *Hoffnung;* ital. *speranza*). *1)* Una de las emociones fundamentales. *Véase* EMOCIÓN.

2) Una de las virtudes teologales. *Véase* VIRTUD.

Espinosismo, spinozismo (ingl. *spinozism;* franc. *spinozisme;* alem. *Spinozismus*). La doctrina de Spinoza (Benedictus o Baruch de Spinoza o Espinosa; 1632-77) en los puntos salientes que la tradición histórica le ha reconocido y que pueden ser resumidos así: *1)* la unicidad de la sustancia del mundo y su identificación con Dios, por la cual Spinoza aplica a la sustancia misma la expresión "*Deus sive natura*"; *2)* el ateísmo o, como algunos dicen (con Hegel) el *acosmismo* (*véase*), según el cual Dios es el principio y el orden del mundo; *3)* el necesarismo, según el cual todas las cosas derivan, con absoluta necesidad, de la sustancia divina; *4)* el geometrismo, esto es, la afirmación del carácter geométrico de la necesidad cósmica, sobre la cual se modela el método geométrico de la filosofía; *5)* la reducción de la libertad humana al reconocimiento y a la aceptación de la necesidad del orden cósmico; *6)* la defensa de la libertad filosófica y religiosa del hombre, fundada en la reducción de la fe religiosa a la obediencia. *Véase* FE.

Espiritismo (ingl. *spiritism;* franc. *spiritisme;* alem. *Spiritismus*). La creencia en fenómenos mentales o naturales inexplicables en el mundo ordinario o científico y que, por lo tanto, deben atribuírse a la acción de *espíritus*, que pueden ser tanto almas de difuntos como potencias angélicas o demoniacas. *Véase* METAPSÍQUICA.

Espíritu (ingl. *mind, spirit;* franc. *esprit;* alem. *Geist;* ital. *spirito*). Se pueden distinguir los siguientes significados:

1) El *alma racional* o el *entendimiento* (*véase*) en general; éste es el significado predominante en la filosofía moderna y contemporánea y en el lenguaje común.

2) El *pneuma* (*véase*) o soplo animador, admitido por la física estoica y que de ella ha pasado a diversas doctrinas antiguas y modernas. Éste es el significado originario del término y del cual han surgido todos los demás. Este significado perdura aún en las expresiones en las cuales por el E. se entiende "lo que vivifica". Kant, en su teoría estética, usó el término en este sentido. "E. —dice— en el significado estético es el principio vivificante del sentimiento. Pero lo que con este principio vivifica el alma, la materia de la cual se sirve, es lo que confiere aliento

finalista a la facultad del sentimiento y lo coloca en un juego que se alimenta de sí y fortifica las facultades mismas de las que procede" (*Crít. del juicio*, § 49; *Antr.*, § 71 b). En este sentido la palabra E. ha permanecido en el uso corriente, en el cual a veces se opone a la "letra", para indicar lo que da vida o, sin metáforas, el significado auténtico de alguna cosa. En este sentido es también adoptada por Montesquieu en el título de su obra *El E. de las leyes*.

3) Las sustancias incorpóreas, o sea los ángeles, los demonios y las almas de los difuntos. En este sentido Locke adoptaba la palabra *spirit* (reservando *mind* para E. en el significado *1)* y decía: "Porque, quitando unas pocas y, si así puedo llamarlas, superficiales ideas acerca de los espíritus, que deducimos por reflexión sobre el nuestro, y de allí, lo mejor que podemos, deduciendo la idea del Padre de todos los E., el eterno e independiente Autor de ellos, de nosotros y de todas las cosas, carecemos de noticias ciertas de los demás E., hasta de su existencia, salvo por la vía de la revelación" (*Essay*, IV, 3, 27). Y Kant en los *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* (1766) entendía *Geist* en el mismo sentido: "Un E. —dice— es un ser que tiene la razón. No es un don milagroso, por lo tanto, ver E. ya que todo el que ve hombres ve seres que tienen razón. Pero —prosigue—, este ser que en el hombre tiene razón es solamente una parte del hombre y esta parte, que lo vivifica, es un E." (*Traüme eines Geistersehers*, I, 1). Como Locke, Kant es escéptico acerca de la existencia del E. en este sentido y, en todo caso, considera imposible demostrarla. También en este sentido la palabra E. ha perdurado en el uso corriente (*véase* ÁNGELES; DEMONIO; ESPIRITISMO).

4) La materia sutil o impalpable que es la fuerza animadora de las cosas. Este significado, que es resultado del estoico, se encuentra con frecuencia en los teósofos del Renacimiento y, sobre todo, en Agripa (*De occulta philosophia*, I, 14) y en Paracelso (*Meteor.*, pp. 79 *ss.*).

5) En fin, y en relación más estrecha con el significado *1)*, el término significa a veces *disposición* (*véase*) o *actitud* (*véase*), como en las célebres expresiones de Pascal "E. de geometría" y "E. de f i n e z a" y en expresiones corrientes como "E. religioso", "E. deportivo", etc.

De estos cinco significados, el único estrictamente relacionado con la problemática de la filosofía moderna es el primero. Fue Descartes quien introdujo e hizo valer este significado. "Yo no soy, por lo tanto, precisamente hablando, más que una cosa que piensa, o sea un E., un intelecto o una razón, que son términos cuyo significado antes me era desconocido" (*Méd.*, II). Y en la respuesta a las segundas objeciones precisa, en forma de definición, el significado del término: "La sustancia en la cual reside inmediatamente el pensamiento es aquí denominada *espíritu*. Si bien este nombre resulta equívoco por atribuírselo también al viento y a los licores muy sutiles, yo no conozco, en efecto, ninguno que sea más apropiado" (*II Rép.*, def. VI). Si bien la noción de sustancia resulta intermediaria entre los significados nuevo y viejo (sustancia incorpórea) del término, en esta expresión cartesiana, por el uso que de ella se hace, establece más bien su equivalencia con el término conciencia. Sustancia pensante o conciencia, intelecto o razón, son por lo tanto los sinónimos de espíritu. Locke, según se ha dicho, usó en el mismo sentido el término *mind* (mente) (cf., por ejemplo, *Essay*, II, 1, 5). Leibniz decía a su vez: "El conocimiento de las verdades necesarias y eternas es lo que nos distingue de los simples animales y nos hace tener la razón y las ciencias, elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Esto es lo que en nosotros se denomina alma racional o E." (*Mon.*, § 29). A su vez, Berkeley adoptó el término y estableció las equivalencias: "Este ser activo y que percibe es el que nosotros denominamos *mind, spirit, soul* (alma) o *my self* (yo)" (*Principles of Human Knowledge*, I, § 2). Hume entendió el término como alma, intelecto o yo (*Treatise*, I, 4, 2, ed. Selby-Bigge, p. 207). Estas equivalencias se mantuvieron constantemente en el uso posterior del término y de tal manera los problemas a los que da origen son los relacionados con

las nociones de *alma, conciencia, entendimiento, razón* y *yo*. Bajo estas voces se hallará la indicación de los problemas a los que ha dado origen la noción E. en sus diferentes especificaciones. Basta aquí con recordar que algunos usos paradójicos que a veces ha hecho del término en cuestión la filosofía contemporánea, se refieren, en realidad, al significado tradicional, instituido por Descartes. Así, cuando L. Klages opone el E. al alma, entiende por E. el conjunto de las actividades racionales frente a las tendencias instintivas, representadas por el alma (*Der Geist als Widersacher der Seele* ["El espíritu como adversario del alma"], 1929). Y por otro lado G. Santayana entendió el E. en el mismo sentido, también cartesiano, de conciencia: "Por E. entiendo no solamente la intuición pasiva implícita en el ser dado de toda esencia, sino también el entendimiento y la creencia que puede acompañar la presencia de la esencia" (*Scepticism and Animal Faith*, cap. 26, Dover Publ., p. 272; trad. esp.: *Escepticismo y fe animal*, 1952). Es, por lo tanto, casi inútil advertir que en la expresión puesta en boga por Dilthey "ciencias del E." se entiende por E. la actividad racional del hombre. *Véase* CIENCIAS, CLASIFICACIÓN DE LAS.

Solamente Hegel dio una especificació diferente a la noción de E., a través de sus nociones de E. *objetivo* y de E. *absoluto*. En tanto que por E. *subjetivo* entiende Hegel el E. finito, o sea el alma, el entendimiento o la razón (el E. en el significado cartesiano del término) (*Enc.* § 386), por E. objetivo entiende las *instituciones* fundamentales del mundo humano, o sea el derecho, la moralidad y la ética y por E. *absoluto* entiende el mundo del arte, de la religión y de la filosofía. En estas dos concepciones el E. deja de ser actividad subjetiva para convertirse en realidad histórica, mundo de valores. En tanto que el E. objetivo es el mundo de las instituciones jurídicas, sociales e históricas y culmina en la *ética*, que comprende las tres principales instituciones históricas, la familia, la sociedad civil y el Estado, el E. absoluto es el mundo de la conciencia de sí que se revela a sí misma en sus productos más altos que son el arte, la religión y la filosofía (*Ibid.*, 486, 553). Las tres formas del E. son, según Hegel, manifestaciones de la Idea, o sea de la Razón infinita, pero solamente en el E. objetivo y en el E. absoluto se realiza la Idea o Razón plenamente a sí misma o llega a su total y adecuada manifestación. Estas nociones caracterizan el idealismo romántico de raíz hegeliana, en el cual el E. se identifica con el sujeto absoluto o con el yo universal, como lo hiciera Gentile (*Teoria generale dello Spirito*, 1920), o con el Concepto en su universalidad o concreción, que es la Razón absoluta, como lo hiciera Croce (*Logica*, 1920, pp. 26 *ss.*).

También fuera del idealismo la noción del E. objetivo, o sea del E. como mundo de instituciones histórico-sociales o de valores institucionalizados o formas de vida, ha encontrado acogida e ilustración. La noción, en efecto, fue aceptada por Dilthey, que la entendió como "la conexión estructural de las unidades vivas, que se continúa en las comunidades" y criticó el absolutismo y el dogmatismo que la noción misma había adquirido en Hegel (*Gesammelte Schriften*, VII, p. 150; trad. esp.: *Obras*, VII, *El mundo histórico*, México, 1944, F. C. E.; cf. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, 1956, pp. 104-105). En este mismo sentido limitado, la noción fue aceptada por E. Spranger, que entendió como ciencia del E. la disciplina que se ocupa de las formaciones suprapersonales o colectivas de la vida histórica (*Lebensformen*, 1914, p. 7; trad. esp.: *Formas de vida*, Madrid, 1935). Fue aceptada también por N. Hartmann, quien consideró el E. objetivo como una *superestructura* que se eleva por encima del mundo orgánico. Al E. objetivo pertenecerían todas las producciones espirituales, o sea las letras, las artes, la técnica, las religiones, los mitos, las ciencias, la filosofía, etc. Es el verdadero protagonista de la historia, según Hartmann (*Das Problem des geistigen Seins* ["El problema del ser espiritual"], 1931, p. 262). Por encima del E. objetivo sitúa Hartmann al *E. viviente*, que sería la unidad del E. objetivo y de la conciencia personal (*Ibid.*, p. 259). N. Hartmann, por cierto, está aún muy cerca de la inspiración hege-

liana. Pero el carácter impersonal y subjetivo del E. es subrayado también por Dewey, que parte de supuestos filosóficos diferentes. "La historia entera de la ciencia, el arte y la moral —dice Dewey— prueba que el E. que aparece *en* los individuos no es tal E. individual. Es en sí un sistema de creencias, percepciones e ignorancias, de admisiones y repulsiones, de expectativas y estimaciones de significaciones instituidas bajo la influencia de la costumbre y la tradición" (*Experience and Nature*, 1926, p. 218; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F. C. E., p. 181).

Espíritu nacional (ingl. *national spirit*; franc. *esprit d'une nation*; alem. *Volksgeist*; ital. *spirito nazionale*). Concepto introducido por Montesquieu que expresa el carácter fundamental de una nación, en cuanto resultado de una multiplicidad de factores. Dice Montesquieu: "Muchas cosas guían a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, las tradiciones, las costumbres, los usos, de donde se forma un *E. general* que es el resultado de ellas" (*Esprit des lois*, 1748, XIX, 4). Por lo demás, Montesquieu denomina "alma universal" al E. nacional (*Mélanges inédites*, p. 160), pero en todo caso estaba bien lejos de hacer de este concepto una realidad por sí misma. Fue Hegel quien dio este paso al concebir el E. nacional como verdadero sujeto de la historia: "El E. de la historia es un individuo de naturaleza universal, pero determinado, esto es, una nación en general; y el E. que le corresponde es el E. de la nación. Los E. de las naciones se distinguen, conforme a la idea de que se hacen por sí mismos, según la superficialidad o la profundidad con la cual han comprendido o profundizado lo que es el E." (*Philosophie der Geschichte* ["Filosofía de la historia"], ed. Lasson, p. 36; trad. ital., I, p. 43). Cada cierto tiempo, un determinado E. nacional adquiere la figura de "E. del mundo" (*Weltgeist*), o sea de guía y de sujeto único de la historia. "El *Weltgeist* es el E. del mundo, tal como se entiende en el conocimiento humano; los hombres están en él como las realidades singulares están con referencia a la totalidad que las sustenta. Y este E. del mundo es conforme al E. divino, que es el E. absoluto. Por cuanto Dios es omnipresente, todo hombre es comprendido, aparece en la conciencia de todos y ello es el E. del mundo" (*Ibid.*, p. 37; trad. ital., p. 44). La noción de E. del mundo ha sido repetida varias veces y, en general, se encuentra en toda concepción providencialista de la *historia* (*véase*).

Espiritualismo (ingl. *spiritualism, personalism*; franc. *spiritualisme*; alem. *Spiritualismus*; ital. *spiritualismo*). I) Se aplica este término a toda doctrina que practique la filosofía como análisis de la *conciencia* (*véase*) o que, en general, pretenda inferir de la conciencia los datos de la investigación filosófica o científica. La palabra fue puesta en boga en el siglo pasado por V. Cousin, que en el prefacio a la edición de 1853 de su obra *Du vrai, du beau et du bien* escribió: "Nuestra verdadera doctrina, nuestra verdadera bandera es el E., esta filosofía tan sólida como generosa, que comenzó con Sócrates y Platón, que el Evangelio difundió en el mundo, que Descartes expuso en las formas rigurosas del genio moderno, que en el siglo XVII fue una de las glorias y una de las fuerzas de la patria, que pereció con la grandeza nacional en el siglo XVIII y que, a principios de este siglo, Royer Collard rehabilitó en la enseñanza pública, mientras Châteaubriand y Madame de Stâel la transportaron a la literatura y al arte... Esta filosofía enseña la espiritualidad del alma, la libertad y la responsabilidad de las acciones humanas, las obligaciones morales, la virtud desinteresada, la dignidad de la justicia, la belleza de la caridad y fuera de los límites de este mundo muestra un Dios, autor y modelo de la humanidad que luego de haberla creado, evidentemente con una excelente finalidad, no la abandonará en el desarrollo misterioso de su destino. Esta filosofía es la aliada natural de todas las buenas causas. Sostiene el sentimiento religioso, secunda al arte verdadero, a la poesía digna de este nombre, a la gran literatura; es también sostén del derecho, rechaza por igual la demagogia y la tiranía, etc." Este programa del E.,

magistralmente delineado por Cousin, ha perdurado como inherente a todas las formas, muy numerosas, que esta dirección filosófica ha adquirido en la filosofía moderna y contemporánea. El apoyo a las "buenas causas", o sea a los valores morales, políticos, sociales y religiosos de la tradición, ha sido constante preocupación del E. que, en este aspecto, tiene el desarrollo y la naturaleza de una *escolástica* (*véase*). Y el medio mediante el cual el E. ha intentado realizar su programa sigue siendo el indicado por Cousin: apelar a la conciencia, o sea a la reflexión interior o introspección, para el hallazgo de los datos indispensables a la especulación. El apelar a la conciencia relaciona, como el mismo Cousin lo veía, el E. con el idealismo romántico, en tanto el E. no comparte, con tal idealismo, la identificación, que le es propia, de la conciencia finita (humana) con la Conciencia infinita (divina). Como defensor de la teología cristiana tradicional (la principal de sus "buenas causas"), el E. no acoge esta identificación, sospechosa de panteísmo o *ateísmo* (*véase*).

La principal figura del E. en el siglo pasado fue Maine de Biran (1766-1824), la figura principal de nuestro siglo es H. Bergson (1859-1941). El E. congenia particularmente con la filosofía francesa, que tomó, de Montaigne y Pascal, la práctica de filosofar como interrogación a la conciencia. Pero encuentra en todos los países numerosas manifestaciones no muy diferentes entre sí. Las grandes figuras de la filosofía del Resurgimiento italiano: Gallupi, Rosmini, Gioberti y Mazzini, se han inspirado en la tradición espiritualista. En Alemania la obra de Hermann Lotze ha inspirado y guiado la vuelta al E. y se puede decir que el *Microcosmos* de este autor constituye la *suma* del E. en el siglo XIX, defendido de modo inteligente contra el cientificismo positivista. En el mundo contemporáneo la obra de Bergson ha renovado el E. saliendo al encuentro, en lo posible, de las exigencias de la ciencia y volviendo a proponer sus tesis fundamentales en relación con problemas específicos, como el de la libertad, el alma, la vida, la moralidad, la religión, etc. En todas sus formas, el E. tiene en común algunas tesis fundamentales, que provienen de su concepto de la filosofía como análisis de la conciencia y que pueden ser recapituladas como sigue:

1) la negación de la realidad del mundo externo, o sea el idealismo gnoseológico. Esta negación puede estar más o menos condicionada o ser más o menos indirecta, pero en último análisis es inevitable porque una realidad externa a la conciencia sería, por definición, inaccesible a ésta y estaría en contradicción con el empeño metodológico del espiritualismo. Por lo tanto, directa o indirectamente, esta doctrina reduce toda realidad a objeto inmediato de conciencia;

2) la consiguiente reducción de la ciencia a conocimiento falso, imperfecto o preparatorio. Los espiritualistas más sagaces, como Lotze y Bergson, han reducido, precisamente, la ciencia a conocimiento preparatorio;

3) el encuentro en la conciencia de datos adecuados para construir el mundo de la naturaleza y el mundo de la historia en su carácter finalista o providencial;

4) el encuentro en la conciencia y, por lo tanto, en el mundo de la naturaleza y de la historia, de datos adecuados para llegar a Dios o a un principio divino en aquella de sus especificaciones que concuerde con la tradición teológica del cristianismo;

5) la defensa de la tradición y de las instituciones en las cuales encarna, ya que la tradición es interpretada como la manifestación en el mundo humano del mismo principio divino que se revela en la conciencia. La defensa de las "buenas causas" de que hablara Cousin se traduce en el ámbito de esta corriente, y en la mayoría de las ocasiones, en el conservadurismo político.

II) Lo mismo que espiritismo. Este uso es más común en inglés, pero se puede hallar también en italiano, alemán y español (cf., por ejemplo, la obra de Fichte, *Der neue Spiritualismus* ["El nuevo espiritualismo"], 1878).

Espíritus animales o vitales, *véase* PNEUMA.

Espontaneidad (lat. *spontaneitas*; ingl. *spontaneity*; franc. *spontanéité*; alem. *Spontaneität*). El adjetivo *spontaneus* es más que la traducción latina de

ἑκούσιος, que significa libre. Leibniz, que introdujera el término en el lenguaje filosófico moderno, indica correctamente su origen y significado: "Aristóteles ha definido bien la espontaneidad, diciendo que la acción es espontánea cuando su principio está en el agente. *Spontaneum est, cuius principium est in agente* (*Ét. Nic.*, III, 1, 1110 a 17). Así nuestras acciones y nuestra voluntad dependen enteramente de nosotros" (*Théod.*, III, § 301). En otro pasaje, distinguió entre libertad y espontaneidad diciendo que "la libertad es la E. del que es inteligente, y de tal manera lo que hay de espontáneo en la bestia o en otra sustancia privada de entendimiento, se eleva a más altura en el hombre o en otra sustancia inteligente y se llama libre" (*Op.*, ed. Erdmann, p. 669). Pero se tenga en cuenta esta distinción, o no, la E. no es más que el concepto clásico de la libertad como *causa sui*, lo que resulta evidente también a través de la definición de Wolff, según la cual es "el principio intrínseco para determinarse a obrar" (*Psychol. empirica*, § 933). En el mismo sentido, Kant habló del entendimiento como de la "E. del conocimiento" en cuanto es "la facultad para *producir por sí* representaciones" (*Crít. de la R. Pura*, Lógica trascendental, Introducción, I). En este sentido, E. se opone a *receptividad* (*véase*) o *pasividad*, en tanto es sinónimo de *actividad*, que es el término usado ahora con más frecuencia para indicar un proceso o un cambio que es *causa sui*, o sea que no tiene su causa fuera de sí. Heidegger ha entendido también la E. como libertad y, por lo tanto, la ha identificado con la trascendencia en que consiste la libertad finita del hombre: "La esencia del sí-mismo (la *ipseidad*), o sea la esencia de aquel sí mismo que yace ya en el fondo de toda E., consiste en la trascendencia... Sólo porque la libertad constituye la trascendencia se puede revelar, en el 'ser ahí' que existe, como modo particular de la causalidad, o sea como autocausalidad" (*Vom Wesen des Grundes* ["De la esencia del fundamento"], 1929, III; trad. i., p. 65).

Esquema (gr. σχῆμα; ingl. *scheme*; franc. *schéma*; alem. *Schema*; ital. *schema*). La palabra es usada comúnmente por los filósofos de acuerdo con el significado común de forma o figura. Sólo Kant le dio un sentido específico al término, entendiéndolo como intermediario entre las categorías y el dato sensible, intermediario cuya función sería la de eliminar la heterogeneidad de los dos elementos de la síntesis, siendo a la vez general como la categoría y temporal como el contenido de la experiencia. En este sentido el E., o con mayor precisión el *E. trascendental*, es "la representación de un procedimiento general, por la cual la imaginación ofrece su imagen a un concepto" (*Crít. R. Pura*, Anal. de los Principios, cap. I). Kant distinguió varios tipos de E. según los cuatro grupos de las categorías y puso entre ellos el número (E. de la cantidad) y la cosidad (E. de la cualidad). En general, los E. son determinaciones del tiempo y constituyen, por lo tanto, fenómenos o conceptos sensibles de objetos en concordancia con una categoría determinada (*Ibid.*, Anal. de los Princ., cap. I). De modo análogo, entendió el E. Schelling, que lo distinguió de la imagen (respecto a la cual es más general) y del símbolo. Schelling entendió por E. "la intuición de la regla según la cual el objeto puede ser producido" y, por lo tanto, aclaró la noción con el ejemplo del artesano que debe crear un objeto de forma determinada y en conformidad a un concepto (*System des transzendentalen Idealismus* [*Sistema del idealismo trascendental*], 1800, III, capítulo II, 3ª época; trad. ital., p. 183). Este significado de Kant y Schelling es el único técnico de la palabra y aún se encuentra en algunas ocasiones (cf., por ejemplo, Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, p. 134). Sin tal significado, el término significa simplemente modelo, imagen general, forma (como sucede, por ejemplo, en Bergson, *Matière et mémoire*, páginas 130 *ss.*; *Énergie spirituelle*, p. 161; *La pensée et le mouvant*, p. 216) o proyecto general.

Esquematismo (gr. σχηματισμός; ingl. *schematism*; franc. *schématisme*; alem. *Schematismus*; ital. *schematismo*). *1)* Configuración o estructura. Éste es el significado común del término griego, al cual hizo referencia Bacon al

hablar del *E. latente* como de uno de los dos aspectos fundamentales de los fenómenos naturales (el otro es el *proceso latente* o proceso a la forma). Bacon entendió por E. latente la configuración o estructura de los cuerpos considerados estáticamente (*De Augm. Scient.*, II, 1), de manera que el estudio del E. fue comparado por él a lo que la anatomía es para los cuerpos orgánicos (*Nov. Org.*, II, 7).

2) Kant entendió por E. "el modo de comportarse del entendimiento hacia los esquemas" (*Crít. R. Pura*, Anal. de los Princ., cap. I). Y Schelling usó la palabra en sentido análogo (*System des transzendentalen Idealismus* [*Sistema del idealismo trascendental*], III, cap. II, 3ª época). Acerca de la doctrina kantiana del E., cf. E. Paci, "Critica dello schematismo trascendentale", en *Rivista di Filosofia*, 1955, n. 4; 1956, n. 1.

Estadio (gr. στάδιον; lat. *stadium*; franc. *stade*; ingl. *stadium*; alem. *Stadium*; ital. *stadio*). El último de los cuatro argumentos de Zenón de Elea en contra del movimiento. Puede ser expresado del modo siguiente: Dos masas iguales, dotadas de iguales velocidades, deberían recorrer espacios iguales en tiempos iguales. Pero si dos masas se mueven hacia los extremos opuestos del E. cada una de ellas emplea, para recorrer el largo de la otra, la mitad del tiempo que emplearía si una de ellas estuviera detenida: de aquí extraía Zenón la conclusión de que la mitad del tiempo es igual al doble (Arist., *Fís.*, VI, 9, 239 b 33). El argumento viene a decir que, si se admite la realidad del movimiento, se admite la equivalencia de un tiempo mitad al tiempo doble.

Estadística (ingl. *statistics*; franc. *statistique*; alem. *Statistik*; ital. *statistica*). La recolección e interpretación de los datos numéricos en un campo determinado. O bien, en general, la ciencia que tiene por objeto los métodos de recolección e interpretación de los datos numéricos. Nacida en el terreno de la observación de los hechos sociales, la E. se ha extendido actualmente a numerosos campos de investigación y, en primer lugar, al dominio de la física; al principio para la formulación de teorías especiales (la teoría cinética de los gases) y más tarde para la formulación de las leyes de la mecánica cuántica. El concepto de *ley E.*, o sea de la relativa uniformidad de la frecuencia de un determinado hecho, cuando el hecho mismo es considerado en una escala numérica bastante amplia, fue formulado por vez primera por el astrónomo y matemático belga A. J. Quetelet (*Physique sociale*, 1869). La dirección probabilista de la ciencia moderna ha extendido este concepto a muchos campos de investigación. *Véase* CAUSALIDAD; CONDICIÓN; FÍSICA; CIENCIA.

Estado (gr. πολιτεία; lat. *republica*; ingl. *state*; franc. *état*; alem. *Staat*; ital. *stato*). En general, la organización jurídica coercitiva de una determinada comunidad. El uso de la palabra E. se debe a Maquiavelo (*Príncipe*, 1513, § 1). Se pueden distinguir tres conceptos fundamentales: *1)* la concepción *organicista*, por la cual el E. es independiente de los individuos y anterior a ellos; *2)* la concepción *atomística* o *contractual*, según la cual el E. es una creación de los individuos; *3)* la concepción *formalista*, según la cual el E. es una formación jurídica. Las dos primeras concepciones se han alternado en la historia del pensamiento occidental; la tercera es moderna y, en su forma pura, ha sido formulada solamente en los últimos tiempos.

1) La concepción *organicista* se funda en la analogía entre el E. y un organismo viviente. El E. es un hombre en grande; sus partes o miembros no pueden ser separados de la totalidad. Por lo tanto, la totalidad precede a las partes (o sea los individuos o los grupos de individuos), de lo cual resulta que tiene unidad, dignidad y carácter que no pueden derivar de ninguna de sus partes ni del conjunto. Esta concepción del E. fue elaborada por los griegos. Platón considera que en el E. se encuentran "escritos con mayúsculas" y, por lo tanto, más visibles, las partes y los caracteres que constituyen al individuo (*Rep.*, II, 368 d) y, por lo tanto, comienza determinando las partes y las funciones del E. para proceder luego a determinar las partes y las funciones del individuo (*Ibid.*, IV, 434 e). Éste es un modo de expre-

sar la prioridad del E.; la estructura del E. es igual a la del individuo, pero es más evidente. A su vez Aristóteles afirmaba: "El E. existe por naturaleza y es anterior al individuo, porque si el individuo no es por sí autosuficiente, lo será con referencia al todo en la misma relación en que se encuentran las demás partes. Por lo tanto, el que no puede entrar a formar parte de una comunidad o el que no tiene necesidad de nada por bastarse a sí mismo, no es miembro de un E. sino que es una bestia o un dios" (*Pol.*, I, 2, 1253 a 18). Estas consideraciones aristotélicas han sido repetidas muchas veces en la historia de la filosofía (cf., por ejemplo, Santo Tomás, *De Regimine Principum*, I; Dante, *De Monarchia*, I, 3), pero en el mundo moderno han adquirido nueva fuerza por obra del romanticismo, que insistió acerca del carácter superior y divino del E. Ya Fichte lo había dicho: "En nuestra edad, más que en todo otro tiempo precedente, cada ciudadano, con todas sus fuerzas, está sometido a la finalidad del E., está completamente penetrado por él y se ha convertido en su instrumento" (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1806, X; trad. esp.: *Los caracteres de la edad contemporánea*, Madrid, 1935). Pero esta concepción fue formulada, del modo más simple y extremo, por Hegel, que identificó al E. con Dios: "El ingreso de Dios en el mundo es el E.; su fundamento es el poder de la razón que se realiza como voluntad. En la idea del E. no deben tenerse presentes estados particulares, más bien se debe considerar la idea por sí misma, este Dios real" (*Fil. del Derecho*, § 258, Apéndice). El E. es un "dios en el mundo", o sea un dios inmanente y constituye la existencia racional del hombre. "Sólo en el E. tiene el hombre existencia racional. Toda educación tiende a que el individuo no permanezca como algo subjetivo, sino que resulte objetivo por sí mismo en el Estado... Todo lo que el hombre es, lo debe al E. y solamente en el E. tiene su esencia. Todo valor, toda realidad espiritual la tiene el hombre solamente por medio del E." (*Philosophie der Geschichte* [*Filosofía de la historia*], ed. Lasson, p. 90). Y, en realidad, los caracteres que la concepción organicista le ha reconocido siempre al E., o sea la racionalidad perfecta, la autosuficiencia y la supremacía absoluta, pueden encontrarse recapitulados del mejor modo justo en la tesis de Hegel: el E. es Dios. No siempre, sin embargo, ha sido formulada la tesis organicista de manera tan rigurosa y extrema, la primacía reconocida al E. con referencia a los individuos y la autosuficiencia del E. no siempre han llevado a considerar al E. como Dios mismo, pero siempre han llevado a considerarlo como algo divino, que justifica la sujeción de los individuos a él. El fin que toda concepción organicista se propone siempre ha sido bien expresado por O. Gierke: "Sólo a través del valor superior del todo en relación con el de las partes puede resultar la obligación del ciudadano a vivir y, si fuera necesario, a morir por el todo. Si el pueblo fuera solamente la suma de sus miembros y el E. solamente una institución para el bienestar de los ciudadanos, nacidos y por nacer, entonces el individuo podría —es cierto— quedar constreñido a dar su energía y su vida por el E., pero no tendría obligación moral alguna de hacerlo" (*Das Wesen der menschlichen Verbänden* ["La esencia de la sociedad humana"], 1902, pp. 34 *ss.*).

2) Para la concepción atomística o *contractual*, el E. es obra humana, pero no tiene la dignidad de sus caracteres, que le han sido conferidos por los individuos que lo han creado. Ésta fue la concepción del E. que tuvieron los estoicos, que lo consideraban *res populi*. Dice Cicerón: "El E. (*res publica*) es cosa del pueblo y el pueblo no es cualquier aglomeración de hombres reunida de un modo cualquiera, sino una reunión de gente asociada por acuerdo mutuo para observar la justicia y por comunidad de intereses" (*De Rep.*, I, 25, 39). Esta concepción se ha entrecruzado con la precedente en la historia medieval y moderna. Desde el siglo IX, constituyó el principio teórico al que se hizo frecuente referencia en las luchas políticas (cf. R. y A. Carlyle, *History of Mediaeval Political Theory*, I, sec. I, parte IV, cap. V; trad. ital., I, pp. 269 *ss.*). Sus manifestaciones principales se exponen en el artículo CONTRACTUALISMO. En general,

esta concepción es opuesta y simétrica a la precedente. Por ella, el E. no tiene más dignidad o poderes que los que los individuos le haya reconocido o conferido y su unidad no es sustancial u orgánica, no precede ni domina a sus miembros o sus partes, sino que es la unidad de un pacto o de una convención y vale solamente dentro de los límites de validez del pacto o de la convención. A veces, sin embargo, en el tronco mismo del contractualismo se injertan las exigencias propias del organicismo; así sucede, por ejemplo, en Rousseau, cuando afirma que "la voluntad general no puede errar". Rousseau, en efecto, distingue entre la voluntad de todos y la voluntad general: "Aquélla mira solamente al interés común, ésta mira al interés privado y es la suma de las voluntades particulares, pero quitad de estas voluntades lo más o lo menos que se destruyen entre sí y queda, por suma de diferencias, la voluntad general" (*Contract social*, II, 3). Aun cuanto justificada como simple suma algebraica de las voluntades particulares, la "voluntad general" de Rousseau, con su infalibilidad, se asemeja mucho a la racionalidad perfecta del E. orgánico.

3) Las dos concepciones precedentes del E. tienen en común el reconocimiento de lo que los juristas denominan actualmente el aspecto *sociológico* del E., esto es, el reconocimiento de su realidad social, considerado, en primer lugar, como una comunidad, o sea como un grupo social residente en un territorio determinado. Este reconocimiento ha sido considerado como fundamento de la descripción del E. que juristas y filósofos del siglo XIX formularon (cualquiera que sea su concepto filosófico de E.) y que se expresa diciendo que el E. tiene tres elementos o propiedades características: la *soberanía* o poder preponderante o supremo, su *pueblo* y su *territorio*. Estos tres aspectos o elementos fueron ilustrados y descritos por separado e independientemente unos de otros, como también independientemente del concepto filosófico de E. al que hacían implícita o explícita referencia. La mejor expresión de este punto de vista fue dada por Jellinek (*Allgemeine Staatslehre*, 1900; trad. esp.: *Compendio de la teoría general del Estado*, México, 1936), pero ha sido repetido e ilustrado en innumerables ocasiones (cf., por ejemplo, W. W. Willoughby, *The Fundamental Concepts of Public Law*, 1924). El aspecto sociológico del E. es, en cambio, negado por Kelsen y esta negación es la característica fundamental de su formalismo. El E. es para Kelsen el mero ordenamiento jurídico en su carácter normativo o coercitivo. "Existe un solo concepto del E. —dice Kelsen—: el E. como ordenamiento jurídico (centralizado). El concepto sociológico de un modelo efectivo de comportamiento orientado hacia el ordenamiento jurídico, no es un concepto del E. pero presupone el concepto del E., que es un concepto jurídico" (*General Theory of Law and State*, 1945; trad. ital., p. 192). En otros términos, el E. "es una sociedad políticamente organizada, por ser una comunidad constituida por un ordenamiento coercitivo y este ordenamiento coercitivo es el derecho" (*Ibid.*, p. 194). Kelsen no niega naturalmente que existan hechos, acciones o comportamientos más o menos relacionados con el ordenamiento jurídico estatal, pero afirma que tales hechos, acciones o comportamientos son manifestaciones del E. sólo en cuanto son interpretados "según un ordenamiento normativo, cuya validez debe estar presupuesta" (*Ibid.*, p. 193). Esta doctrina se presta a definir de modo simple y elegante los elementos tradicionalmente reconocidos como propios del E. El *territorio* no es más que "la esfera territorial de validez del ordenamiento jurídico denominado E." (*Ibid.*, p. 212). El *pueblo* no es más que "la esfera humana de validez del mismo ordenamiento", o sea los límites del grupo de individuos a los cuales se extiende la validez del ordenamiento jurídico (*Ibid.*, pp. 237 *ss.*). En cuanto a la soberanía, Kelsen afirma que el reconocerla al E. depende de la elección que se haga en lo que se refiere a la hipótesis de la primacía del derecho estatal o del derecho internacional. Si se acepta la primera, el E. es soberano sólo en el sentido relativo de que ningún otro ordenamiento, fuera del internacional, es superior a su ordenamiento jurídico. Si se acepta la segunda hipótesis, el E. es soberano en el

sentido absoluto y original del término (*Ibid.*, p. 391). Esta doctrina representa una notable simplificación del tradicional concepto descriptivo de E., pues reúne todos sus elementos en la noción fundamental de ordenamiento jurídico. Por otro lado, no obstante, establece la equivalencia de todos los ordenamientos jurídicos en cuanto tales, o sea de todas las formas de Estado. El formalismo de Kelsen, en efecto, no permite establecer una diferencia cualquiera entre E. absolutista y E. liberal, entre E. democrático, E. colectivo y liberal, etc. También la expresión *E. de derecho*, con la cual se designa al E. que respeta o garantiza los denominados "derechos inalienables" del individuo, resulta, desde el punto de vista de Kelsen, privada de sentido por cuanto, en su concepción, E. y derecho coinciden. Sin embargo, por su mismo carácter formalista, tanto la doctrina de Kelsen sobre el E. como la del *derecho* (*véase*) dejan abierto el camino a la consideración de la eficacia (y, por lo tanto, de los límites) de la técnica coercitiva en cada una de sus fases o manifestaciones, o sea en los *ordenamientos* en que se concreta. Cuando Humboldt hablaba de los "límites de la acción del E." (*Die Grenzen der Wirksamkeit des Staates*, 1851; cf. también *Politische Denkschriften*; trad. esp.: *Escritos políticos*, México, 1943, F. C. E.), fundó tales límites precisamente en la imposibilidad en que se encuentra el E. de lograr ciertas finalidades con el único medio de que dispone, o sea con la técnica coercitiva. Por tal motivo, Humboldt puso fuera de los límites de la acción del E. a la religión, al mejoramiento de las costumbres y a la educación moral, cosas que dependen de una disposición no controlable por los instrumentos de que dispone el E. Por otro lado, el E. como ordenamiento jurídico sólo con dificultad podría escapar al juicio (propiamente jurídico) acerca de la compatibilidad recíproca de las normas que constituyen tal ordenamiento, al juicio (también jurídico) acerca de la eficacia de tales normas para el logro de sus finalidades, que es el dado por la denominada *ciencia de la legislación* o, por fin, al juicio (esta vez político) acerca de la oportunidad para incluir o excluir, o también modificar, normas o grupos de normas del ordenamiento en que el mismo consiste. *Véase* POLÍTICA.

Estado (lat. *status*; ingl. *state*; franc. *état*; alem. *Zustand*; ital. *stato*). Condición, modo de ser o situación. A esta última noción se acerca especialmente el significado del término en la expresión E. de cosas, con la cual se puede traducir el alemán *Sachverhalt* y el inglés *state of affairs*. La expresión alemana fue introducida por Husserl en las *Logische Untersuchungen* (1901, II, 1, pp. 472 *ss.*; trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, 1929) y definida como el correlato objetivo del juicio (cf. *Ideen*, I, § 6). La noción fue aceptada por Wittgenstein, que la entendió como "una combinación de objetos (entidades, cosas)" (*Tractatus*, 2). Ésta es la expresión que a veces se traduce como "hecho atómico". Pero aun cuando el E. de cosas de que habla Wittgenstein sea un elemento indivisible del mundo, la expresión "hecho atómico" no traduce a la letra la expresión original.

La crítica de Bergson a la concepción que de la vida psíquica en su conjunto diera la psicología del siglo XIX, gira en torno del concepto de E., considerado por Bergson como una *forma* o una *instantánea* inmóvil tomada en el devenir (cf. especialmente *Évol. Creatr.*, cap. IV y el análisis del "mecanismo cinematográfico del pensamiento"). En realidad, la noción de E. no incluye para nada la de reposo o de inmovilidad, sino más bien la de relación de objetos entre sí en el conjunto de una situación. Para *Estado de naturaleza*, *véase* NATURALEZA, ESTADO DE.

Estática, *véase* MECANICISMO, 1, *a*).

Estatismo (franc. *êtatisme*). En sentido propio, la doctrina que considera al Estado como única fuente de derecho. En sentido genérico, toda dirección política que atribuya al Estado funciones o poderes preponderantes en cualquier campo de la actividad humana.

Estatua (ingl. *statue*; franc. *statue*; alem. *Statue*; ital. *statua*). La hipótesis imaginada por Condillac para demostrar la derivación de todas las acti-

vidades psíquicas a partir de la sensación. "Imaginemos —dice Condillac— una estatua organizada internamente como nosotros y animada por un espíritu privado de toda suerte de ideas. Supongamos asimismo que todo su exterior de mármol no le permitiera el uso de sus sentidos y nos reservamos la libertad para abrirlos, a nuestra elección, a las diferentes impresiones de que son capaces" (*Traité des sensations*, 1754, pref.).

Estatuto (ingl. *statute*; franc. *statut*; alem. *Statut*; ital. *statuto*). Un conjunto de normas que definen el estado, o sea la condición o el modo de ser, de un grupo social.

Estética (ingl. *aesthetic*; franc. *esthétique*; alem. *Aesthetik*; ital. *estetica*). Con este término se designa la ciencia (filosófica) del arte y de lo bello. El nombre fue introducido por Baumgarten hacia 1750, en un libro (*Aesthetica*) en el cual sostenía la tesis de que el objeto del arte son las representaciones *confusas*, pero *claras*, o sea sensibles, pero "perfectas", en tanto que el objeto del conocimiento racional son las representaciones *distintas* (los conceptos). El nombre significa precisamente "doctrina del conocimiento sensible" y cuando Kant, que también habla (en la *Crítica del juicio*) de un juicio estético que es el juicio acerca del arte y de lo bello, denomina "E. trascendental" (en la *Crítica de la razón pura*) a la doctrina de las formas *a priori* del conocimiento sensible. Ya para Kant, el término E., referido al arte y a lo bello, deja de tener relación con la doctrina de Baumgarten y hoy el nombre designa cualquier análisis, investigación o especulación que tenga por objeto al arte y a lo bello, prescindiendo de toda doctrina o dirección específica.

Se ha dicho "el arte y lo bello" porque las investigaciones dirigidas a uno u otro de estos dos objetos coinciden o, por lo menos, están estrechamente entrelazadas en la filosofía moderna y contemporánea. En cambio en la filosofía antigua no ocurría así, pues consideraba las nociones de arte y de bello como diferentes y recíprocamente independientes. La doctrina del arte fue llamada por los antiguos por el nombre de su objeto mismo, *poética*, o sea arte creadora de imágenes (Plat., *Sof.*, 265 a; Arist., *Ret.*, I, 11, 1371 b 7), en tanto que lo bello (en la medida en que no está incluido en el número de los objetos que pueden crearse) caía fuera de la poética y era considerado aparte (*véase* BELLO). Así, para Platón, lo bello es la manifestación evidente de las Ideas (o sea de los valores) y es, por lo tanto, la más fácil y obvia vía de acceso a tales valores (*Fedr.*, 250 e), en tanto que el arte es imitación de las cosas sensibles o de los acontecimientos que se desarrollan en el mundo sensible, y constituye más bien una renuncia a ir más allá de la apariencia sensible hacia la realidad y los valores (*Rep.*, X, 598 c). A su vez, Aristóteles considera que lo bello consiste en el orden, en la simetría y en una magnitud que se preste a ser fácilmente abrazada en conjunto por la vista (*Poét.*, 7, 1450 b 35 *ss.*; *Met.* XIII, 3, 1078 b 1), en tanto adopta y hace suya la teoría del arte como imitación, si bien la sustrae mediante la noción de la *catarsis*, a esa especie de confinamiento a la esfera sensible a la que Platón la había condenado (*véase infra*).

A partir del siglo XVIII, las dos nociones del arte y de lo bello aparecen enlazadas como objetos de una investigación única y el enlace fue logrado mediante el concepto del *gusto*, entendido como facultad de discernir lo bello, ya sea dentro o fuera del arte. La investigación de Hume acerca de la *Regla del gusto* (1741) ya supone esta identificación, como la supone la de Burke, *Acerca del origen de las ideas de lo sublime y de lo bello* (1756; cf. V, 1) y el ensayo de G. Spalletti, *Sobre la belleza* (1765; cf. §§ 19-20). Pero fue sobre todo Kant quien estableció la identidad de lo artístico y de lo bello, afirmando que "la naturaleza es bella cuando tiene la apariencia del arte" y que "el arte no puede ser denominado bello sino cuando nosotros, aun siendo conscientes de que es arte, lo consideramos como naturaleza" (*Crítica del Juicio*, § 45). Finalmente, Schelling invirtió la relación tradicional entre arte y naturaleza, haciendo del arte la regla de la naturaleza, en vez de hacer de la naturaleza la regla del arte. El arte, en efecto, es para Schelling, la necesaria y per-

fecta realización de esa belleza que la naturaleza adquiere sólo de modo parcial y casual (*System des transzendentalen Idealismus* [*Sistema del idealismo trascendental*], 1800, VI, § 2; cf. el escrito "Las artes figurativas y la naturaleza", 1807, en *Werke* ["Obras"], VII, pp. 289 *ss.*).

Sin embargo, se ha realizado recientemente también en Alemania, un intento de separar la ciencia del arte de la doctrina de lo bello con el objeto de instituir sobre bases positivas una "ciencia general del arte" (E. Utitz, *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft* ["Fundamentación de la ciencia general del arte"], 2 volúmenes, Stuttgart, 1914 y 1920; M. Dessoir, *Aesthetic und allgemeine Kuntswissenschaft* ["La estética y la ciencia general del arte"], Stuttgart, 1923). Tal ciencia tendría como objeto el arte en sus aspectos técnico, psicológico, moral y social, dejando, en cambio, a la E. la consideración de lo bello, consideración tradicional en ella que se considera, por lo demás, insuficiente para explicar todos los fenómenos artísticos, por cuanto al arte de los primitivos, por ejemplo, y buena parte del arte moderno parecen escapar de la categoría de lo bello. Estas consideraciones, sin embargo, no parecen ser decisivas. La noción de "bello" está muy extendida en el uso común y también en el culto (propio de los críticos de arte y de los filósofos) para calificar cualquier obra de arte lograda, aun cuando represente cosas o personas que, por sí mismas, no podrían ser consideradas "bellas" según los cánones corrientes. No se ha reconocido, por lo tanto, lo oportuno de una separación entre la E. como ciencia filosófica de lo bello y la ciencia del arte como tal (cf. B. C. Heyl, *New Bearings in Esthetics and Art Criticism*, 1943, pp. 20 *ss.*). Por lo demás, problemas de orden psicológico, moral, etc., son debatidos cada vez más en el dominio mismo de la E. y no parece que exijan ser tratados aparte. Por lo tanto, la propuesta en cuestión ha servido solamente para subrayar la exigencia de que la E. incluya, para su consideración, tales problemas cada vez más. Más éxito ha tenido la propuesta de Paul Valéry para distinguir una *poética* en la E., poética que debería consistir, según sus palabras, "en el análisis comparado del mecanismo del acto del escritor y de las otras condiciones menos definidas que este acto parece exigir" (*Variété*, 1944, V, p. 292). Con el nombre de poética se indica a menudo hoy en día el conjunto de las reflexiones que un artista hace acerca de su propia actividad o acerca del arte en general y si con el uso de esta palabra no se intenta aludir a una forma menor de E., depuesta o provisional, él uso mismo no suscita objeciones.

La historia de la E. presenta gran variedad de definiciones del arte y de lo bello. Si bien cada una de estas definiciones tiene por regla la pretensión de expresar de modo absoluto la esencia del arte, actualmente se va abriendo paso la idea de que la mayor parte de ellas sólo expresan tal esencia, desde el punto de vista de un problema particular o grupo de problemas. Por ejemplo, resulta bastante claro que la definición del arte como imitación es la solución a un problema totalmente diferente de aquel al que se presenta como solución la definición del arte como placer; en efecto, la primera concierne a la relación entre el arte y la naturaleza, la segunda a la relación entre el arte y el hombre. Las teorías E. no pueden, por lo tanto, ser presentadas sino con referencia a los problemas fundamentales de los cuales son (o pretenden ser) la solución, y es necesario, ante todo, plantear cuáles son dichos problemas para poder indicar, a propósito de cada uno de ellos, las soluciones más importantes que han sido o son propuestas actualmente. Ahora bien, los problemas fundamentales en torno a los cuales se pueden reagrupar todos los que se debaten en el dominio de la E. y que, por lo tanto, permiten orientarse en la variedad de las direcciones de esta ciencia son tres, a saber: *1)* la relación entre el arte y la naturaleza; *2)* la relación entre el arte y el hombre; *3)* la tarea del arte.

1) Muchas definiciones del arte son determinaciones de la relación entre el arte y la naturaleza (o, en general, la realidad). Ya que se puede entender el arte como dependiente de la naturaleza, como independiente de ella o co-

mo condicionado por ella, se pueden distinguir tres concepciones diferentes del arte bajo este aspecto: *a)* el arte como *imitación*; *b)* el arte como *creación*; *c)* el arte como *construcción*.

a) La más antigua definición del arte en la filosofía occidental, la de imitación, es entendida en el sentido de subordinar el arte a la naturaleza o a la realidad en general. Platón insiste sobre la pasividad de la imitación artística: el pintor no hace más que reproducir la apariencia del objeto construido por el artesano (*Rep.*, 598 b); el poeta no hace más que copiar la apariencia de los hombres y de sus actividades, sin preocuparse verdaderamente de las cosas que imita y sin la capacidad de realizarlas (*Ibid.*, 599 b). Para Aristóteles, el valor del arte resulta del valor del objeto imitado; por ejemplo, deben ser propios del objeto que la tragedia imita, o sea del mito, los caracteres que garantizan el éxito de la tragedia. "Como los cuerpos de los seres vivos deben, para ser bellos, tener una grandeza que en su conjunto pueda ser fácilmente abrazada por la mirada, de la misma manera el mito debe tener una extensión que pueda fácilmente ser abrazada en conjunto por la mente" (*Poét.*, VII, 1451 a 2). Desde este punto de vista, al artista pertenece, en el mejor de los casos, el mérito de la oportuna elección del objeto imitado; pero, una vez elegido el objeto, no puede más que reproducirlo en sus características propias. No implica diferencia alguna el que el objeto imitado sea una cosa natural o una entidad trascendente o inteligible: la pasividad de la imitación persiste. Así, Séneca dice que cuando el artista dirige la mirada a un ejemplar por él mismo concebido, este ejemplar está, en realidad, contenido en la mente divina (*Ep.*, 65), es decir, no es creado. Del mismo modo, observa Plotino: "Si alguno desprecia a las artes porque no hacen más que imitar las cosas naturales, es necesario decir, en primer lugar, que las mismas cosas naturales imitan otras cosas y, en segundo lugar, es necesario saber que las artes no imitan directamente los objetos visibles, sino que se dirigen a las regiones de las que ellos dependen y así se hallan en situación de hacer muchas cosas por su cuenta y de agregar lo que falta a las cosas naturales" (*Enn.*, V, 8, 2). Así, según Plotino, lo que el arte agrega a la naturaleza es tomado de la realidad superior (inteligible) a la que dirige su mirada. En tanto que el concepto de imitación perdura como definición del arte, no se pone en duda el carácter pasivo o receptivo del arte mismo.

b) El concepto del arte como *creación* es propio del romanticismo y Schelling lo hizo valer en toda su fuerza. "En qué se distingue el producto E. —decía— del común producto artesano, es fácil juzgarlo, porque toda *creación* E. es, en su principio, absolutamente *libre*, en cuanto que el artista puede ser dirigido hacia ella solamente por una contradicción que se encuentre en la parte más alta de su naturaleza, en tanto que toda otra creación surge de una contradicción externa al creador y que, por lo tanto, tiene su finalidad fuera de sí" (*System*, cit., VI, § 2). Para Schelling, el arte es la propia actividad creadora de lo Absoluto, porque el mundo es un "poema" (*Ibid.*, VI, § 3) y el arte humano es una continuación, en especial a través del genio, de la actividad creadora de Dios. Este concepto fue adoptado por Fichte en los escritos del segundo periodo y, sobre todo, en *Los caracteres de la edad contemporánea* (1806), en la *Esencia del sabio* (1805) y en el *Destino del sabio* (1811) (cf. Pareyson, *La estética del idealismo alemán*, 1950; trad. ital., pp. 388 *ss.*). Como se ve, la tesis romántica del arte como creación se compone, a su vez, de dos tesis diferentes: I) el arte es originalidad absoluta y sus productos no se reducen a la realidad natural; II) como originalidad absoluta, el arte es parte (continuación o manifestación) de la actividad creadora de Dios. Éstas son las tesis fundamentales que Hegel ilustró en sus *Lecciones sobre la estética*. "Se podría imaginar —dice— que el artista debe recoger del mundo externo las formas mejores y reunirlas, o debe hacer una selección de las fisonomías, de las situaciones, etc., para hallar las formas más aptas a su contenido. Pero una vez que hubiera recogido y entresacado así, nada habría hecho aún, ya que el artista debe ser *creador* y en su propia

fantasía, con el conocimiento de las formas verdaderas y con un sentido profundo y una viva sensibilidad, debe espontáneamente y de un solo golpe formar y expresar el significado que lo inspira" (*Vorlesungen über die Aesthetik* [*Lecciones sobre la estética*], ed. Glockner, I, p. 240). Por otro lado, precisamente por este su carácter de creación, el arte pertenece a la esfera del Espíritu absoluto y es, con la religión y la filosofía, una de sus manifestaciones o realizaciones en el mundo. "El arte —dice Hegel—, en cuanto se ocupa de lo verdadero tanto como del objeto absoluto de la conciencia, pertenece a la esfera absoluta del Espíritu y, por lo tanto, se coloca, por su contenido, en el mismo plano que la religión y la filosofía. Ya que la filosofía no tiene tampoco otro objeto que Dios y es así una teología racional y un perpetuo culto divino al servicio de la verdad" (*Ibid.*, I, pp. 147-48). Acerca de este punto, Croce no hace más que repetir la doctrina de Hegel, casi a la letra. "Como posición o resolución de problemas (fantásticos o estéticos) el arte no reproduce algo existente, sino que produce siempre algo nuevo, crea una nueva situación espiritual y, por lo tanto, no es imitación sino creación. De igual creación es el pensamiento, el cual, asimismo, no consiste en otra cosa que un planteamiento y una resolución de problemas (lógicos, filosóficos o especulativos, según se llamen) y nunca en reproducción de objetos o de ideas" (*Nuovi Saggi di E.*, 1920, p. 156). Gentile, en el mismo sentido, ha escrito: "Es difícil renunciar a ver en el artista un libre espíritu creador. Existirán, asimismo, dificultades, para el pensamiento común, para darse clara cuenta de esta creatividad del hombre; pero, aun cuando oscura, esta idea del artista que crea su mundo está grabada profundamente en todo hombre que aborda la obra de arte" (*Fil. dell'arte,* 1931, II, § 4). En el ámbito de la concepción romántica del arte, el principio de que el arte es creación aparece como una verdad evidente.

El principal corolario de esta concepción es la escasa importancia atribuida a los medios técnicos de la expresión y la insistencia acerca de la naturaleza "espiritual", o sea de conciencia, del arte. Decía a este respecto Hegel: "La obra de arte alcanza solamente en la superficie la apariencia de la vida, ya que básicamente es piedra, madera, tela o, en el caso de la poesía, letras y palabras. Pero este aspecto de la existencia externa no es el que constituye la obra de arte; la obra de arte se origina en el Espíritu; pertenece al dominio del Espíritu, ha recibido el bautismo del Espíritu y expresa sólo lo que se ha creado bajo la inspiración del Espíritu" (*Vorlesungen über die Aesthetik* [*Lecciones sobre la estética*], ed. Glockner, I, p. 55). Croce, a su vez, ha confinado al dominio de la "práctica" la técnica expresiva del arte, considerándola como simple expediente de comunicación: "El artista, que hemos dejado vibrante de imágenes expresadas que irrumpen por infinitos canales de todo su ser, es hombre íntegro y, por lo tanto, también hombre práctico; y, como tal, acude a los medios para que no se pierda el resultado de su trabajo intelectual y para hacer posible y fácil, a sí mismo y a los demás, la reproducción de sus imágenes; de ahí que ejecute actos prácticos, que sirven a esa obra de reproducción. Estos actos prácticos están guiados, como todo acto práctico, por conocimientos y, por lo tanto, se denominan *técnicos*, y como prácticos, a diferencia de la intuición, que es teórica, aparecen como exteriores a ésta y, por lo tanto, se denominan *físicos*, y con tanta mayor facilidad toman este nombre, cuanto llegan del entendimiento fijados y abstraídos" (*Breviario di E.*, en *Nuovi Saggi di E.*, II, pp. 39-40). Y Gentile remachaba: "Puesto que el elemento estético consiste en la subjetividad sentimental que informa por sí un pensamiento, la representación por la cual este pensamiento se desarrolla y actúa, se refiere únicamente a los medios técnicos de la expresión. Alfieri es el mismo poeta en los sonetos y en las tragedias, etc." (*Fil. dell'arte,* VII, § 8).

c) El concepto del arte como construcción surge cuando no se considera la actividad E. ni como pura receptividad, ni como pura creatividad, sino como un encuentro entre la naturaleza y el hombre o como un producto complejo, en el cual la obra del hombre

se agrega, sin destruirla, a la de la naturaleza. Éste fue, precisamente, el concepto kantiano del arte, al concebir la actividad E. como una forma del *juicio reverberante*, o sea, como la facultad que permite distinguir la subordinación de las leyes naturales a la libertad humana o al finalismo de la naturaleza con referencia al hombre. El finalismo de la naturaleza, según Kant, no es "un concepto de la naturaleza" ni "un concepto de la libertad", o sea, no pertenece solamente a la naturaleza ni sólo al hombre, sino al encuentro entre la naturaleza y el hombre, debido al hecho de que el hombre debe realizar en la naturaleza sus finalidades y, por lo tanto, encuentra un sentimiento de placer (esto es, de liberación de una necesidad) cuando esta realización le parece posible, cuando la naturaleza se le presenta como apta para servir a los fines humanos (*Crítica del Juicio*, Introd., V). En el mismo concepto de la actividad E., Kant incluía de tal manera el de un encuentro en el mecanismo natural y la libertad humana, encuentro por el cual el arte no prescinde de la naturaleza, sino que la subordina para sí y el hombre goza de esta subordinación, como de una necesidad satisfecha. El concepto mediante el cual Kant expresa con mayor frecuencia el carácter constructivo (no limitativo ni creador) del arte es el del *juego*. Como actividad liberal o no mercenaria, el arte es "un simple juego, o sea una ocupación placentera por sí misma que no tiene necesidad de otra finalidad" (*Ibid.*, § 43). La noción de juego fue adoptada más tarde para definir algunas artes en particular, especialmente la elocuencia, la poesía y la música (*Ibid.*, § 51). El mismo significado tiene el concepto de juego en la doctrina de Schiller. El hombre, que es al mismo tiempo naturaleza y razón, está dominado por dos tendencias contradictorias, la tendencia *material* y la tendencia *formal* y estas tendencias se concilian por la tendencia al juego, que tiende a realizar la *forma viviente*, esto es, la belleza (*Über die aesthetische Erziehung des Menschen* [*Cartas sobre la educación estética del hombre*], 1793-1795, XV; trad. ital., p. 71). La tendencia al juego armoniza la libertad humana con la necesidad natural. "Con libertad ilimitada —dice Schiller— el hombre puede unir las cosas que la naturaleza separó y puede separar las que la naturaleza unió... Pero posee tal derecho de soberanía sólo en el mundo de la apariencia, en el irreal reino de la imaginación y sólo en tanto que se abstenga escrupulosamente de afirmar la existencia en el campo de la teoría, y en la práctica, del querer producir con ello una existencia efectiva" (*Ibid.*, XXVI, p. 134).

La apariencia E. (o esfera del juego) es, por lo tanto, el dominio en el cual el hombre y la naturaleza colaboran juntos: la naturaleza limitando y condicionando la libertad humana y la libertad humana, por su parte, procediendo a componer y unificar los datos naturales. Éste es precisamente el concepto de la construcción, que no dejó de hacer su aparición en la propia E. romántica del siglo XIX. El más voluminoso (y quizá el más grande) monumento a esta E. es la *E. o ciencia de lo bello* (1846-57) de T. F. Vischer, que aunque adopta como principio propio del mundo del arte la Idea hegeliana, o sea la Razón consciente de sí, consideraba la Idea misma en lucha incesante con obstáculos e influencias que Vischer denominaba en su conjunto el "reino del azar". Toda la vida del espíritu es, según Vischer, "la historia de la anulación y de la asimilación del azar" (*Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen*, § 41), pero sólo en la belleza no se destruye el azar sino que es asimilado y organizado. Ello equivalía a ver en el arte una obra de construcción condicionada y no de creación, como la había concebido Hegel.

En la E. contemporánea, el concepto del arte como construcción domina el campo. Tal concepto ha sido explícitamente definido por Valéry que, sobre este fundamento, ha afirmado la excelencia de la arquitectura sobre todas las artes. "El que construye o crea —ha escrito Valéry—, empeñado como está, con el resto del mundo y con el movimiento de la naturaleza que perpetuamente tienden a disolver, corromper o arruinar lo que él hace, debe reconocer un tercer principio que intenta comunicar a las propias obras y que expresa la resistencia que quiere opongan éstas al propio destino de mortal. En

suma, crea la solidez y la duración" (*Eupalinos*; trad. ital., p. 142). El mismo concepto se encuentra a menudo repetido en las consideraciones estéticas de poetas contemporáneos (*véase* POESÍA) y Dewey lo expresa en la forma más precisa de colaboración o contraste entre el hacer y el padecer: "El arte, en su forma, une la relación misma de hacer y de padecer, la energía que va y viene, lo que hace que una experiencia sea una experiencia. La eliminación de todo lo que no contribuye a la organización mutua de los factores de la acción y la recepción, la selección de los aspectos y rasgos que contribuyen a la interpenetración, hacen que el producto sea una obra de arte" (*Art as Experience,* 1934, cap. III; trad. esp.: *El arte como experiencia,* México, 1949, F. C. E., p. 45). L. Pareyson, al estudiar la *formación* de la obra de arte y al ofrecer la teoría, ha subrayado los caracteres de la construcción artística. "Hacer, inventando al mismo tiempo el modo de hacer; considerar su logro como criterio de sí misma; producir la obra inventando la regla individual; hacer coincidir la invención con la producción, la ideación con la realización, la concepción con la ejecución; obrar de manera que la obra de arte sea al mismo tiempo la ley y el resultado de la propia formación: he aquí otras tantas expresiones equivalentes para designar el proceso creador del arte y para indicar la coincidencia de intención y organización en el procedimiento artístico" (*E.*, 1954, p. 126). El teorema fundamental de esta concepción del arte es la identidad de la producción artística con su técnica, del mismo modo que la distinción radical entre técnica y producción es el teorema característico de la concepción del arte como creación. El denominado arte *abstracto,* que insiste más que los otros en la identidad de técnica y producción es, en su conjunto, una manifestación de este modo de entender el arte.

2) El segundo problema fundamental de la E. es el de la relación entre el arte y el hombre, o sea el de la situación o posición del arte en el sistema de las facultades o de las categorías espirituales. A este respecto se pueden distinguir tres concepciones fundamentales: *a)* la que considera al arte como conocimiento; *b)* la que lo considera como actividad práctica; *c)* la que lo considera como sensibilidad.

a) Que el arte pertenezca a la esfera del conocimiento parece haber sido sugerido por la doctrina aristotélica, aun cuando (según se verá) Aristóteles haya atribuido explícitamente el arte a la esfera de la actividad práctica. Pero observa que el arte surge en esa tendencia a la imitación que es un aspecto del deseo de conocer (*Poét.*, IV, 1448 b 5) y a propósito de la poesía, en un pasaje famoso, afirma que es más filosófica que la historia (*Ibid.*, 9, 1451 b 5), lo que parece querer decir que tiene mayor valor teórico que la historia, ya que se halla más cerca de la primera ciencia teórica. Pero fue sobre todo el romanticismo el que insistió acerca del valor cognoscitivo del arte, viendo en él, y sin rodeos a través de Schelling, "el órgano general de la filosofía" en cuanto el arte recoge esa "Identidad de la actividad consciente y de la inconsciente", que es Dios mismo o lo Absoluto (*System,* cit., VI, 1). Hegel hacía retroceder un paso al arte, colocándolo por debajo de la filosofía y de la religión, pero confirmó su valor teórico atribuyéndolo a la esfera del "Espíritu absoluto" que es el más alto conocimiento (o "conciencia de sí") que lo Absoluto puede tomar de sí (*Enc.*, § 556). Tanto la E. de Croce como todas aquellas que sigan tal modelo afirman esta atribución. Desde la primera formulación de su doctrina, Croce insistió en la definición del arte como primer grado del conocer, o sea "conocimiento intuitivo o de lo particular" (*E.*, 1902, cap. I). Y siempre ha insistido en la tesis de que el arte es "una teorización, un conocer", que une lo particular a lo universal y que, por lo tanto, tiene siempre una impronta de universalidad y totalidad (*La poesía,* 1936). Esta misma tesis es también el supuesto de la E. de Gentile, en la cual la definición del arte como sentimiento significa solamente la reducción del arte a pensamiento "inactual", o sea que todavía no se ha realizado en el objeto (*La filosofia dell'arte,* 1931, cap. IV). La misma doctrina bergsoniana del arte, formulada a propósito de la función de lo cómico,

reduce el arte a la *intuición*, que es el órgano del conocimiento filosófico (*Le rire*, 1908, p. 160). En fin, esa dirección de crítica de las artes figurativas que ha sido denominada de la "visibilidad pura" porque ve en las formas y en los grados de estas artes formas y grados del *ver*, ha compartido a veces esta noción del arte como conocimiento. Así ha dicho, por ejemplo, K. Fiedler: "Sólo la verdad y el conocimiento parecen ser la única ocupación digna del hombre y si se quiere asignar al arte un puesto entre las más altas tendencias del espíritu, es necesario señalarle como fin sólo el salto hacia la verdad, el empuje hacia el conocer" (Aphorismen", en *Schriften über Kunst* ["Aforismos", en "Escritos sobre arte"], 1914, II, 8, pp. 147 *ss.*).

b) La atribución del arte a la esfera de la actividad práctica es la tesis explícita de Aristóteles. Debido a la gran división entre *ciencias teóricas* o cognoscitivas, que tienen por objeto lo necesario, y ciencias *prácticas* que tienen por objeto lo posible, el arte pertenece, según Aristóteles, al dominio práctico y constituye el objeto de la *poética*, o sea de la ciencia de la producción, mientras la otra subdivisión de la práctica es la ciencia de la acción (*Ét. Nic.*, VI, 4, 1140 a 1). No obstante la poderosa sugestión de Aristóteles (o quizá porque tal sugestión fue anulada por la otra a la que ya nos hemos referido), la concepción del arte como actividad práctica ha vuelto a presentarse sólo en raras oportunidades en la historia de la E. En esta rúbrica puede ser comprendida la concepción del arte como juego. Ésta fue expuesta por vez primera por H. Spencer, que consideró al arte como un juego que se ha desvinculado de su finalidad de aprendizaje biológico y ha resultado finalidad en sí mismo (*Principles of Psychology*, 1855, §§ 535-536). Con algunas variantes, la teoría fue adoptada por K. Groos que llevó el arte a la "experiencia sensorial del juego" (*Spiele der Menschen* ["Los juegos de los hombres"], 1889). Pero fue sobre todo Nietzsche quien insistió acerca del carácter práctico del arte, viendo en él una manifestación de la voluntad de dominio. El arte, según Nietzsche, está condicionado por un sentimiento de fuerza y de plenitud, tal como se produce en la embriaguez. La belleza es la expresión de una voluntad victoriosa, de una coordinación más intensa, de una armonía de todos los deseos violentos, de un equilibrio perpendicular infalible. "El arte —dice Nietzsche— corresponde a los estados de vigor animal. Es, por una parte, el exceso de una constitución floreciente que rebasa en el mundo de las imágenes y de los deseos; por otra, la excitación de las funciones animales, mediante las imágenes y los deseos de una vida intensificada; es una exaltación del sentimiento de la vida y un estimulante de la vida" (*Wille zur Macht*, ed. 1901, § 361; trad. esp.: *La voluntad de dominio*, Madrid, 1932). Es esencial al arte la perfección del ser, la puesta en marcha del ser hacia la plenitud; el arte es esencialmente la afirmación, la divinización de la existencia. El mismo estado *apolíneo* (*véase*) no es más que el resultado extremo de la embriaguez *dionisiaca*: es el reposo de determinadas sensaciones extremas de embriaguez.

c) La atribución del arte a la esfera de la sensibilidad es una tesis platónica que vuelve a aparecer en el siglo XVIII aunque se haya cambiado el signo de valor. Platón había confinado el arte a la esfera de la apariencia sensible y lo había caracterizado por la renuncia a salir de esta esfera mediante el uso del cálculo y de la medida (*Rep.*, X, 602 c-d). Pero en el siglo XVIII, la noción del arte como sensibilidad ya no es disminución o condena: el arte aparece como la *perfección* de la sensibilidad misma. El nacimiento y la elaboración del concepto de *gusto* (*véase*), paralelo al nacimiento y a la elaboración de la categoría del *sentimiento* (*véase*) condiciona la nueva apreciación de la esfera sensible, que es precisamente un rasgo de la filosofía del siglo XVIII, y la asignación del mundo del arte a tal esfera. Baumgarten consideraba que "el fin de la E. es la perfección del conocimiento sensible en cuanto tal", y que esta perfección es la belleza (*Aesthetica*, 1750-58, § 14). Es muy cierto que consideraba las representaciones E. como representaciones *claras*, pero *confusas* y así establecía sólo una diferen-

cia de grado entre ellas y las representaciones racionales (que son *claras* y *distintas*), lo que, como Kant observó a menudo, no es una distinción suficiente entre sensibilidad e inteligencia (*Crít. R. Pura*, § 8; cf. *Crít. del Juicio*, Intr., § III). Pero es muy cierto que, aunque con conceptos imperfectos, Baumgarten tenía como punto de mira precisamente la reivindicación de la autonomía de la esfera sensible. A la misma esfera reducía Vico a la poesía, en polémica con los "imaginados *Principios de la poesía*, desde Platón y su discípulo Aristóteles hasta los Patricios, Escalígeros y Castelvetris de nuestros días" (*Sc. Nuova*, 1744, II, De la metafísica poética; trad. esp. de la 1ª ed.: *Ciencia nueva*, México, 1941, F. C. E., II, p. 12). La tesis de estos autores era, según Vico, que la poesía fuera "Mente motriz infinita", o sea "metafísica razonada y abstracta", en tanto la tesis de Vico es la de que la poesía fue metafísica "sentida e imaginada" en la forma que podía serlo como propia de los hombres en los que "el uso nulo o escaso de raciocinio conlleva robustez de los sentidos; ésta causa viveza de fantasía; y una fantasía vívida es pintora excelente de las imágenes que graban los objetos en los sentidos" (*Ibid.*, 1744, II, De la metafísica poética; trad. esp., II, 1, p. 11). Ahora bien, según Vico los estudios de metafísica (o sea conocimiento) y poesía se hallan totalmente opuestos entre sí: "aquélla purga la mente de los prejuicios mozos, y ésta del todo la sumerge en ellos y la tiene como vertida; resiste aquélla al juicio de los sentidos, y ésta lo toma por su norma principal; aquélla enflaquece la fantasía, y ésta la exige muy corpuda; cuida aquélla, solícita, de no convertir el espíritu en cuerpo, y ésta no hay cosa en que más se huelgue que en dar cuerpo al espíritu; por lo cual los pensamientos de aquélla son totalmente abstractos y los conceptos de ésta son más bellos cuanto mayor es su cobrada corpulencia... mas ésta se emplea en inducir a perturbadísimos afectos" (*Ibid.*, trad. esp. cit., II, p. 65). La fantasía, que es el órgano de la poesía, es definida por Vico como la facultad que "altera y adultera" las cosas (*Ibid.*, De la inalcanzable facultad poética de Homero) y, en general, la fantasía es tanto más fuerte cuanto más débil es el raciocinio (*Ibid.*, I, Elementos, 36). Kant, por fin, sellaba el acta oficial de nacimiento de la "facultad del sentimiento" y a tal facultad le atribuía el juicio E. intentando determinar, por consiguiente, sus caracteres (*Crít. del Juicio*, Intr., § III). La E. contemporánea asigna, por lo común, el arte a tal facultad. Según Santayana, "la belleza es un placer considerado como la cualidad de una cosa" y, por lo tanto, es siempre "una emoción, una afección de nuestra naturaleza volitiva y valorativa" (*The sense of Beauty*, 1896, § 11). Igualmente, para Dewey, el arte no es "una forma de sentimiento" independiente. "Es una emoción inducida por un material expresivo... no es la naturaleza, pero es la naturaleza transformada, al entrar en nuevas relaciones que provocan una nueva respuesta emocional" (*Art as Experience*, 1934, cap. IV; trad. esp.: *El arte como experiencia*, México, 1949, F. C. E.).

3) El tercer punto de vista desde el que pueden considerarse las teorías estéticas es el de la *tarea* (o deber) que se atribuye al arte. Todas estas teorías caen dentro de dos grupos fundamentales que consideran al arte: α) como educación; β) como expresión. Como educación, el arte es instrumental, como expresión es finalidad.

α) La teoría del arte como educación es, sin duda, la más antigua y la más difundida. Platón condenó el arte imitativo porque no lo consideró educativo sino más bien antieducativo (*Rep.*, X, 605 a-c), pero aceptó y defendió las formas artísticas en las que vio útiles instrumentos de educación (*Ibid.*, III, 395 c). Aristóteles afirmó que "la música no debe ser practicada por un único tipo de beneficio que de ella pueda resultar, sino para usos múltiples, ya que puede servir para la educación, para procurar la catarsis y, en tercer lugar, para el reposo, el alivio del alma y la suspensión de las fatigas" (*Polít.*, VIII, 7, 1341 b, 35). Lo que dice de la música vale obviamente para todas las artes, y también la *catarsis* (*véase*) y la diversión son asimismo en sí procedimientos educativos. El concepto del arte como educación perduró durante toda la Edad Media y no cambió sensiblemente

ni tampoco fue innovado por las discusiones estéticas del Renacimiento. La acentuación del carácter *catártico* del arte no es más que la acentuación de su utilidad educativa. Tampoco Vico dudaba de ella al insistir acerca de los "tres trabajos que debe hacer la poesía grande, o sea el de volver a encontrar fábulas sublimes de acuerdo al entendimiento popular, y que inquieten excesivamente, para conseguir el fin que ella se ha propuesto, el de enseñar al vulgo a obrar virtuosamente, tal como ellos [los poetas] se enseñaron a sí mismos" (*Sc. Nuova,* II, De la metafísica poética; trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva,* México, 1941, F. C. E.). Éste es todavía el punto de vista tradicional que hace del arte un instrumento de perfeccionamiento moral. Pero la misma teoría del arte como conocimiento pertenece al ámbito de una concepción instrumental o educativa del arte. Hegel lo ha expresado con toda la claridad deseable. Intentando determinar la *finalidad* del arte en la introducción de sus *Lecciones sobre la E.,* eliminó las teorías por las que la finalidad del arte fuera imitación o expresión (y en tal caso sería verdadera la fórmula del *arte por el arte*) o perfeccionamiento moral, para insistir acerca del punto de que la finalidad del arte es la educación hacia la verdad, a través de la forma sensible, con la cual el arte reviste a la verdad misma, y que el perfeccionamiento moral es una consecuencia inevitable de la educación teórica. "Es necesario admitir —dice Hegel— que el arte debe revelar la verdad en la forma de la representación sensible, que debe representar la oposición reconciliada [entre forma sensible y contenido de verdad] y que, por lo tanto, tiene su objeto final en sí mismo, en esta representación y manifestación" (*Vorlesungen über die Aesthetik* [*Lecciones sobre la estética*], ed. Glockner, I, p. 89). Pero la educación hacia la verdad no es menor que la educación moral y el deber del arte es, según Hegel, el de producir la muerte del arte, esto es, el paso a esas formas superiores de revelación de la Verdad absoluta que son la religión y la filosofía (*Ibid.,* III, pp. 579 *ss.*). Con alguna atenuación o confusión, este punto de vista fue repetido por Croce, quien reconoce que el conocimiento E. se conserva en el conocimiento filosófico, como se conserva en el arte la exigencia moral o la conciencia del deber (*Breviario de E.,* III). A las teorías que ven en el arte un instrumento educativo para los fines de la moral y del conocimiento, se han agregado ahora las que ven en él un instrumento de educación *política.* Estas doctrinas son las que hablan del compromiso (*engagement*) político del arte y que exigen que el artista asuma una directiva política precisa que coordine su obra con las clases o los grupos sociales más numerosos y menos privilegiados (o con los partidos que los representan o pretendan representarlos) y le ayuden en el esfuerzo de liberación y, por lo tanto, de conquista y de conservación del poder político. Esta tesis, que es propia de las doctrinas estéticas que se inspiran en la ideología comunista, no es, filosóficamente hablando, más escandalosa que las doctrinas tradicionales, que proponen como tarea del arte la educación moral o cognoscitiva. Es cierto que la política tiene exigencias más cambiantes y más arbitrarias que la moral o el conocimiento, y de tal manera el *engagement* político corre el riesgo de limitar de manera más drástica que el *engagement* moral o cognoscitivo las direcciones en que se pueden cumplir o desarrollar las tentativas artísticas y, por lo tanto, bloquear anticipadamente tentativas que podrían resultar fecundas. Pero la autonomía, o sea el carácter finalista y no instrumental del arte, no está garantizada tampoco por la doctrina que ve en el arte un compromiso cognoscitivo o moral.

β) La teoría de la expresión consiste en ver en el arte una forma *final* de las experiencias, de las actividades o, en general, de las actitudes humanas (*véase* EXPRESIÓN). Lo característico de la actitud expresiva es que plantea como finalidad lo que para otras actitudes es un medio. Por ejemplo, *ver,* que es un medio para orientarse en el mundo y para servirse de las cosas, resulta una finalidad en el arte, ya que el pintor no quiere más que *ver* y *hacer ver.* Por lo tanto, se dice también que la expresión aclara y transporta a otro

plano el mundo ordinario de la vida: las emociones, los deseos y también las ideas o los conceptos que dirigen la existencia humana. Dewey ha dicho: "La emoción que finalmente fue descrita por Tennyson en la composición *In Memoriam* no es idéntica con la pena que se manifiesta en lágrimas y pesadumbre; la primera es un acto de expresión, la segunda de descarga. Sin embargo, la continuidad de las dos emociones, el hecho de que la emoción E. es una emoción nativa, transformada por el material objetivo al que ha sido encomendado su desarrollo y consumación, es evidente" (*Art as Experience*, 1934, cap. IV; trad. esp.: El *Arte como experiencia*, México, 1949, F. C. E., p. 71). Desde este punto de vista, el arte no es naturaleza, sino, como dice Dewey, "naturaleza transformada al entrar en nuevas relaciones" (*Ibid.*, 1934, cap. IV; trad. esp., p. 71), o como también se podría decir *retorno a la naturaleza*. Y no nos debe asombrar el hecho de que a menudo, desde el Renacimiento al impresionismo, el retorno a la naturaleza haya servido para renovar profundamente y con éxito el estilo y el gusto artísticos.

La concepción del arte como expresión está, quizá, oscurecida por las afirmaciones de los que insisten sobre el carácter teórico o contemplativo del arte. Pero es oscurecida de mala manera cuando (como lo hace Croce, *Breviario di E.*, III) al mismo tiempo se ironiza acerca de la fórmula del arte por el arte, que es la mejor definición del carácter expresivo del arte. Sobre esta fórmula han insistido poetas y artistas modernos, que la han utilizado para defender al arte de toda tentativa de manipulación o servilismo a fines que exigirían su completa subordinación y le quitarían toda libertad de movimiento. Los textos relativos se hallarán en el artículo POESÍA. La fórmula que defienden debe ser considerada como la mejor, o sea como la más eficaz defensa de la actividad E. y de las condiciones de su fecundidad. En efecto, ya que esta actividad, como cualquier otra, procede por tentativas y bien poco se puede decir anticipadamente acerca del valor de una tentativa, el prescribir algunas y desterrar otras, en nombre de una función moral, cognoscitiva o política del arte, significaría aumentar enormemente el riesgo de un fracaso total, ya que nada garantiza que la tentativa más prometedora no esté entre aquellas eliminadas o condenadas de antemano. El carácter expresivo del arte significa también que la posibilidad de ver, de contemplar, de gozar, que el arte realiza, los nuevos horizontes que deja entrever, cuando son expresados en la obra, están a la disposición de quienquiera que se halle en condiciones de entender la obra misma. La expresión es, por naturaleza, su comunicación. La capacidad de juzgar las obras de arte de un estilo determinado se denomina *gusto* y el gusto tiende a difundirse y a resultar uniforme en épocas determinadas o en determinados grupos de individuos. Pero es indudable que las posibilidades comunicativas de una obra de arte lograda son prácticamente ilimitadas y son también relativamente independientes del gusto dominante. Esto significa que no todos deben ver lo mismo en una obra de arte o gozarla del mismo modo. Las respuestas individuales frente a ella pueden ser innumerables y presentar o no entre sí uniformidad de gusto. Pero lo importante no es esta uniformidad, sino la posibilidad abierta a nuevas interpretaciones, a nuevos modos de disfrutar la obra misma. Los que gozan una misma obra de arte (por ejemplo, los que escuchan un trozo de música de Beethoven) no son como los miembros de una secta o los adeptos de una misma creencia. Constituyen, sin embargo, una comunidad ligada por un interés común y abierta en el tiempo y en el espacio.

Esteticismo (ingl. *aestheticism*; franc. *esthétisme*; alem. *Asthetizismus*; ital. *estetismo*). Toda doctrina o actitud que considera los valores estéticos como los fundamentales y primarios y reduce o subordina a ellos todos los demás (aun los morales y sobre todo éstos). En tal sentido, se puede denominar E. ya sea una doctrina como la de Novalis o Schelling que ve en el arte la revelación de lo Absoluto, ya sea una actitud como la de Oscar Wilde o D'Annunzio, que dan preferencia a

los valores estéticos en la literatura y en la vida.

El E. fue caracterizado por Kierkegaard como la actitud del que vive en el instante, o sea, del que vive para apresar lo que hay de interesante en la vida olvidando todo lo banal, insignificante y mezquino. El esteta, por lo tanto, evita la *repetición*, que implica siempre monotonía y quita interés a los sucesos más prometedores. El símbolo o la encarnación del E. es, por lo tanto, Don Juan el Seductor. El final de la vida del esteta es, según Kierkegaard, el aburrimiento y, por lo tanto, la desesperación (*Werke* ["Obras"], II, p. 162).

Estilo (ingl. *style*; franc. *style*; alem. *Stil*; ital. *stile*). El conjunto da caracteres que distinguen una determinada forma expresiva de las demás. En sus orígenes, en el siglo XVIII, la noción de estilo encontró su expresión en el dicho francés: *le style c'est l'homme même* y se la consideró como la aparición, en la forma expresiva, de los caracteres propios del sujeto en su relación con el material adoptado. Para Hegel esta concepción era muy restringida e incluyó en el E. las determinaciones que resultan, en la forma expresiva, de las condiciones propias del arte de que se trata, en cuyo sentido se puede distinguir, por ejemplo, en la música, el E. *litúrgico* o el E. *operístico*, en la pintura el E. *histórico* y el E. *genérico*, etc. (*Vorlessungen über die Aesthetik* [*Lecciones sobre la estética*], ed. Glockner, I, pp. 394-95). En este sentido, el E. estaría en la *cosa* misma y no en el hombre. En todo caso, sin embargo, el E. sería una determinada uniformidad de caracteres, que podrían hallarse en un determinado dominio del mundo expresivo. "El E. se nos revela como una unidad de formas, de acentos y de actitudes dominantes en una compleja variedad formal y de contenidos", ha escrito Lucian Blaga, quien insistió acerca de la extensión del fenómeno del E. a todo el mundo de la cultura (*Horizonte y estilo*, 1936; trad. ital., 1946, p. 45). Pero a veces se ha visto en el E. "el momento de la invención que no es invención formalista de palabras o de signos, sino de ideas" (G. Morpurgo Tagliabue, *Il concetto dello stile*, 1951, p. 352).

Estímulo (ingl. *stimulus*; franc. *stimulus*; alem. *Reiz*; ital. *stimolo*). Cualquier objeto capaz de excitar un receptor, o dicho de otro modo, de provocar una respuesta por parte de un organismo vivo. *Véase* ACCIÓN REFLEJA; PERCEPCIÓN; RESPUESTA.

Estipulación (ingl. *stipulation*; franc. *stipulation*; alem. *Übereinkunft*; ital. *stipulazione*). El acto de establecer una convención o la convención misma.

Estoicismo (ingl. *stoicism*; franc. *stoïcisme*; alem. *Stoicismus*; ital. *stoicismo*). Una de las grandes escuelas filosóficas de la edad helenística —denominada del *pórtico pintado* (*Stoá poikile*) por su lugar de reunión—; fue fundada, alrededor del año 300 a. c., por Zenón de Citio. Los principales maestros de la escuela fueron, además de Zenón, Cleantes de Assos y Crisipo de Soli. El E. comparte con las escuelas de su época, el epicureísmo y el escepticismo, la afirmación de la primacía del problema moral sobre los problemas teóricos y el concepto de la filosofía como *vida contemplativa*, por encima de las preocupaciones, de los cuidados y de las emociones de la vida común. Su ideal es, por lo tanto, el de la *ataraxia* (*véase*) o *apatía* (*véase*). Los puntos fundamentales de la doctrina estoica pueden ser recapitulados de la siguiente manera:

1) la división de la filosofía en tres partes: la lógica, la física y la ética (*véase* FILOSOFÍA);

2) la concepción de la lógica como *dialéctica*, o sea como ciencia de razonamientos hipotéticos, cuya premisa expresa un estado de hecho inmediatamente percibido (*véase* ANAPODÍCTICO; DIALÉCTICA);

3) la teoría de los signos, que habría de constituir el modelo de la lógica terminista medieval y el antecedente de la semiótica moderna (*véase* SEMIÓTICA; SIGNIFICADO);

4) el concepto de una razón divina, que rige el mundo y todas las cosas del mundo, según un orden necesario y perfecto (*véase* DESTINO; LIBERTAD; NECESARISMO);

5) la doctrina que enuncia que así

como el animal es guiado infaliblemente por el instinto, el hombre es infaliblemente guiado por la razón y que la razón le suministra normas infalibles de acción que constituyen el derecho natural (*véase* DERECHO; INSTINTO);

6) la condena total de todas las emociones y la exaltación de la apatía como ideal del sabio (*véase* EMOCIÓN);

7) el *cosmopolitismo* (*véase*) o sea la doctrina que enuncia que el hombre es ciudadano del mundo y no de un país determinado;

8) la exaltación de la figura del sabio y su aislamiento de los demás, con la distinción entre insensatos y sabios (*véase* SABIO; SABIDURÍA).

La doctrina estoica, junto a la aristotélica, han sido las filosofías que han tenido mayor influencia en la historia del pensamiento occidental. Muchos de los fundamentos enunciados son aún partes integrantes de doctrinas modernas y contemporáneas.

Estoiqueología (ingl. *stoicheiology*). Así denominó Hamilton a la rama de la lógica que estudia las partes elementales o que constituyen los procesos del pensamiento. Dividió a la E. en noética, ennoemática, apofántica y doctrina del razonamiento (*Lectures on Logic*, I, p. 72).

Estrato (ingl. *plane;* franc. *plan;* alem. *Schicht;* ital. *piano*). Esta noción se usa en filosofía para designar grados o niveles del ser caracterizados por cualidades propias, esto es, no reducibles a las de otros grados o niveles. El concepto de E. fue, en este sentido, introducido por Boutroux: "En el universo —decía— se pueden distinguir varios mundos que forman como E. superpuestos unos a los otros. Sobre el mundo de la pura necesidad, o sea el de la cantidad sin cualidad, que es idéntico a la nada, se pueden distinguir: el mundo de las causas, el mundo de las nociones, el mundo físico, el mundo viviente y el mundo pensante" (*De la contingence des lois de la nature*, 1874, Concl.). Todo E., según Boutroux, está caracterizado: *1)* por una determinada dependencia con el E. inferior; *2)* por la irreducibilidad de sus cualidades fundamentales y de sus leyes específicas a la cualidad o a las leyes del E. inferior. En esto consistiría la *contingencia* de la realidad. Una concepción análoga reaparece en N. Hartmann, que ha distinguido cuatro E. de la realidad: el inorgánico, el orgánico, el psíquico y el espiritual (*Der Aufbau der realen Welt*, 1940; trad. esp.: *La fábrica del mundo real, Ontología* III, México, 1959, F. C. E.). Hartmann también admite que todo E. de la realidad esté regulado por leyes propias e irreducibles, pero a diferencia de Boutroux acentúa la dependencia de los E. superiores a los inferiores. Por ejemplo, las leyes del mundo psíquico no son reducibles a las del mundo orgánico, sino que las presuponen, agregándose a ellas; representan, por lo tanto, un *superdeterminismo* que se agrega al determinismo de las leyes inferiores. Por lo tanto, la conclusión fundamentada por el análisis de la estratificación del ser hecha por Hartmann no es la contingencia, sino la supernecesidad. *Véase* LIBERTAD.

Estricto (ingl. *strict;* franc. *strict;* alem. *streng;* ital. *stretto*). Este adjetivo se aplica a veces al derecho o al deber, para indicar su carácter más rigurosamente obligatorio. Dice Kant: "Existen acciones conformadas de tal manera que su máxima no puede tampoco ser *concebida* sin contradicciones como una ley universal de la naturaleza... Existen otras en las que no se encuentra esta imposibilidad interna, pero son tales que es imposible querer que su máxima sea elevada a la universalidad de una ley de la naturaleza, porque tal voluntad se contradiría en sí misma. Se nota fácilmente que la máxima de las primeras es contraria al deber *E.* o *rígido* (riguroso), mientras la máxima de las segundas no es contraria sino al deber en sentido *amplio* (meritorio)" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II). En otro pasaje, Kant denomina derecho E. al que "puede también ser representado como la posibilidad de una obligación general recíproca de acuerdo con la libertad de cada uno según leyes universales" (*Met. der Sitten*, Introducción a la doctrina del derecho, § E). Estas notas kantianas son de las más precisas en esta materia y, no obstante, están muy lejos de ser convincentes.

Estructura (ingl. *structure;* franc. *structure;* alem. *Struktur;* ital. *struttura*). *1)* En el sentido lógico, el croquis o el plano de una relación, de manera que se dice que dos relaciones tienen la misma E. cuando el mismo plano vale para ambas, o sea cuando una es análoga a la otra como un mapa es analogo al país que representa. En este sentido la E. es el "número-relación" y es un concepto muy general, que equivale a *plano, construcción, constitución,* etc. (Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy,* VI; trad. ital., pp. 74-75; *Human Knowledge,* IV, 3; trad. ital., pp. 362 *ss.*). La descripción formal de Russell concuerda con el uso corriente del término (con su uso en la terminología de Marx y de los marxistas, por ejemplo). En esta terminología, E. es la constitución económica de la sociedad en que entran las relaciones de producción y las relaciones de trabajo, mientras *superestructura* (*véase*) es la constitución jurídica, estatal, ideológica de la sociedad misma (Marx, *Zur Kritik der politischen Okonomie,* 1859, Pref.; trad. esp.: *Crítica de la economía política,* Madrid, 1933; *Deutsche Ideologie* "Ideología alemana", I). Por *estructuralismo* o *psicología estructural* (especialmente en alemán, *Strukturpsychologie*) se entiende la psicología de la forma. *Véase* PSICOLOGÍA.

2) En un sentido específico, E. no es un plano cualquiera de relación sino un plano caracterizado por un orden *finalista.* Dilthey usó la palabra en este sentido específico, designando con ella al instrumento explicativo fundamental del mundo humano e histórico. Habló de una "E. psíquica" entendida como "el orden con arreglo al cual se hallan relacionados regularmente entre sí en la vida anímica desarrollada los hechos psíquicos de distinta índole, mediante una relación 'vivible'" (*Gesammelte Schriften,* VII, pp. 3 *ss.;* trad. esp.: *Obras,* VII, *El mundo histórico,* México, 1944, F. C. E., p. 18). Y se sirvió del término para indicar sobre todo las unidades elementales del mundo histórico, o sea los individuos, las épocas, las comunidades, las instituciones y los sistemas de cultura, entendiendo con él, en este sentido, un nexo efectivo centrado en sí mismo, es decir, en que se funda "todo juicio de valor y toda adopción de fines" (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften,* 1910, VI, 2; trad. esp.: *Obras,* VII. El *mundo histórico,* II ["Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu"], México, 1944, F. C. E., p. 161). El nexo efectivo o vital, en el que Dilthey viera el carácter propio de la E., fue interpretado por Spengler mediante el concepto de *organismo,* del que se sirvió para descubrir las *épocas* históricas que nacen, decaen y mueren (*véase* ÉPOCA). En este sentido orgánico el término se emplea comúnmente en biología. Según la definición dada recientemente por un biólogo, la E. sería "la forma relativa a la función", como la función sería la "E. que cambia en el tiempo" (A. C. Moulyn, *Structure, Function and Purpose,* 1957, pp. 22-23). Por otro lado, también los utensilios y las máquinas son objetos estructurados por el hombre, de tal modo que esta E. funciona con vistas a un fin determinado (*Ibid.,* p. 27). Tanto la E. como la función suponen, en este sentido, el concepto de finalidad. Si se quiere precisar esta noción se puede incluir el concepto de finalidad en la misma noción de E. y definir la E. misma como el plano cuya finalidad no es otra que la posibilidad del plano mismo y cuya realización tiende, por lo tanto, a garantizar esta posibilidad. Para una interpretación de la E. en este sentido, cf. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza,* 1939.

Éter (gr. αἰθήρ; lat. *aether;* ingl. *ether;* franc. *éther;* alem. *Ether;* ital. *etere*). El término, que Empédocles usara como equivalente de aire (*Fr.,* 100. 5, Diels) y Anaxágoras (*Fr.,* 15, Diels) como equivalente de fuego, fue adoptado por Aristóteles para indicar la sustancia que compone los cielos, en cuanto se diferencia, por su ingenerabilidad, incorruptibilidad e inalterabilidad, de los cuatro elementos que constituyen las cosas sublunares. Aristóteles atribuye el uso de este término, que considera el más adecuado para hablar de los cielos como sedes de la divinidad, a una tradición muy antigua: "Los hombres —escribe— queriendo indicar que el primer cuerpo es algo diferente a la tierra, al fuego, al aire y al agua,

dieron al más alto lugar el nombre de É. que resulta del hecho de que 'corre siempre' por una eternidad de tiempo. Anaxágoras, sin embargo, entendió mal el nombre, y cambió el É. por el fuego" (*De Cael*,, I, 3, 270 b 20). El É. fue llamado más tarde, pero no por Aristóteles, "quinto cuerpo", "quinta sustancia" o "quinto elemento" (*Placit.*, I, 3, 22; 2, 25, 7; 2, 6, 2). En el mismo sentido aristotélico el *Epinómides* atribuido a Platón (981 c, 984 b) hace mención del É. Los estoicos, a su vez, identificaron el É. con el fuego de Heráclito, pero atribuyéndole la misma función y la misma dignidad que Aristóteles. "Más en alto que todos está el fuego, que denominamos É., del cual está constituida tanto la primera esfera inmóvil de los cielos como las otras esferas móviles" (Diog. L., VII, 137). Cicerón expresó de esta manera la teoría estoica: "Del É. surgen innumerables astros llameantes, de los cuales el primero es el sol que todo ilumina con su luz esplendorosa y es muchos tantos más grande y más extenso que la Tierra entera, después los otros astros de desmesurado tamaño" (*De nat. deor.*, II, 36, 92; *Acad.*, I, 7, 25; trad. esp.: *Cuestiones académicas*, México, 1944, F. C. E.). La noción perduró en la tradición medieval en estos términos mientras se creyó en la diferencia de naturaleza entre sustancia celeste y sustancia sublunar, diferencia que fue negada por Nicolás de Cusa por vez primera (*De docta ignor.*, II, 12).

El nombre fue exhumado por Fresnel en los primeros decenios del siglo XIX, para designar un hipotético medio elástico que sirviera de soporte a las ondas luminosas. La hipótesis del É. se mantuvo en la física hasta que la teoría de la relatividad general de Einstein la hizo inútil.

Eternidad (gr. αΐδιότης, αἰών; lat. *aeternitas;* ingl. *eternity;* franc. *éternité;* alem. *Ewigkeit;* ital. *eternità*). El término tiene dos significados fundamentales: *1)* duración indefinida en el tiempo; *2)* intemporalidad como contemporaneidad. La filosofía griega conocía ambos significados. Heráclito expresó el primero, al afirmar que el mundo "ha sido siempre, es y será fuego siempre vivo que se enciende a intervalos y a intervalos se apaga" (*Fr.*, 30, Diels). Parménides, en cambio, expresó el segundo: "El ser no fue ni será, sino que está en el presente todo junto, uno, continuo" (*Fr.*, 8, Diels). Platón se opuso explícitamente a los dos significados: "De la sustancia eterna —dice— decimos equivocadamente que era, que es y que será, en tanto a ella en verdad no le corresponde más que el *es*, y en cambio el *era* y el *será* se deben predicar sólo por la generación que procede en el tiempo" (*Tim.*, 37 e). Aristóteles utilizó ambos conceptos. Por un lado, en efecto, el mundo fuera del cual no hay ni espacio, ni vacío, ni tiempo, abraza la total extensión del tiempo y es eterno (*De Caelo*, I, 9, 279 a 25). La E., en este sentido, es *duración* (αἰών). Por otro lado, las sustancias inmóviles, los motores del cielo, son eternos en otro sentido: en el sentido de estar *fuera* del tiempo. "Los entes eternos (τὰ ἀεί ὄντα) en cuanto eternos —dice Aristóteles— no están en el tiempo; en efecto, no están abrazados por el tiempo ni su ser es medido por el tiempo; el signo de esto es que no sufren efectivamente la acción del tiempo, no estando en el tiempo" (*Fís.*, IV, 12, 221 b 3).

Esta distinción aristotélica ha perdurado como clásica. Plotino identificó la E. (αἰών) con el modo de ser propio del mundo inteligible, o sea con "lo que persiste en su identidad, está siempre presente a sí mismo en su totalidad, que ahora no es esto y luego aquello, sino que, en su conjunto, es perfección indivisible, como la de un punto en el cual se unen todas las líneas sin expandirse fuera de él: un punto que persiste en sí mismo en su identidad y no sufre modificaciones, que existe siempre en el presente, sin pasado ni futuro, sino que sea lo que es y lo sea siempre" (*Enn.*, III, 7, 3). Plotino repite a este propósito la anotación parmenideana y platónica: eterno es lo que no *era* ni *será*, sino que solamente *es*. San Agustín planteó su análisis del tiempo en la oposición entre el tiempo y la E. (*Conf.*, XI, 11; *De civ. dei*, XI, 4, 6). Y Boecio expresó correctamente la distinción entre los dos conceptos de E.: "Lo que sufre la condición del tiempo —decía— aunque

sea como creía Aristóteles en el caso del mundo, no tiene ni principio ni fin y, asimismo, si su vida se prolonga en la infinidad del tiempo, no puede creerse eterno sin embargo. En efecto, aun siendo infinita, su vida no comprende ni abraza la propia duración íntegra, ya que no comprende ni abraza todavía el futuro y ya no abraza más al pasado. Por lo tanto, sólo lo que abraza y posee igualmente en su totalidad la plenitud de una vida sin límites, de manera que no le falte nada del futuro y nada le haya huido del pasado, sólo éste es el ser que se debe considerar eterno: necesariamente se posee por entero en el presente y posee en el presente la infinitud del tiempo" (*Phil. Cons.*, V, 6, 6-8). Después de Boecio, la distinción se convirtió en un lugar común de la filosofía. Santo Tomás fijó con todo cuidado la terminología pertinente. La E. como "total, simultánea y perfecta posesión de una vida sin límites" se caracteriza: *1)* por la ausencia de principio y de fin; *2)* por la ausencia de sucesión, en cuanto es un eterno presente. La duración (*aevum*), en cambio, es inherente a las cosas que están sujetas al movimiento local y, por lo demás, son inmutables como lo es el cielo y es, por lo tanto, algo intermedio entre la E. y el tiempo (*S. Th.* I, q. 10, a. 1, 5). Este concepto de la E. fue precisado también por el racionalismo moderno. Spinoza identifica la E. con la existencia misma de la sustancia, en cuanto está implícita en su esencia y, por lo tanto, es necesaria. Y aclara: "Tal existencia en efecto, se concibe, lo mismo que la esencia de la cosa, como una verdad eterna y por esto, no puede explicarse por la duración, o el tiempo, aunque se conciba que la duración carece de principio y fin" (*Eth.*, I, def. 8, explicación). Por lo tanto "concebir las cosas bajo la especie de la E. (*sub specie aeternitatis*) es concebir las cosas en cuanto se conciben como entes reales en virtud de la esencia de Dios, o sea, en cuanto implican la existencia en virtud de la esencia de Dios" (*Ibid.*, V, 30). Leibniz afirma, en contra de Locke, la precedencia de una "idea de lo absoluto" que sería el fundamento de la noción de la E. (*Nouv. Ess.*, II, 14, 27). Y toda la filosofía hegeliana está concebida desde el punto de vista de una E. así entendida. Hegel niega que la E. pueda ser entendida negativamente como abstracción o negación del tiempo o como si llegara después del tiempo (*Enc.*, § 258). La E. es para él el *totum simul* de las determinaciones de la Idea. "La Idea, eterna en y para sí, se realiza, se produce y se goza a sí misma eternamente como espíritu absoluto" (*Ibid.*, § 577).

"Intemporalidad" y "presente eterno" son las expresiones que acuden con mayor frecuencia incluso en la filosofía contemporánea, al utilizar la noción de eternidad. La última expresión es la que se encuentra en la obra de Lavelle, por ejemplo, intitulada *El tiempo y la E.* (1945) como también en otros muchos idealistas y espiritualistas contemporáneos. Pero ya Mc Taggart había observado que concebir la E. como "eterno presente" es una metáfora no del todo apropiada, porque siempre significa hacer referencia al tiempo, dado que el presente es una parte del tiempo y presupone pasado y futuro. Y había propuesto, por su cuenta, considerar lo eterno como situado en el futuro, al final o en la consumación de los tiempos (en *Mind*, 1909, p. 355). Y, en efecto, es actualmente bastante claro que la concepción *2)* de la E. tal como ha sido expresada, con impresionante uniformidad desde Parménides a nosotros, no es más que una imagen reducida del tiempo: es el tiempo mismo reducido a una de sus determinaciones, y precisamente, a la *contemporaneidad* (el *totum simul*) que, como es sabido, no es sólo temporalidad, sino temporalidad mensurable. En cuanto a la concepción de la E. como *aevum*, o sea como duración temporal indefinida, tropieza con las objeciones que ya Kant exponía en su crítica a la cosmología racional del siglo XVIII. *Véase* COSMOLOGÍA.

Ética (gr. ἠθικά; lat. *ethica;* ingl. *ethics;* franc. *éthique;* alem. *Ethik;* ital. *etica*). En general, la ciencia de la conducta. Existen dos concepciones fundamentales de esta ciencia, a saber: *1)* la que la considera como ciencia del *fin* al que debe dirigirse la conducta de los hombres y de los *medios* para lograr tal fin y derivar, tanto el fin como los

medios, de la *naturaleza* del hombre; *2)* la que la considera como la ciencia del *impulso* de la conducta humana e intenta determinarlo con vistas a dirigir o disciplinar la conducta misma. Estas dos concepciones, que se han entrelazado en forma diferente tanto en la Antigüedad como en el mundo moderno, son fundamentalmente distintas y hablan dos lenguajes diferentes. La primera, en efecto, habla el lenguaje del ideal al que el hombre se dirige por su naturaleza y, en consecuencia, de la "naturaleza", "esencia" o "sustancia" del hombre. La segunda, en cambio, habla de los "motivos" o de las "causas" de la conducta humana o también de las "fuerzas" que la determinan y pretende atenerse al reconocimiento de los hechos. La confusión entre estos dos puntos de vista heterogéneos fue posible por el hecho de que ambos se presentan por lo común en la forma aparentemente idéntica de una definición del *bien*. Pero el análisis de la noción de *bien* (*véase*) demuestra de inmediato la ambigüedad que oculta, ya que bien puede significar lo que es (por el hecho de ser) o lo que es objeto de deseo, de aspiración, etc., y estos dos significados corresponden justo a las dos concepciones de la É. arriba indicadas. En efecto, es propio de la primera concepción la noción del bien como realidad perfecta o perfección real, en tanto que es propio de la segunda la noción del bien como objeto de apetencia. Ya que cuando se afirma "El bien es la felicidad", la palabra "bien" tiene un significado por entero diferente al que adquiere en la afirmación "El bien es el placer". La primera aserción (en el sentido en que se hizo, desde Aristóteles a Santo Tomás, por ejemplo), significa: "La felicidad es el fin de la conducta humana, deducible de la naturaleza racional del hombre", en tanto que la segunda aserción significa: "El placer es el móvil habitual y constante de la conducta humana". Y puesto que el significado y el alcance de las dos aserciones son, por lo tanto, completamente diferentes, la distinción entre É. del fin y É. del móvil debe estar siempre presente en las discusiones sobre É. Tal distinción, aunque divide en dos la historia de la É., permite reconocer como no importantes a muchas de las discusiones en torno a las cuales fue tejida y que no tienen más base que la confusión entre los dos significados propuestos.

1) Las dos doctrinas éticas elaboradas por Platón, o sea la que encuentra su mejor expresión en la *República* y la que encuentra su mejor expresión en el *Filebo*, se inscriben en la primera de las concepciones que hemos distinguido. En efecto, la É. expuesta en la *República* es una É. de las virtudes y las virtudes son funciones del alma (*Rep.*, I, 353 b), determinadas por la naturaleza del alma y por la división de sus partes (*Ibid.*, IV, 434 e). El paralelismo entre las partes del Estado y las partes del alma permite a Platón determinar y definir las virtudes particulares, como también la que comprende a todas: la justicia que es la correspondencia de cada parte a su función (*Ibid.*, 443 d). De manera análoga, la É. del *Filebo* define en primer lugar el bien como forma de vida mixta de inteligencia y de placer y consiste en determinar la medida de esta mezcla (*Fil.*, 27 d). La É. de Aristóteles es, por lo demás, el prototipo mismo de esta concepción. Aristóteles determina el fin de la conducta humana (la felicidad) deduciéndolo de la naturaleza racional del hombre (*Ét. Nic.*, I, 7), y pasa luego a determinar las virtudes que son la condición de la felicidad. A su vez la É. de los estoicos, con su máxima fundamental de "vivir según la razón", pretende deducir de la naturaleza racional y perfecta de la realidad las reglas de la conducta (Estobeo, *Ecl.*, II, 76, 3; Dióg. L., VII, 87). El misticismo neoplatónico coloca como fin de la conducta humana el retorno del hombre a su principio creador y la identificación con él. Según Plotino, este retorno es "el fin del viaje" del hombre; es un alejamiento de todas las cosas externas, "la fuga de uno solo hacia uno solo", o sea del hombre en su aislamiento hacia la Unidad divina (*Enn.*, VI, 9, 11).

Aun cuando en sus articulaciones internas sean diferentes las doctrinas a que se ha hecho referencia, su planteo formal es idéntico. Proceden *a)* a determinar la *naturaleza* necesaria del hombre; *b)* a deducir de tal naturaleza

el *fin* hacia el cual debe dirigir su conducta. Toda la É. medieval se mantiene fiel a este esquema. Así, por ejemplo, toda la É. de Santo Tomás está deducida del principio "Dios es el último fin del hombre" (*S. Th.*, II, 2, q. 1, a. 8), principio del cual se deduce la doctrina de la felicidad y la de la virtud. Se puede distinguir una instancia crítica contra este planteo en el punto de vista de Duns Scoto y de muchos escolásticos del siglo XIV, o sea que las normas morales se fundan en el puro y simple mandamiento divino, salvo precisamente la norma que impone obedecer a Dios, que sería la única "natural" (*Op. Ox.*, III, d. 37, q. 1; cf. Occam, *In Sent.*, II, q. 5 H). Y, en efecto, esta apelación al arbitrio divino es el resultado de la reconocida imposibilidad de deducir de la naturaleza del hombre el fin último de su conducta (*Op. Ox.*, IV, d. 43, q. 2, n. 27, 32). Pero con ello no se abrió todavía una alternativa diferente a la investigación ética.

En la filosofía moderna, los neoplatónicos de Cambridge adoptan la concepción estoica de un orden del Universo que vale también para dirigir la conducta del hombre y, por lo tanto, insisten sobre lo *innato* de las ideas morales, como, en general, de todas las ideas generales o directivas que el hombre posee (Cudworth, *The true Intell. System*, 1678, I, 4; More, *Enchiridion*, 1679, III). La filosofía romántica dio la forma más radical a esta concepción de la É. Fichte exige que toda la doctrina moral se deduzca de la "determinación de sí mismo del Yo" (*Sittenlehre* [*Doctrina de la moral*], Intr., § 9). El fin de la moral es para él, por lo tanto, la adecuación del yo empírico al Yo infinito, adecuación que nunca es completa y que, por lo tanto, provoca un progreso hacia el infinito, la progresiva liberación del yo empírico de sus límites (*Ibid.*, en *Werke* ["Obras"], II, p. 149). Según Hegel, el fin de la conducta humana, que es al mismo tiempo la realidad en la cual tal conducta se integra y perfecciona, es el Estado. Por lo tanto, la É. es para Hegel una filosofía del derecho. El Estado es "la totalidad ética", Dios realizado en el mundo (*Fil. del Derecho*, § 258, Apéndice). El Estado es la culminación de lo que Hegel denomina "eticidad" (*Sittlichkeit*), o sea la moralidad que encuentra cuerpo y sustancia en instituciones históricas que la garantizan, en tanto que la "moralidad" (*Moralität*) es, por sí misma, simplemente intención o voluntad subjetiva del bien. Pero a su vez, el bien no es más que "la esencia de la voluntad en su sustancialidad y universalidad" o bien "la libertad realizada, el absoluto final del mundo" (*Ibid.*, §§ 139-42), o sea el Estado mismo. De tal manera se puede decir que para Hegel la moralidad no es más que la intención o la voluntad subjetiva de realizar lo que se encuentra realizado en el Estado. El concepto del Estado es el punto de partida y el punto de llegada de la É. de Hegel. La É. de Rosmini se conforma a la É. tradicional del fin, según la cual el bien se identifica con el ser, por lo que la máxima fundamental de la conducta se puede formular así: "Querer o amar al ser dondequiera se lo conozca, según el orden que presenta a la inteligencia" (*Princ. della scienza morale*, ed. nac., p. 78). Pero ya sea que la realidad se defina como Ser o que se defina como Espíritu o Conciencia, la estructura de las doctrinas morales que pretenden deducir la moral de los fines, demuestran una gran uniformidad de procedimientos y de conclusiones. Considérense, por ejemplo, en la filosofía contemporánea, la É. de Green y la de Croce. Según Green, la Conciencia infinita, o sea Dios, es *ab aeterno* todo lo que el hombre tiene la posibilidad de llegar a ser y, por lo tanto, el Bien o el Fin supremo que es el objeto de la buena voluntad humana; bien que la razón tiene el deber de concebir y de colocar como fundamento de su ley (*Prolegomena to Ethics*, 3ª ed., 1890, pp. 198, 214). Por lo tanto, querer el bien significa querer la Conciencia absoluta, intentar la realización de lo presente en ella. Del mismo modo, la actividad É. es para Croce "volición de lo universal", pero lo universal "es el Espíritu, es la Realidad en cuanto es verdaderamente real, o sea en cuanto es unidad de pensamiento y de querer; es la Vida en cuanto es tomada en su profundidad como unidad misma; es la Libertad, si una realidad así concebida es perpetuo des-

arrollo, creación y progreso" (*Filosofia della pratica,* 1909, p. 310). Obrar moralmente significa, por lo tanto, querer el Espíritu infinito, tomarlo como Fin, es decir, un planteo de la É. que (como el de Fichte, Hegel, Green) no se distingue de la É. tradicional que (como la de Platón, Aristóteles, Santo Tomás y Rosmini) apela a la Realidad o al Ser.

Una forma más compleja y moderna de la misma É. del fin se encuentra en la doctrina de Bergson. Bergson ha distinguido una moral *cerrada* y una moral *abierta.* La moral cerrada es lo que se entiende comúnmente con este término. Corresponde en el mundo humano a lo que es el instinto en ciertas sociedades animales y tiende, por lo tanto, a la finalidad de conservar las sociedades mismas. "Supongamos un instante —dice Bergson— que la naturaleza haya querido en la otra extremidad de la línea [o sea en la extremidad de la línea evolutiva de la inteligencia en cuanto es diferente de la del instinto] obtener sociedades en las cuales una determinada latitud fuera dejada a la elección individual; habrá procedido de tal manera que la inteligencia obtenga aquí resultados comparables, en cuanto a su regularidad, a los del instinto en la otra: habrá recurrido a hábitos. Cada uno de estos hábitos, que se podrán denominar 'morales', será contingente, pero su conjunto, o sea el hábito de contraer hábitos, como base misma de la sociedad, tendrá una fuerza comparable a la del instinto, ya sea como intensidad o como regularidad" (*Deux Sources,* I; trad. ital., p. 23). Pero, por otro lado, existe la moral de los profetas y de los innovadores, de los místicos y de los santos. Ésta es la moral en movimiento, fundada en la emoción, en el instinto, en el entusiasmo, una moral que es un impulso de renovación coincidente con el mismo arranque creador de la vida. Esta dualidad de fuerzas es el fundamento de toda moral, según Bergson. "*Presión social e impulso de amor*" no son más que dos manifestaciones complementarias de la vida, aplicadas normalmente para conservar a grandes rasgos la forma social característica de la especie humana desde su origen, pero excepcionalmente capaces de transfigurarla gracias a individuos, cada uno de los cuales representa, como lo habría hecho la aparición de una nueva especie, un esfuerzo de evolución creadora" (*Ibid.,* p. 101). Bergson ha deducido, así, del ideal de renovación moral, la existencia de una fuerza destinada a promover tal renovación, como ha deducido del concepto de una "sociedad cerrada" su noción de la moral corriente. Su É., por lo tanto, obedece al clásico planteamiento de la É. de los fines.

Cuando en la filosofía contemporánea la noción de *valor* (*véase*) comenzó a sustituir a la de bien, la vieja alternativa entre la É. del fin y la É. de la motivación adquirió una nueva forma. El valor, en efecto, se sustrae a la alternativa propia de la noción de bien que puede ser interpretada en sentido objetivo (como realidad) o en sentido subjetivo (como término de apetencia). El valor posee un modo de ser objetivo, en el sentido de poder ser entendido o aprehendido independientemente de la apetencia, pero al mismo tiempo es *dado* en una forma cualquiera de experiencia específica. El valor es reconocido constantemente como dotado de tres caracteres: *a)* la objetividad; *b)* la simplicidad, por lo cual es indefinible e indescriptible lo mismo que una cualidad sensible elemental; *c)* la necesidad *o* la problematicidad. Esta última es, precisamente, la alternativa que en el ámbito de la noción de valor sustituye a la alternativa entre subjetividad y objetividad inherente a la noción de bien. Ahora bien, las doctrinas que reconocen la *necesidad* del valor, o sea su absolutismo, eternidad, etc., tienen estrecho parentesco con las doctrinas éticas tradicionales del fin, en tanto que las doctrinas que reconocen la *problematicidad* del valor están estrechamente emparentadas con las doctrinas éticas de la motivación. Las doctrinas de Scheler y Hartmann se encuentran entre las que afirman la necesidad del valor. Scheler ha elaborado su "É. material de los valores" precisamente con la finalidad de hacer a la É. inmune a ese relativismo al que conduce una É. material del bien, o sea una É. que ve en el bien el simple objeto de la apetencia. Según Scheler, los apetitos

(aspiraciones, impulsos o deseos) tienen sus *fines* en sí mismos, o sea "en un comportamiento o precedente sentimiento de sus componentes axiológicos". Los fines de la apetencia pueden resultar *objetivos* de la voluntad, cuando son representados y elegidos y así se convierten en un deber ser real, esto es, en términos de una experiencia objetiva. Pero los valores son dados anterior e independientemente, tanto por los fines como por los objetivos, y así son dadas independientemente de tales fines y objetivos las *preferencias* de los valores, o sea su jerarquía. "Podemos, en efecto —dice Scheler—, sentir los valores, incluso los morales, en la comprensión de los demás, sin que se constituyan en objeto de aspiraciones o resulten inmanentes a una aspiración. De manera similar podemos preferir o posponer un valor a otro, sin elegir por ello entre las aspiraciones que se dirigen a tales valores. Todos los valores pueden ser dados y preferidos sin aspiración alguna" (*Formalismus* [*Ética*], p. 32). En otros términos, la É. no se funda ni en la noción del bien ni en sus fines inmediatamente presentes a la aspiración o en sus objetivos deliberadamente queridos, sino en la *intuición* emotiva, inmediata e infalible de los valores y de sus relaciones jerárquicas, intuición que sirve de base a toda aspiración, deseo y deliberación voluntaria. Hartmann ha expresado de modo más escolásticamente claro y eficaz la misma concepción de la É. "Hay —dice— un reino de valores subsistentes en sí mismo, un auténtico 'mundo inteligible' que está fuera de la realidad y fuera de la conciencia, una esfera ética ideal no construida, inventada o soñada, sino efectivamente existente y aprehensible en el fenómeno del sentimiento axiológico, la cual subsiste junto a la óntica real y a la gnoseología actual" (*Ethik*, 1926, p. 156). El "ser en sí" de los valores subraya su independencia de la intuición axiológica misma por la cual son dados y, en consecuencia, su necesidad y absolutismo que, según la intención de Hartmann, debería obstruir el camino del "relativismo axiológico de Nietzsche" (*Ibid.*, p. 139).

No obstante, el "relativismo axiológico de Nietzsche" tiene la misma e s t r u c t u r a formal, o sea, el mismo planteamiento que la É. de Hartmann y, en general, que la É. tradicional de los fines, ya que se funda también en una *jerarquía absoluta* de valores. Scheler y Hartmann consideran que tal jerarquía, como los valores mismos, es completamente independiente de la elección humana, y que más bien toda elección la presupone, esté o no conforme con ella. Pero justo ésta es también la creencia de Nietzsche. Sólo que, para Nietzsche, tal jerarquía es diferente: es una jerarquía de los valores vitales, de los valores en los que se encarna la Voluntad de dominio. "Los valores morales —dice Nietzsche— han ocupado hasta ahora el rango superior y ¿quién podría dudar de ellos? Pero saquemos a estos valores de su puesto y cambiaremos todos los valores: invertiremos el principio de su jerarquía precedente" (*Wille zur Macht*; trad. esp.: *La voluntad de dominio*, Madrid, 1932). El inmoralismo de Nietzsche, su "relativismo axiológico" que lo convierte en crítico de la moral corriente y ve en ella formas disfrazadas de egoísmo e hipocresía, es simplemente la propuesta de una nueva tabla de los valores fundada en el principio de la aceptación entusiasta de la vida y en la primacía del espíritu dionisiaco. Precisamente por esto Nietzsche pretende sustituir las virtudes de la moral tradicional por las nuevas virtudes en las que se expresa la voluntad de dominio. Es virtud toda pasión que diga *sí* a la vida y al mundo: "la fortaleza, la alegría y la salud, el amor sexual, la enemistad y la guerra, la veneración, las bellas actitudes, las buenas maneras, la voluntad fuerte, la disciplina de la intelectualidad superior, la voluntad de dominio, el reconocimiento de la tierra y de la vida, todo lo que es rico y quiere dar, quiere gratificar a la vida, dorarla, eternizarla y divinizarla" (*Ibid.*, § 479). Nietzsche ha deducido así, a través de lo que considera la *naturaleza* del hombre, o sea de la voluntad de dominio, la tabla de los valores morales que deberían dirigir hacia la realización de la misma voluntad de dominio en un mundo de superhombres. La estructura de su doctrina, por lo tanto, no es diferente de la de otras

muchas que, utilizando el mismo procedimiento, tienden a conservar y justificar las tablas de los valores tradicionales, deduciéndolas de la naturaleza del hombre o de la estructura del ser.

2) La segunda concepción fundamental de la É. es la que se configura como una doctrina del móvil de la conducta. La característica de esta concepción es que en ella el bien no se define por su realidad o perfección, sino solamente como objeto de la voluntad humana o de las reglas que la dirigen. Y en tanto que en la primera concepción las normas se deducen del ideal que se considera propio del hombre (la perfección de la vida racional según Aristóteles, el Estado según Hegel, la sociedad cerrada o abierta según Bergson, etc.), en la segunda concepción se tiende ante todo a determinar el *móvil* del hombre, o sea la *regla* a la que obedece de hecho y, por consiguiente, se define como bien aquello a que se tiende en virtud de ese móvil o que está conforme con la regla por la cual se expresa. Así, cuando Pródico de Queos formulaba su moral en forma de proposiciones condicionales o de imperativos hipotéticos, creaba una É. del móvil que figura entre las primeras. Decía: "Si quieres que los dioses te sean benévolos, debes venerar a los dioses. Si quieres ser estimado por los amigos debes beneficiarlos. Si deseas ser honrado por una ciudad, debes ser útil a la ciudad. Si aspiras a ser admirado por toda Grecia, debes esforzarte en hacer bien a Grecia, etc." (Jenof., *Memor.*, II, i, 28). Del mismo modo, es una É. del móvil la concebida por Protágoras, cuando reconoce que el respeto recíproco y la justicia son las condiciones para la supervivencia del hombre. Éste es el sentido del mito de Prometeo, que Platón hace exponer a Protágoras en el diálogo homónimo (*Prot.*, 322 c). Y el escrito sofista que lleva por nombre *Anónimo de Jámblico* refuerza este punto de vista. "Aunque hubiera, que no lo hay, un hombre invulnerable, insensible, con un cuerpo y un alma de acero, sólo podría salvarse, ya que de otra manera no podría resistir, aliándose a las leyes y al derecho y apoyándolas, usando su fuerza para ellas y para lo que les sea favorable" (*Anon. Jambl.*, 6, 3). En estas formulaciones se tiende a sacar a luz el mecanismo de los móviles que son fundamento de las reglas del derecho y de la moral: para sobrevivir, el hombre se conforma con tales reglas y no puede obrar de otra manera. En tales formulaciones el móvil de la conducta humana es el deseo o la voluntad de sobrevivir. En otras formulaciones de esa naturaleza, este móvil es el placer. Aristipo afirmaba que sólo el placer es deseado por sí mismo y veía la confirmación de esto en el hecho de que los hombres, desde la infancia y sin deliberada voluntad, buscan el placer y cuando lo han logrado no buscan otra cosa, en tanto que huyen del dolor, que es su opuesto (Dióg. L., II, 88). El mismo significado de simple reconocimiento de lo que es, de hecho, el móvil de la conducta humana, tiene el principio de la É. formulado por Epicuro: "Placer y dolor son las dos afecciones que se encuentran en todo animal, una favorable, la otra contraria, a través de las cuales se juzga lo que se debe elegir y lo que se debe rechazar" (Dióg. L., X, 34).

Esta concepción de la É. desapareció durante toda la Edad Media y sólo reapareció en el Renacimiento. Lorenzo Valla la presentó por vez primera en *De voluptate,* afirmando que el placer es el único fin de la actividad humana y que la virtud no consiste en otra cosa que en la elección del placer (*De vol.*, II, 40). Telesio representaba la otra alternativa tradicional de la misma concepción, deduciendo del deseo de la propia conservación, que está en todo ser, las normas de la É. (*De rer. nat.*, IX, 2). De modo riguroso y sistemático, Hobbes hizo de este mismo principio el fundamento de la moral y del derecho. "El primero de los bienes —escribe— es la propia conservación. En efecto, la naturaleza ha previsto que todos deseen el propio bien, pero para que sean capaces de esto es necesario que deseen la vida, la salud y la mayor seguridad posible de estas cosas para el futuro. En cambio, de todos los males el primero es la muerte, en especial si va acompañada por el tormento, ya que los males de la vida pueden ser tantos que, si no se prevé

cercano su fin, hacen contar a la muerte entre los bienes" (*De hom.*, XI, 6). En esta tendencia a la propia conservación y, en general, a la obtención de todo lo que beneficia, Spinoza vio la acción necesaria misma de la Sustancia divina. "Como la razón —dice— no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por tanto, que cada cual se ame a sí mismo, que busque lo que es útil para él, lo que le es realmente útil, y que apetezca todo lo que conduce realmente al hombre a una perfección mayor y, sobre todo, que cada cual se esfuerce, cuanto esté en él, en conservar su ser. Esto es tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que la parte" (*Eth.*, IV, 18, scol.). Locke y Leibniz están de acuerdo en el mismo fundamento de la ética. Dice Locke: "Porque, como Dios unió con vínculo inseparable la virtud y la felicidad social, e hizo que la práctica de la virtud sea necesaria para la preservación de la sociedad y visiblemente beneficiosa para todos los que tengan trato con el hombre virtuoso, no es de sorprender que cada uno no sólo confiese, sino recomiende y alabe esas reglas a otros, por las ventajas que él cosechará de la observancia que los otros le presten a dichas reglas" (*Essay*, I, 3, 6). Y Leibniz a su vez reconoce como fundamento de la moral el principio "Seguir a la alegría y evitar la tristeza", pero considerándolo confiado más al instinto que a la razón (*Nouv. Ess.*, I, 2, 1). Según se ve, la É. de los siglos XVII y XVIII manifiesta un alto grado de uniformidad: no solamente es una doctrina del móvil, sino que tampoco su oscilación entre la "tendencia a la conservación" y la "tendencia al placer" como base de la moral implica una diferencia radical, ya que el placer mismo no es más que el índice emotivo de una situación favorable a la conservación (*véase* EMOCIÓN). Una É. semejante se opone radicalmente a la É. del fin, o sea la É. en su planteamiento tradicional platónico-aristotélico-escolástico. La característica fundamental de la filosofía moral inglesa del siglo XVIII, que tiene particular importancia en la historia de la É., consiste en haber iluminado y haber tomado como tema principal de discusión precisamente el contraste entre la É. del móvil y la É. del fin, un contraste semejante al que existe entre razón y sentimiento. Dice Hume: "Hay una controversia nacida hace poco, mucho más digna de examen, en torno a los fundamentos generales de la moral, esto es, si derivan de la *razón* o del *sentimiento*; si llegamos a su conocimiento por vía de una serie de argumentos y de inducciones o por el camino de un sentimiento inmediato y de un fino sentido interior" (*Inq. Conc. Morals*, I). Hume afirma que el primero en darse cuenta de esta distinción fue Lord Shaftesbury y, en realidad, éste habló de un *sentido moral*, que es una especie de instinto natural o divino, especificación en el hombre del principio de armonía que rige al universo (*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 1711). Ya Hutchinson interpretaba el sentido moral como tendencia dirigida a realizar "la máxima felicidad del mayor número posible de hombres" (*Investigación sobre las ideas de belleza y de virtud*, 1725, III, 8), una fórmula que harían propia Beccaria y Bentham. Y Hume fue quien encontró la palabra que expresa esta nueva dirección: el fundamento de la moral es la *utilidad*. En otros términos, la acción buena es la que procura "felicidad y satisfacción" a la sociedad, y la utilidad atrae porque responde a una necesidad o tendencia natural, esa tendencia que inclina al hombre a promover la felicidad de sus semejantes (*Inquiry Concerning Morals*, V, 2).

La razón y el sentimiento, por lo tanto, entran igualmente en la moral, ya que, según Hume: "La razón no instruye en las diferentes direcciones de la acción, la *humanidad* nos hace establecer la distinción a favor de las que son útiles y beneficiosas" (*Ibid.*, Ap. I). El sentimiento de humanidad, o sea la tendencia a gozar de la felicidad del prójimo es, por lo tanto, y según Hume, el fundamento de la moral, o sea el móvil fundamental de la conducta humana. Algunos años más tarde Adam Smith denominaría *simpatía* a este mismo sentimiento "cuando juzgamos y aprobamos la conducta propia al modo que imaginamos lo haría un espectador honrado e imparcial" (*The Theory of Moral Sentiments*, 1759, III, 1; trad.

esp.: *Teoría de los sentimientos morales*, México, 1941, F. C. E.).

Resulta evidente que la doctrina moral de Kant ha querido insertarse precisamente en esta tradición y ser una doctrina del móvil y no del fin, por el hecho de que responde a las características fundamentales de una doctrina del móvil. En efecto, en primer lugar, Kant considera que "el concepto del bien y del mal no debe ser determinado primeramente por la ley moral (de la cual, al parecer, debería ser el fundamento), sino sólo después de ella y a través de ella" (*Crít. R. Práct.*, I, 1, 3). Esto quiere decir que Kant comparte la concepción *2)* del bien, que corresponde a una É. del móvil. En segundo lugar, es precisamente a partir de los móviles (*Bestimmungsgründe*) como clasifica Kant las diversas concepciones fundamentales del principio de la moralidad (*Ibid.*, I, 1, § 8, nota 2). En tercer lugar, la ley moral es considerada por Kant como un hecho (*factum*) porque "no se puede deducir de datos precedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad", sino que se impone por sí misma como un *sic volo, sic iubeo* (*Ibid.*, § 7). De tal modo Kant ha transferido el móvil de la conducta del "sentimiento" a la "razón", utilizando el otro aspecto del dilema propuesto por los moralistas ingleses. Con esto ha querido garantizar la categoricidad de la norma moral, o sea lo absoluto del mandato, por lo cual se distingue de los imperativos hipotéticos de las técnicas y de la prudencia. Por esta exigencia, la É. kantiana comparte indudablemente con la primera concepción de la É. la preocupación fundamental de anclar la regla de la conducta en la sustancia racional del hombre. Pero si se prescinde de esta preocupación absolutista (que debe ponerse en la cuenta del "rigorismo" kantiano), la É. de Kant se presenta como muy afín a la de los moralistas ingleses del siglo XVIII (hacia los cuales, por lo demás, no ha ocultado su simpatía Kant en los escritos precríticos), no únicamente en su planteamiento fundamental sino también en sus resultados. Si el *sentimiento* al que apelaban los moralistas ingleses era la tendencia a la felicidad de los demás, la *razón*, a la que apela Kant, es la exigencia de obrar según una máxima que los demás puedan hacer propia. Aun cuando esta fórmula pueda parecer más rigurosa y al mismo tiempo más abstracta que las adoptadas por los filósofos ingleses, su significado es el mismo. Lo que una y otra quieren sugerir como principio o móvil de la conducta es el reconocimiento de la existencia de *otros* hombres (o como quería Kant, de otros "seres racionales") y la exigencia de comportarse en sus confrontaciones a base de este reconocimiento. La fórmula kantiana del imperativo, por la cual se debe tratar a la humanidad, en la propia persona tanto como en los otros, siempre también como fin y nunca sólo como medio, no es más que otra expresión de esta misma exigencia, que los moralistas ingleses denominaban "sentido moral" o "sentido de humanidad". Desgraciadamente, los desarrollos que la filosofía moral de Kant ha sufrido a partir de Fichte se han apoyado más frecuentemente en su arsenal dogmático y absolutista que en su planteamiento fundamental y en la sustancia de sus doctrinas morales. Tales doctrinas, como el planteo del que dependen, están de acuerdo con la É. del siglo XVIII, o sea con la dirección moral de la Ilustración; pero no está de acuerdo con tal dirección la oposición establecida por Kant entre el mundo moral y el mundo natural y, por lo tanto, entre la É. y la ciencia de la naturaleza. En la doctrina de Kant, este contraste es el resultado del arsenal absolutista de su É., o sea de ese aspecto por el cual llega a ser la criatura predilecta de los metafísicos moralistas del siglo XIX y el pretexto para innumerables (e inoperantes) disquisiciones en torno a lo absoluto del deber y el acceso, que éste permitiría, hacia una Realidad superior incondicionada (la realidad del "nóumeno"), sin ninguna relación con la fenoménica y condicionada de la naturaleza. Aún hoy, en la É. de Kant, los amigos y los adversarios ven exclusivamente este aspecto la mayoría de las veces: los primeros para exaltarla como dársena segura de todas las certidumbres concernientes a la vida moral, los segundos para condenarla como el baluarte de las ilusiones metafísicas en el campo moral. Pero una consideración de esta

É., que se sustraiga de tales alternativas y la observe en el cuadro de la É. del siglo XVIII (con la cual comparte el planteo y que pretende fundar con necesidad rigurosa), permite quizá una valoración más adecuada de ella. En efecto, puede abrir el camino a una utilización de los análisis kantianos con vistas a un planteamiento de la É. como *técnica de la conducta,* independiente de supuestos metafísicos.

En el ínterin, la É. del móvil adquiría, en el clima positivista, la pretensión de valer como ciencia exacta de la conducta. Ya Helvetius decía: "He creído que se debe tratar a la moral como a todas las otras ciencias y hacer una moral como una física experimental" (*De l'esprit,* 1758, I, p. 4). Pero esta pretensión caracteriza ante todo al utilitarismo del siglo XIX cuyo indiscutido jefe es Bentham. Según Bentham, los únicos hechos que pueden servir como fundamento del dominio moral son el placer y el dolor. La conducta del hombre está determinada por la expectativa del placer o del dolor y éste es el único motivo posible de acción. Sobre estos fundamentos, la ciencia de la moral resulta exacta como la matemática, si bien mucho más intrincada y extensa (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* 1789, en *Works,* I, p. V). Desde este punto de vista, conciencia, sentido moral, obligaciones morales son conceptos ficticios o "no entidades". La realidad que tales conceptos ocultan es el *cálculo* del placer y el dolor, cálculo en el cual reposa el comportamiento moral del hombre, y mediante el cual Bentham quiso establecer los principios, suministrando la tabla completa de los móviles de acción, tabla que debía servir como guía a toda futura legislación. En realidad, la obra de Bantham inspiró la acción reformadora del liberalismo inglés y todavía hoy sus principios están incorporados en la doctrina del liberalismo político. El utilitarismo de James Mill y John Stuart Mill no es más que la defensa, la ilustración de las tesis fundamentales de Bentham. El positivismo se inspiró en el mismo punto de vista: la moral del altruismo, de la cual se hizo portavoz Comte y cuyo principio es la máxima "Vivir para los demás", se confía también, en cuanto a su realización, a *instintos* simpáticos que, según Comte, la educación puede desarrollar gradualmente hasta hacerlos predominar sobre los instintos egoístas (*Catechisme positiviste,* 1852, p. 48). La É. biológica de Spencer hace suya esta tesis. Spencer ve en la moral la adaptación progresiva del hombre a sus condiciones de vida. Lo que al hombre en particular le parece deber u obligación moral es el resultado de las experiencias repetidas y acumuladas en el sucederse de innumerables generaciones: es la enseñanza que tales experiencias han suministrado al hombre en su tentativa de adaptarse cada vez mejor a sus condiciones vitales. Spencer prevé también una fase en la cual las acciones más elevadas, requeridas por el desarrollo armónico de la vida, llegarán a ser tan comunes como ahora lo son las acciones inferiores a las que nos lleva el simple deseo; en tal fase, por lo tanto, la antítesis entre egoísmo y altruismo perderá su sentido (*Data of Ethics,* § 46). Se puede decir que la É. del evolucionismo no es más que la expresión, usando los términos del optimismo positivista, de aquella É. fundada en el principio de la autoconservación que Telesio y Hobbes introdujeron en el mundo moderno.

En la filosofía contemporánea, esta concepción de la É. no ha sufrido cambio ni ha realizado progresos sustanciales. Bertrand Russell se ha limitado a reproducirla en la forma más simple y común, afirmando que "la É. no contiene afirmaciones ya sean verdaderas o falsas, sino que consiste en deseos de cierta clase general" (*Religion and Science,* 1936; trad. esp.: *Religión y ciencia,* México, 1951, F. C. E.). Decir que algo es un bien o un valor positivo es otro modo de decir "Me gusta"; y decir que algo es malo significa expresar igualmente una actitud personal y subjetiva. Russell considera posible, sin embargo, influir en los propios deseos, estimulando algunos y reprimiendo o destruyendo otros. Y considera también que "por el cultivo de deseos grandes y generosos los hombres pueden ser llevados a actuar de acuerdo con la felicidad general de la humanidad". Pero es claro que esta posición es contradictoria: si la É. sólo tiene que ver con deseos, falta todo

motivo o criterio para preferir o para hacer prevalecer uno de ellos sobre los otros. Y así, se ha perdido, en la É. de Russell, uno de los aspectos fundamentales de la É. inglesa tradicional, o sea la exigencia de un *cálculo* de tipo benthamiano, es decir, de una disciplina de la selección entre los deseos o, para decirlo mejor, entre las alternativas posibles de conducta. Precisamente también a este punto de vista tan mutilado se ha aferrado la concepción de la É. predominante en el positivismo lógico, según la cual los juicios éticos no hacen más que expresar "los sentimientos del que habla y es, por lo tanto, imposible hallar un criterio para determinar su validez" (Ayer, *Language, Truth and Logic*, p. 108; cf. Stevenson, *Ethics and Language*, p. 20). Obviamente esto no es más que el mismo punto de vista de Russell, según el cual la É. consiste en deseos y no en afirmaciones verdaderas o falsas; es éste un punto de vista que señala la renuncia a la comprensión de los fenómenos morales más bien que un paso hacia esta comprensión. Más fecundo parece el punto de vista de Dewey, cuya É. se relaciona con la noción de valor. Dewey comparte en buena medida, con la filosofía del *valor* (*véase*), la creencia de que los valores no sólo son objetivos sino también simples y, por lo tanto, indefinibles, pero no comparte con ella la creencia de que sean absolutos o necesarios. Los valores son, según Dewey cualidades inmediatas sobre las cuales, por ende, no hay nada que decir y que sólo mediante un procedimiento crítico y reflexivo pueden ser preferidos o pospuestos (*Theory of Valuation*, 1939, p. 13). Pero son fugitivos y precarios, negativos y positivos y también infinitamente diferentes en sus cualidades. De aquí la importancia de la filosofía que, como una "crítica de las críticas", tiene en primer lugar la finalidad de interpretar los acontecimientos para hacerlos instrumentos y medios de la estimación de los valores y, en segundo lugar, la de renovar el significado de los valores mismos (*Experience and Nature*, pp. 394 *ss.*; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F. C. E., pp. 324 *ss.*). Esta tarea de la filosofía está condicionada por la renuncia a la creencia en la realidad necesaria y en el valor absoluto. "Acaso parezca un sacrificio abandonar la pesquisa de la realidad y el valor absolutos e inmutables, pero esta renuncia representa la condición para que podamos entregarnos a una vocación de mayor vitalidad. La busca de los valores a asegurar y de los que participarían todos, porque se apoyaría en los cimientos de la vida social, es una pesquisa en la cual la filosofía no encontraría rivales, sino colaboradores, en los hombres de buena voluntad" (*The Quest for Certainty*, p. 295; trad. esp.: *La busca de la certeza*, México, 1952, F. C. E., páginas 271-72). Estas consideraciones de Dewey circunscriben, por cierto, el terreno en el que debe moverse la investigación ética contemporánea, pero no ofrecen, sin embargo, instrumentos eficaces para esta busca. En la É. contemporánea falta aún una teoría general de la moral que corresponda a la teoría general del *derecho* (*véase*), o sea una teoría que considere la moral como una técnica de la conducta y se aplique a considerar las características de esta técnica y las modalidades por medio de las cuales se realiza en grupos sociales diferentes. Obviamente, una teoría general de la moral no partiría de una tarea preventiva en relación con una tabla de valores determinada: su tarea sería simplemente la de considerar la constitución de las tablas de los valores que se ofrecen al estudio histórico y sociológico de la vida moral y de descubrir, en caso de ser posible, las condiciones formales o generales de tal constitución. Pero podría (y debería) utilizar ampliamente la É. del siglo XVIII y, en general, la É. de la motivación y presentarse como la continuación de tal concepción.

A propósito de las relaciones entre moral y derecho, se reafirma aquí lo que se dice con referencia al derecho, es decir, que tales relaciones pueden ser configuradas de diferentes maneras, pero nunca especificadas como relaciones de heterogeneidad o independencia recíproca. La É., como técnica de la conducta, parece a primera vista más extensa que el derecho como técnica de la coexistencia. Pero si se reflexiona que toda especie o forma de la conducta es una forma o espe-

cie de coexistencia, o recíprocamente, se ve en seguida que la distinción de los dos campos es mera materia de conveniencia para delimitar problemas particulares, grupos de problemas o campos específicos de consideración o de estudio.

Éticas, virtudes (gr. ἠθικαί ἀρεταί; lat. *virtutes morales*; ingl. *ethical virtues*; franc. *vertus morales*; alem. *ethische Tugenden*; ital. *etiche, virtù*). Son, según Aristóteles, las virtudes que corresponden a la parte apetitiva del alma, en cuanto moderada o guiada por la razón (*Ét. Nic.*, I, 13, 1102 b 16) y que consisten en el justo medio (*véase* MEDIANÍA) entre dos extremos de los cuales uno es vicioso por exceso, el otro por defecto (*Ibid.*, II, 6, 1107 a 1). Las virtudes É. son la fortaleza, la templanza, la liberalidad, la magnanimidad, la humildad, la franqueza y, en fin, la justicia que es la mayor de todas (*Ibid.*, III-V).

Eticidad (alem. *Sittlichkeit*). Hegel distingue la E. de la moralidad (*Moralität*); la moralidad es la voluntad subjetiva, o sea individual o privada del bien, la E. es la realización del bien mismo en realidades históricas o institucionales, que son la familia, la sociedad civil y el Estado. La E., dice Hegel, "es el concepto de libertad, convertido en mundo existente y naturaleza de la conciencia de sí" (*Fil. del derecho*, § 142). Las instituciones éticas tienen una realidad superior a las de la naturaleza, porque se trata de una realidad "necesaria o interna" (*Ibid.*, § 146). La más alta manifestación de la E., el Estado, es el mismo Dios que ha entrado en el mundo, un "Dios real" (*Ibid.*, § 258, Apéndice). Esta distinción entre moralidad y E. se ha mantenido solamente en el ámbito de la escuela hegeliana. [Abbagnano utiliza aquí la traducción que Croce da de los términos hegelianos; los krausistas, en cambio, solían traducir *Sittlichkeit* por "moralidad" y *Moralität* por "ethos" (E.).]

Ético-religiosas, antinomias (alem. *ethisch-religiosen Antinomien*). Las antítesis que expresan el conflicto entre el punto de vista ético y el punto de vista religioso. Fueron enunciadas por Nicolai Hartmann del modo siguiente: *1)* la ética está radicada en el aquí, la religión tiende a una existencia fuera de aquí; *2)* la ética se dirige al hombre, la religión a Dios; *3)* la ética afirma la autonomía de los valores, la religión los subordina a la voluntad de Dios; *4)* la ética se funda en la libertad humana, la religión trasfiere toda iniciativa a Dios (*Ethik*, 1926; 3ª ed., 1949, pp. 811-17).

Etiología (ingl. *etiology*; franc. *étiologie*; alem. *Aetiologie*). La búsqueda o determinación de las causas de un fenómeno. El término es usado casi exclusivamente en medicina.

Etnografía (ingl. *ethnography*; franc. *ethnographie*; alem. *Etnographie*; ital. *etnografia*). Lo mismo que *etnología* (*véase infra*).

Etnología (ingl. *ethnology*; franc. *ethnologie*; alem. *Ethnologie*; ital. *etnologia*). Una de las disciplinas del tronco sociológico. Tiene por objeto los modos de vida de grupos sociales todavía existentes o de los que se conserva una documentación abundante. La E. se dirige, sobre todo, al estudio de los pueblos "primitivos". No se distingue de la sociología más que por la acentuada tendencia de sus cultivadores a insistir acerca de los caracteres individuales de los grupos sociales estudiados y, por lo tanto, a prescindir de los problemas sociológicos generales. Por este aspecto, la investigación etnológica se puede considerar a mitad de camino entre la sociología y la historiografía.

Etología (del gr. ἔθος; ingl. *ethology*; franc. *éthologie*; alem. *Ethologie*; ital. *etologia*). Término acuñado por Wundt para designar el estudio histórico descriptivo de las costumbres y de las representaciones morales (*Logik*, II, 2, 369). El término no ha tenido mucho éxito y es usado muy raramente. El estudio descriptivo de las costumbres es parte integrante de la sociología.

Etología (del gr. ἦθος; ingl. *ethology*; franc. *éthologie*; alem. *Ethologie*; ital. *etologia*). Término acuñado por Stuart Mill para designar la ciencia que estudia las leyes de la formación del *carácter*. Tales leyes resultarían de las generales de la psicología, aplicadas, no

obstante, a las influencias que las circunstancias ambientales tienen en la formación del carácter. La E. se distinguiría de la sociología en cuanto la primera sería la ciencia del carácter individual y la segunda la ciencia del carácter social o colectivo (*Logic*, VI, 5, § 3). La palabra no ha tenido éxito, en tanto la palabra *caracterología* (*véase*) ha sido aceptada casi universalmente para designar la misma ciencia.

Eubulía (gr. εὐβουλία; lat. *eubulia*). Es, según Aristóteles, la buena deliberación, o sea el juicio correcto acerca de la correspondencia de los medios a los fines. El deliberar bien es propio de los sabios y la sabiduría constituye, precisamente, el juicio verdadero en torno a tal relación de los medios al fin (*Ét. Nic.*, VI, 9, 1142 b 5). En el mismo sentido la definió Santo Tomás (*S. Th.*, I, II, q. 57, a. 6).

Eucosmía (gr. εὐκοσμία). Comportamiento ordenado, buena conducta (cf. Arist., *Pol.*, IV, 1299 b 16).

Eucrasía (gr. εὐκρασία). Temperamento. Más precisamente: justa mezcla de los elementos que componen el cuerpo (Arist., *De part. an.*, 673 b 25; Galeno, VI, 31, etc.).

Eudemonía, *véase* FELICIDAD.

Eudemonismo (ingl. *eudemonism*; franc. *eudémonisme*; alem. *Eudämonismus*; ital. *eudemonismo*). Toda doctrina que asume la felicidad como principio y fundamento de la vida moral. Son eudemonistas, en este sentido, la ética aristotélica, la estoica y la neoplatónica, la ética del empirismo inglés y de la Ilustración. Kant considera que el E. es el punto de vista del *egoísmo* (*véase*) moral, o sea la doctrina "del que restringe todos los fines a sí mismo y no ve nada útil fuera de lo que a él aprovecha" (*Antr.*, I, § 2). Pero este concepto del E. es muy restringido porque en el mundo moderno, a partir de Hume, la noción de felicidad tiene un significado social que, por lo tanto, no coincide con egoísmo o egocentrismo. *Véase* FELICIDAD.

Euhemerismo (ingl. *euhemerism*; franc. *evhémérisme*; alem. *Evhemerismus*). La doctrina de Euhémero o Evémero de Mesina (siglos IV-III a. C.), autor de una *Sagrada Escritura*, traducida al latín por Ennio, en la cual se quería demostrar que los dioses son hombres de valor, ilustres o poderosos, divinizados después de su muerte (Cicer., *De nat. deor.*, I, 119).

Eunomía (gr. εὐνομία). El "buen orden humano" opuesto a la *hybris*, o sea a la actitud del que desconoce los límites de los hombres y el puesto subordinado que éstos tienen en el mundo (Plat., *Sof.*, 216 b).

Eupraxia (gr. εὐπραξία). El comportarse bien, es decir, ordenadamente o según las leyes. Jenofonte aplica esta palabra al ideal moral de Sócrates (*Mem.*, III, 9, 14). Aristóteles adopta la misma palabra en oposición a *dispraxia*, que indica la conducta desordenada (*Ét. Nic.*, VI, 5, 1140 b 7).

Eutaxia (gr. εὐταξία). La conducta bien ordenada o conforme al orden cósmico. Es un concepto estoico (*Stoicorum Fragmenta*, III, 64), que Cicerón se detuvo a ilustrar (*De Officis*, I, 40, 142; trad.: *De los deberes*, México, 1945, F. C. E.).

Eutimia (gr. εὐθυμία; lat. *tranquillitas*). Título de una de las obras de Demócrito, que significaba la satisfacción tranquila, diferente del placer, y que consiste en la ausencia de temores, de supersticiones y de emociones (Dióg. L., IX, 45). Los latinos tradujeron el término como *tranquillitas* (Séneca, *De tranquillitate animi*, II, 3).

Evangelio eterno (lat. *evangelium aeternum*). Orígenes adoptó esta expresión para designar la revelación de las verdades más altas que Dios hace a los sabios en todas las épocas del mundo, y que puede completar y corregir la revelación contenida en el E. histórico (*De princ.*, IV, 1; *In Johann.*, I, 7).

Evento (ingl. *event*; franc. *evénement*; alem. *Geschehen*; ital *evento*). En la física contemporánea, una porción del continuo espacio-temporal. En este sentido una cosa, por ejemplo, un cuerpo, es un evento. El concepto fue aclarado por Einstein en 1916 (*Teoría especial y general de la relatividad*, § 27). Desde entonces ha aparecido como un concepto fundamental de la física: el E.

es, correctamente hablando, el objeto específico de la física, aquel al cual se refieren sus medios de observación; está caracterizado por las tres coordenadas espaciales y por la coordenada temporal. "El mundo de los E. puede ser descrito mecánicamente mediante una imagen que cambia con el tiempo, mostrada sobre el trasfondo del espacio tridimensional. Pero puede también ser descrito mediante una imagen estática, proyectada sobre el trasfondo del continuo espacio-temporal en cuatro dimensiones. Desde el punto de vista de la física clásica, las dos imágenes, la dinámica y la estática, son equivalentes. Pero desde el punto de vista de la relatividad, la imagen estática es más conveniente y más objetiva" (Einstein-Infeld, *Evolution of Physics*, III; trad. esp.: *La física, aventura del pensamiento*, Buenos Aires, 1943, Losada). Generalizando el concepto de Einstein, Whitehead ha hablado de "E. puntiformes" que son aquellos que poseen una posición el uno con respecto al otro. Tales E. constituirían los *puntos* de un sistema espacio-temporal. Todo sistema tendría un grupo particular de puntos propios, esto es, una definición propia de la "posición absoluta" (*Concept of Nature*, 1920, cap. 5). Estas anotaciones se refieren a la tentativa de Whitehead de traducir la física contemporánea a una metafísica evolucionista. Por su parte, P. W. Bridgmann ha puesto en duda la importancia de la noción de E., considerando que no todos los resultados de las medidas físicas pueden ser expresados en términos de coincidencias espacio-temporales. Por ejemplo, anota, la diferencia entre un electrón negativo y uno positivo no está indicada en la especificación de las coordenadas (*Logic of Modern Physics*, 1927, cap. III; trad. ital., p. 153). A pesar de estas reservas, el concepto de E. continúa teniendo importancia fundamental en la física contemporánea y continúa, asimismo, siendo considerado por los físicos como la mejor caracterización de su propio objeto.

Evidencia (gr. ἐνάργεια; lat. *evidentia;* ingl. *evidence;* franc. *évidence;* alem. *Evidenz;* ital. *evidenza*). El presentarse o manifestarse de un objeto cualquiera como tal. Así entendían la E. los antiguos, en especial los epicúreos y los estoicos, que la tomaron como criterio de verdad. Los epicúreos identificaron la E. con la acción misma de los objetos sobre los órganos de los sentidos (Diog. L., X, 52). Los estoicos entendieron por E. el presentarse o darse de las cosas a los sentidos o a la inteligencia, de tal modo que resulten "comprendidas" (Sexto E., *Hipot. Pirr.*, II, 7). La *representación cataléptica* (*véase*) es, precisamente, la representación evidente. Desde este punto de vista la E. no es un hecho subjetivo, sino objetivo; no está ligada a la claridad y distinción de las ideas, sino al presentarse y manifestarse del objeto (cualquiera que sea). De tal manera, los mismos escépticos no rechazaron lo que se presenta como evidente, aun cuando evitaran la afirmación correspondiente (Sexto E., *Hip. Pirr.*, II, 10).

En cambio, Descartes ha dado lugar al concepto *subjetivo* de la evidencia. La "regla de la E." que expone en el *Discurso* prescribe "no aceptar nunca algo por verdadero a menos que se lo reconozca evidentemente como tal; o sea, evitar con todo cuidado la precipitación y la prevención y no comprender en los propios juicios sino lo que se presenta tan clara y distintamente al propio espíritu, hasta el punto de no haber ocasión alguna de ponerlo en duda" (*Disc.*, II). En esta regla, la E. ha sido reducida a la *claridad* y *distinción* (*véanse*) de las ideas, y los problemas pertinentes se han desplazado del dominio del objeto al dominio de la idea, pero representándose en este último como problemas objetivos. Descartes mismo (sobre todo en las *Reglas para la dirección del espíritu*) había enlazado la E. con la facultad de la *intuición* y con tal término había entendido, no ya el testimonio de los sentidos o el juicio de la imaginación, sino "la concepción firme de un espíritu puro y atento, que nace de la sola luz de la razón y que, siendo más simple, es también más segura que la deducción" (*Regulae ad directionem ingenii*, III). La E. sería, así, el carácter de la intuición y constituiría la certeza propia de esta última, del mismo modo que la necesidad racional constituye la certeza de la deducción.

Estos conceptos han dominado buena parte de la filosofía moderna, por haber sido aceptados por Locke, que hace depender de la intuición del acuerdo o del desacuerdo de las ideas "toda la certidumbre y la E. de nuestro conocimiento" (*Essay*, IV, 2, 1) y por Leibniz (*Nouv. Ess.*, IV, 11, 10). El carácter subjetivo de la E. y su conexión con una facultad humana más o menos misteriosa o milagrosa denominada intuición, se ha conservado en toda la filosofía moderna y sólo la filosofía contemporánea ha retornado al antiguo concepto de la E. objetiva.

La crítica de que la E. "nos grita como voz mística que viene de un mundo mejor: ¡aquí está la verdad!" ha sido hecha por Husserl, quien define la E. como un "llenarse la intención". Esto significa que se tiene la E. cuando la intención de la conciencia, dirigida a un objeto, se llena por las determinaciones por las cuales el objeto mismo se individualiza, se define y, por último, aparece presente a la conciencia misma *en propia persona* (*Logische Untersuchungen*, II, § 39; trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, 1929; *Ideen.*, I, § 145; *Erfahrung und Urteil* ["Experiencia y juicio"], p. 12). En consecuencia, en toda la filosofía contemporánea inspirada en la fenomenología, la E. ha readquirido su carácter objetivista, y con ello vuelve a designar el presentarse o manifestarse de un objeto como tal, cualquiera que sea el objeto y cualesquiera que sean los métodos con los cuales se pretenda garantizar o certificar su presencia o manifestación. En este sentido, Scheler ha hablado de "E. preferencial" para indicar las relaciones jerárquicas objetivas de los valores que guían y sugieren las elecciones humanas (*Formalismus*, p. 87). Del mismo modo a veces se llaman evidentes proposiciones analíticas o tautológicas cuya verdad resulta de sus términos, como, por ejemplo, "El triángulo tiene tres lados".

Evolución (ingl. *evolution;* franc. *évolution;* alem. *Evolution;* ital. *evoluzione*). La palabra conserva todavía su sentido genérico de *desarrollo* (*véase*), pero a menudo se la usa para designar una doctrina particular que se denomina "teoría de la E.". Ahora bien, con esta expresión se pueden entender dos cosas diferentes: *1)* la teoría biológica de la transformación de las especies vivas, de una en otra, que es la hipótesis fundamental de las disciplinas biológicas de un siglo a este parte; *2)* la teoría metafísica del desarrollo progresivo del universo en su totalidad, que es una hipótesis admitida o presupuesta por muchas doctrinas filosóficas modernas y contemporáneas. Aun cuando estos dos significados hayan obrado históricamente de modo recíproco, es oportuno considerarlos por separado. Para el segundo, véase el artículo EVOLUCIONISMO.

El término E. fue introducido probablemente por Spencer en su ensayo sobre el *Progreso* de 1857, pero ni la palabra ni su concepto, habrían tenido el éxito que tuvieron sin los éxitos del transformismo biológico, que se iniciaron con el *Origen de las especies*, de Charles Darwin (1859). La obra de Darwin (como lo demuestra su éxito sin precedentes) era, desde cierto punto de vista, más bien una conclusión que un principio: la conclusión de un largo trabajo de investigaciones y de varias tentativas de generalización. La doctrina tradicional de la inmutabilidad (o fijeza) de las especies vivas había sido el reflejo, en el dominio biológico, de la doctrina de la *sustancia* (*véase*) o sea de la doctrina de la necesidad de la estructura ontológica del mundo. Esta doctrina prevaleció por obra de Aristóteles en el mundo de la filosofía y de la ciencia antigua y medieval, y así se explica por qué la hipótesis de una transformación de la especie, presentada, aunque fuera en forma fantástica, por Anaximandro (seudo Plut., *Strom.*, 2) y por Empédocles (*Fr.*, 56-61, Diels) no dejó huellas. Todas las formas sustanciales, según la metafísica aristotélica, son inmutables por el hecho de ser necesarias, lo que quiere decir que no pueden ser ni creadas ni destruidas. Como formas sustanciales, las especies vivas participan de tales características. Este principio aristotélico, con la única corrección de la creación divina, constituyó por muchos siglos la armazón general de la investigación filosófica y científica. Sólo a partir del principio del siglo XVIII algunos naturalistas comen-

zaron a considerar la posibilidad de la transformación de las especies biológicas. Buffon admitía esta posibilidad, aunque se declarara explícitamente partidario de la fijeza de la especie (*Histoire naturelle*, 1749-88). Es posible que Kant se inspirara en el mismo Buffon para formular la hipótesis, planteada en 1790 en la *Crítica del juicio* (§ 80), de un "parentesco real" de las formas vivas y de su derivación de una "madre común", como también de un desarrollo continuo de la naturaleza desde la nebulosa primitiva a los hombres. Sin embargo, se trataba sólo de intuiciones genéricas, no sufragadas por un sistema coordinado de observaciones. El primero en plantear científicamente la doctrina del transformismo biológico fue Jean-Baptiste Lamarck en su *Philosophie zoologique* (1809) en la cual fundaba la E. de los organismos, sin embargo, en las diferencias producidas en éstos por el mayor o menor uso de los órganos, diferencias que más tarde serían fijadas por herencia. Actualmente se sabe que los cambios que nacen de los hábitos no pueden ser hereditarios; por lo tanto, el mérito de Lamarck no es el de haber descubierto el principio de la E., sino el de haber insistido acerca de la doctrina general en un aspecto importante de ella, como el de la adaptación al ambiente. Fue el *Origen de las especies* (1859) de Charles Darwin el que fundó la teoría moderna de la E. biológica. La teoría de Darwin admite dos órdenes de hechos: *1)* la existencia de pequeñas variaciones orgánicas que se verifican en los seres vivos a intervalos irregulares de tiempo, variaciones que, por la ley de la probabilidad, se traducen en parte en ventajas para los individuos que las presentan; *2)* la lucha por la vida que tiene lugar entre los individuos vivos, por la tendencia de cada especie a multiplicarse según una progresión geométrica. Este último supuesto le fue sugerido a Darwin por la doctrina de Malthus (*Essays on Population*, 1798; trad. esp.: *Ensayo sobre el principio de la población*, México, 1951, F. C. E.). De estos dos órdenes de hechos resulta que los individuos en los que se manifiestan cambios orgánicos ventajosos tienen mayores probabilidades de sobrevivir en la lucha por la vida, y en virtud del principio de herencia habrá en ellos una acentuada tendencia a heredar los caracteres accidentales a sus descendientes. Ésta es la *ley de la selección natural* que Darwin considera como resorte principal de la E. (*On the Origin of Species*, IV, 18, 1859).

En tanto la teoría de Darwin sufría, por un lado, los ataques de los partidarios de la vieja metafísica y por el otro, era extendida y generalizada a una teoría de la E. cósmica, se presentaban nuevas hipótesis, en oposición al principio de la selección natural, acerca de la forma *en que* la E. tendría lugar. Por un lado, los neolamarkianos, entre los cuales se encontraban sobre todo el francés Giard (1846-1908) y el americano Cope (1840-97) insistieron acerca de la relación del organismo con el ambiente, atribuyendo a esta relación la capacidad de producir las mutaciones orgánicas que después serían trasmitidas por la herencia. Por otro lado, los neodarwinianos, que se unieron en especial en torno al biólogo alemán Weissmann (1834-1914), insistieron en la importancia de la selección natural como principio único de la E. Ambas direcciones, en el esfuerzo de demostrar sus tesis, aportaron hechos y observaciones nuevas a favor de la teoría general de la E., pero ninguna de ellas logró, se puede decir, demostrar la falsedad de la tesis de la otra. Que la adaptación al ambiente (tesis de los lamarkianos) y la selección natural (tesis de los darwinianos) tienen muy importante función en la E. de la vida, resulta un hecho cierto, pero no lo es que una lleve a la exclusión de la otra. En esta incertidumbre han surgido las nuevas formas del *vitalismo* (*véase*) o sea de la doctrina que, por considerar que la vida no es explicable, en principio, por factores físico-químicos, reconoce como fundamento de ella un principio espiritual que obra teleológicamente. El vitalismo insiste en lo que parece un carácter fundamental de la E. biológica: el finalismo. El finalismo, estrechamente ligado a la doctrina de la estructura sustancial del mundo, o sea a la metafísica aristotélica, es la parte de esta metafísica que más se resiste a morir. Su campo privilegiado es, como ya lo anotara Kant, justo el de los fenómenos vitales. Es-

tos fenómenos no parecen verificarse por azar. Incluso cuando De Vries observó la súbita y casual aparición de nuevas variedades de plantas y tomó este hecho como base real de la E. (*Teoría de las mutaciones*, 1901), el carácter casual y arbitrario de todo el proceso evolutivo pareció difícil de defender. En esta dificultad se han apoyado las teorías vitalistas. La más famosa de ellas, en el mundo contemporáneo, es la de Bergson, que atribuye la E. al *élan vital* (*impulso vital*) o sea a una gran corriente de conciencia que es lanzada a la materia y tiende a dominarla, lográndose mejor en una dirección, peor en otra, pero progresando sobre todo en las dos direcciones fundamentales del instinto de los artrópodos y de la inteligencia del hombre (*Év. créatrice*, 1907). Pero la teoría bergsoniana de la E., aun cuando rechace la idea de un plano total predispuesto o predeterminado (que sería, dice Bergson, "un mecanismo invertido") es también finalista y sucumbe a la misma objeción que el propio Bergson hace al vitalismo, la de tomar como principio de explicación la ignorancia de la explicación. Como ha observado Huxley, atribuir la E. a un *élan vital* no explica la historia de la vida más de lo que podría explicar la atribución de movimiento a una máquina de vapor en virtud de un *élan locomotif* para explicar el funcionamiento de la máquina misma. El recurrir a un término metafísico, que no hace más que cubrir una zona de ignorancia enmascarándola como saber y, por lo tanto, distrayendo o desanimando la investigación positiva dirigida a disminuirla, es también evidente en las otras formas del vitalismo contemporáneo. Así Driesch recurre a la *entelequia* (*véase*), un viejo concepto aristotélico al que atribuye la función directriz en la construcción del organismo (*Philosophie des Organischen* ["Filosofía de lo orgánico"], 1908-09).

Los estudios de *genética* (*véase*) han encaminado la teoría de la E. hacia un terreno positivo de investigaciones. La teoría misma ha resultado el cuadro total de los instrumentos y de las direcciones posibles de la investigación biológica, evitando la dogmatización de principios parcialmente probados, característica de la fase precedente. Los principios fundamentales de la E. pueden ser recapitulados de la siguiente manera:

1) La separación de las ideas de E. y de progreso. La E. no es necesariamente progreso, y mucho menos progreso unilineal, necesario y constante. Cualquiera que sea el criterio que se elija para juzgar el curso de la E., se hallará que la historia de la vida suministra ejemplos no sólo de progresos, respecto a este criterio, sino también de retrocesos y de degeneraciones. Huxley ha sugerido como criterio objetivo de progreso el de la dominación sucesiva de un grupo biológico, criterio que llevaría a constituir una sucesión de edades: "Edad de los invertebrados", "Edad de los peces", "Edad de los anfibios", "Edad de los reptiles", "Edad de los mamíferos" y "Edad del hombre" (*E., The Modern Synthesis*, 1942). Pero esta sucesión de edades tampoco es del todo objetiva, ya que ha sido sugerida obviamente por el criterio de la aproximación al hombre. Otras líneas de progreso pueden ser definidas a partir de la expansión vital o de la adaptación al ambiente, criterio que sugiere el ordenamiento de las especies animales según la medida en que realizan mejor una u otra de estas dos cosas. Otro criterio que los biólogos adoptan a menudo es la denominada *ley de Willinston*, según la cual "las partes de un organismo tienden a reducirse en su número y a especializarse en sus funciones", o sea tienden hacia la simplificación más que hacia la complicación. Otros indican como criterio la energía general del organismo o el nivel del proceso vital (Sewertzoff, *Morphologische Gesetzmassigkeiten der* E. ["Leyes morfológicas de la E."] 1931). Cada uno de estos criterios lleva a establecer un orden determinado de las especies vivas o de sus grupos mayores, orden que coincide sólo parcial y ocasionalmente con los establecidos por otros criterios.

2) La exigencia de que los factores invocados para explicar la E. aclaren no solamente lo que ocurre como programa en la organización de la vida, sino también lo que adviene por azar, no sólo la adaptación sino también la falta de adaptación y, en general, no

sólo los aspectos favorables y progresivos de las transformaciones vitales, sino también los desfavorables y negativos. La primera consecuencia de este punto de vista es el reconocimiento de que es inútil y científicamente ilegítimo dar privilegio a *un factor* evolutivo, por ejemplo, a la selección natural, y considerarlo como el único y fundamental, conforme lo han hecho los neodarwinistas. La segunda consecuencia es el abandono completo del punto de vista finalista, que exige la presencia de un objetivo final en la E. (cf., por ejemplo, J. B. S. Haldane, *The Causes of E.*, 1932).

3) La eliminación de todo prejuicio de necesidad en la consideración del ciclo vital de las especies biológicas: su nacimiento, desarrollo y muerte no obedece a esquemas preestablecidos y mucho menos se modela según el ciclo del organismo en particular. Normalmente un cierto tipo de organización persiste en tanto sus relaciones de adaptación al ambiente *continúen siendo posibles* A veces, la misma especificación de la adaptación produce la extinción, ya que hace al organismo no apto para afrontar aquellos cambios del ambiente de importancia mayor que los comunes. En este caso, obviamente, la extinción del grupo es provocada por la misma tendencia a la adaptación, que es un factor de supervivencia.

4) Finalmente —y es la característica más importante de la teoría general de la E.— el uso de la noción de *posibilidad* permite evitar la dogmatización que presentan las alternativas: orden-desorden, finalidad-azar, y así sucesivamente. La vida tiende a aprovechar las posibilidades que se le ofrecen. Algunos científicos han considerado el aumento de la suma total de la materia viviente en el mundo como la ley principal de la E. (A. J. Lotka, en *Human Biology*, 1945, pp. 167 *ss.*). Esto quiere decir que la vida parece aprovechar todas las posibilidades disponibles. Simpson, a este respecto, habla de la "naturaleza esencialmente oportunista del proceso de la E." (*The Meaning of Evolution*, 1949, cap. 12). Sin embargo, tampoco en el aprovechamiento de las oportunidades que se le ofrecen, aparece tal proceso como perfectamente sistematizado. Oportunidades evidentes no han sido aprovechadas y los intervalos entre las especies vivas no siempre se han llenado. "La regla de que todas las oportunidades de la vida tienden a ser utilizadas no es una regla sin excepciones. La extinción de los dinosaurios precedió con mucho a la readquisición de sus muchos modos de vida por parte de los mamíferos y no parece que todos hayan sido readquiridos. Los ictiosaurios se extinguieron muchos millones de años antes de que los delfines y sus parientes hubieran aprovechado esta oportunidad. No hay razón evidente para que el modo de vida de los amonites, tan numerosos otrora, no pueda ser seguido actualmente por grupos igualmente abandonados, pero que en vano se buscarían hoy en el mar. Se han extinguido muchos tipos que han dejado abierto un modo de vida, una oportunidad que no ha sido inmediatamente aprovechada porque ningún otro grupo tiene una base estructural o una reserva de mutaciones apropiadas para el cambio" (*Ibid.*, pp. 185-86). No obstante, el número muy alto de las posibilidades utilizadas explica los productos más logrados y complicados de la E.; por ejemplo, entre las innumerables soluciones al problema de la fotorrecepción, dos soluciones resultaron mejores: el ojo del octopus (que es un molusco) y el del hombre. Pero también las otras funcionan muy bien a su propio nivel. Esto demuestra que la complejidad de un órgano no ha sido proyectada de antemano como un plan por realizar, sino que es el producto del aprovechamiento de posibilidades favorables que se han presentado.

5) Las características específicas de los fenómenos vitales no son ignoradas u olvidadas por la teoría de la E., pero no son tomadas como fundamento para afirmar la tesis de la "irreductibilidad" o de la "originalidad" de la vida. Tal tesis, en efecto, desaconsejaría continuar el sometimiento de los fenómenos de la vida a los instrumentos objetivos de investigación de los que dispone la ciencia y, en consecuencia, acabaría con la investigación biológica. Ésta, por lo tanto, utiliza los instrumentos a su disposición y considera "explicado" sólo lo que puede lograrse con ayuda de tales instrumen-

tos. Es éste un *materialismo metódico* que poco o nada tiene que ver con el materialismo doctrinario del siglo XIX. *Véase* VIDA; VITALISMO.

Evolucionismo (ingl. *evolutionism;* franc. *évolutionisme;* alem. *Evolutionismus;* ital. *evoluzionismo*). Con este término debe entenderse no ya la teoría general de la evolución como cuadro fundamental de las investigaciones biológicas (respecto a lo cual, *véase* EVOLUCIÓN), sino el conjunto de doctrinas filosóficas que ven en la evolución el rasgo fundamental de todo tipo o forma de realidad y, por lo tanto, el principio adecuado para explicar la realidad en su conjunto. El E., en otros términos, es una doctrina metafísica, que concierne a la realidad como un todo y aun cuando se valga de las hipótesis y de los resultados de la teoría biológica de la evolución, su tesis va mucho más allá de lo que cualquier teoría científica puede legítimamente hacer válido. En este sentido, el E. ha sido tomado como esquema fundamental de muchas metafísicas, ya sea materialistas o espiritualistas. El rasgo fundamental que estas metafísicas disciernen en la evolución es el *progreso.* Para ellas, evolución significa esencialmente progreso. Así lo fue, por cierto, para Spencer, que inició la serie de las metafísicas evolucionistas con un ensayo publicado en 1857 con el título de *Progreso.* El progreso reviste, según Spencer, todos los aspectos de la realidad. "Ya se trate —dice en el citado ensayo— del desarrollo de la tierra, del desarrollo de la vida en su superficie o del desarrollo de la sociedad, del gobierno, de la industria, del comercio, del lenguaje, de la literatura, de la ciencia o del arte, siempre en el fondo de todo progreso está la misma evolución, que va de lo simple a lo complejo a través de sucesivas diferenciaciones". En los *Primeros principios,* Spencer daba esta definición de la evolución: "La evolución es una integración de materia y una disposición de movimiento concomitante, en que la materia pasa de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente y durante la cual el movimiento conservado se somete a una transformación paralela" (*First Principles,* § 145). Esta determinación de la evolución como paso de lo homogéneo indiferenciado a lo heterogéneo diferenciado, fue sugerida indudablemente a Spencer por la evolución biológica, que parece ir desde la amiba a los organismos superiores. Según Spencer el sentido general de la evolución es optimista. La evolución es un progreso y, más aún, un progreso necesario que, en lo que se refiere al hombre, terminará solamente con "la más grande perfección y la más completa felicidad" (*Ibid.,* § 176). A diferencia de lo ocurrido en la teoría de la evolución biológica, la cual desvinculó muy rápidamente la noción de evolución de la de progreso, en el E. filosófico el sentido optimista y necesario de la noción de progreso siguió siendo, durante mucho tiempo, el rasgo fundamental de la evolución. Tanto el E. materialista como el E. espiritualista comparten esta característica.

Ninguna de estas direcciones logra una reelaboración del concepto en cuestión. Cuando Ardigò define la evolución como "el paso de lo indistinto a lo distinto" (*Opere,* 1844, II, p. 350) considerando, por lo tanto, más bien el desarrollo psíquico que el biológico como modelo evolutivo, los rasgos formales de la evolución no cambian: es siempre, y solamente, progreso universal necesario. El E. materialista encontró en el biólogo alemán Ernst Haeckel su mayor representante. Su obra *Die Welt Rätsel,* 1899; trad. esp.: *Los enigmas del mundo,* Valencia, s.a.) fue en los primeros decenios de nuestro siglo, el catecismo de este materialismo, que veía grados de la evolución de la materia en todas las formas de la realidad, grados ordenados progresivamente. Por otro lado, el E. espiritualista, que ve en las diferentes formas de la realidad grados de desarrollo de un principio espiritual, se inició con Wilhelm Wundt, que reconoció en la voluntad este principio espiritual (*System der Phil.,* 1889; trad. esp.: *Fundamentos de la metafísica,* Madrid, 1913). Análogo pensamiento inspiró la obra del francés Alfred Fouillée, quien veía en la idea-fuerza el sustrato de la evolución (*L'E. des idées-forces,* 1890). Pero indudablemente la más notable manifestación del E. espiritua-

lista es la doctrina de Bergson, quien ha visto en la evolución el producto de un *impulso vital* que es conciencia, libertad y creación (*Évolution créatrice*, 1907). En el mismo sentido, C. Lloyd Morgan habló de *evolución emergente* (1923), sosteniendo que cada fase de la evolución no es el mero resultado mecánico de las fases precedentes, sino que contiene un elemento nuevo que evidencia el carácter progresivo y creador de la evolución misma.

Pero el concepto de la evolución como progreso constituye asimismo el trasfondo o supuesto de otras doctrinas que no consideraron, sin embargo, la evolución como tema fundamental de sus elucubraciones. Así, la noción de evolución emergente fue usada por Alexander en su libro *Space, Time and Deity* [*Espacio, tiempo y deidad*] (1920) para explicar el desarrollo total de la realidad de la que espacio y tiempo (que se relacionan entre sí como materia y espíritu) serían la sustancia. Y el concepto de proceso, considerado como fundamental por Whitehead (*Process and Reality*, 1929) no es más que el mismo concepto de evolución, mezclado con el concepto hegeliano del devenir, en tanto que la evolución en sentido naturalista es el trasfondo de toda la obra de Santayana (cf. especialmente el *Realm of Spirit*, 1940; trad. esp. en *Los reinos del ser*, México, 1959, F. C. E.). Estas citas deben ser consideradas sólo como ejemplos de la vastísima difusión que el E. ha tenido en la filosofía moderna y contemporánea y, por lo tanto, en todas las formas de la vida intelectual. La creencia de que la realidad es un proceso único, continuado y necesariamente progresivo se lee entre líneas en doctrinas filosóficas muy dispares y ha influido poderosamente en el planteamiento de investigaciones históricas, sociológicas, morales, etc. Esta creencia, sin embargo, no ha sido fundamentada y en el único dominio en el que se sostiene una teoría de la evolución con pruebas de hecho, o sea en el dominio biológico, la evolución ha perdido precisamente los caracteres que los filósofos demuestran apreciar más en ella: la unidad, la continuidad, la necesidad y el progreso. Ninguno de tales caracteres es considerado actualmente en el contexto de la evolución biológica. Por lo tanto, la hipótesis de que la realidad constituye un proceso con tales caracteres no encuentra eco en el saber científico y debe considerarse como una pura hipótesis metafísica, más allá de toda posibilidad de comprobación, así sea indirecta. A partir de más o menos el año 1930, con la declinación de la idea de *progreso* (*véase*) a causa de condiciones culturales e históricas bien determinables, también el concepto de evolución perdió mucha de su fascinación para los filósofos, los cuales, aun utilizándolo cuando tienen necesidad de un cuadro simple y optimista para sus especulaciones, no se detienen ya a reelaborarlo y aclararlo.

Exacto (ingl. *exact*; franc. *exact*; alem. *exakt*; ital. *esatto*). Se denomina así un procedimiento (u operación) en el cual se reducen al mínimo las probabilidades del error o el margen de error que la situación comporta. En este sentido se denomina E. una medida que tiene un grado suficiente de aproximación (o sea un mínimo de error) o una previsión que se encuentre suficientemente comprobada por los hechos. En general la exactitud en este sentido está garantizada por la observación de las reglas técnicas que guían el uso de los procedimientos válidos en un campo determinado, y así se denomina E. todo procedimiento puesto en acción de conformidad con su propia técnica, o sea según las "reglas del arte". Las ciencias "E." son las que se valen exclusivamente de estos procedimientos.

Excepción (ingl. *exception*; franc. *exception*; alem. *Ausnahme*; ital. *eccezione*). *1)* A pesar de que hay en la Antigüedad algún rastro de una ética de la E., como la expresada por Calicles en el *Gorgias* y por Trasímaco en la *República* de Platón, o sea de una ética que no vale para "los más" (*oi polloi*), sólo en la filosofía contemporánea adquiere el carácter de la "excepcionalidad" un relieve ontológico y metafísico más que moral o religioso. Es un motivo introducido por Kierkegaard y Nietzsche, el primero de los cuales ha insistido en *Temor y temblor* acerca del carácter de "E. justificada" que el ele-

gido de Dios presenta en relación a la ley moral (como es el caso de Abraham), y el segundo ha insistido acerca del carácter de excepcionalidad del superhombre, al cual la "voluntad de dominio" confiere un destino en el mundo que se sustrae a toda regla. Jaspers, entre los existencialistas, ha insistido acerca de la "excepcionalidad de la existencia" que siempre es individualizada, singular, inconfundible y que, por lo tanto, no puede hacerse objetiva ni supeditada a límites o a normas (*Phil.*, II, 1932, p. 360).

2) En significado lógico *véase* CUANTIFICACIÓN DEL PREDICADO.

Exceptiva, proposición (franc. *proposition exceptive*; ital. *eccettuativa, proposizione*). La *Lógica de Port Royal* dio este nombre a la proposición "que afirma una cosa de todo un sujeto exceptuando una parte de él", por ejemplo: "Según los estoicos, todos los hombres son locos menos los sabios" (Arnauld, *Logique*, II, 10, 2).

Exclusiva, proposición (franc. *proposition exclusive*). La *Lógica de Port Royal* dio este nombre a la proposición que afirma que un atributo conviene a un sujeto y solamente a él: Por ejemplo, "la virtud es la única nobleza" (Arnauld, *Logique*, II, 10, 1).

Existencia (gr. τὸ ὑπάρχειν; lat. *existentia*; ingl. *existence*; franc. *existence*; alem. *Existenz, Dasein*; ital. *esistenza*). En general, cualquier delimitación o definición del ser, es decir, un modo de ser delimitado y definido. Este significado, que es el más general, puede ser tomado como uno de los significados particulares del término del cual pueden enunciarse tres: *1)* un modo de ser determinado o determinable; *2)* el modo de ser real o de hecho; *3)* el modo de ser propio del hombre.

1) Como modo de ser determinado o definido en cierta manera, el término es habitualmente tomado por el lenguaje común de la terminología de las ciencias particulares. En efecto, en la matemática se habla de la E. de entes matemáticos y existe un "teorema de E.". Análogamente se habla de una E. "lógica" o "conceptual" o también de una E. "fantástica", como los escolásticos hablaban de la E. "en el entendimiento" o la E. "en la realidad" o de E. "en sí" (la de la sustancia) o de E. "en otro" (la de las cualidades o accidentes de la sustancia). Todos estos casos no tienen en común más que una determinada delimitación del significado del ser, delimitación que en el dominio de las ciencias exactas se hace a partir de definiciones precisas. Así, en el campo de la *matemática* se toma por "E." a menudo y de Hilbert en adelante, la ausencia de contradicción. Cuando en matemática se sostiene que la solución de un problema *existe,* se entiende solamente que ninguna contradicción impide admitir la E. de la solución. Un teorema de E. es la prueba rigurosa de que la solución existe (en este sentido) aun en el caso de no haber sido descubierta todavía. Éste es el criterio al que sigue adherida por lo menos una escuela de matemáticos contemporáneos, la de los formalistas, cuyo jefe es, precisamente, Hilbert. La otra escuela, la de los intuicionistas, cuyos jefes son Brouwer y Heyting, toma como criterio de E. en matemática la *posibilidad de la construcción,* y considera que no se puede hablar de entes matemáticos que no se puedan construir. En uno u otro sentido, sin embargo, el concepto de E. se define con precisión en el ámbito de la matemática, y hablar de E. en un sentido diferente no tiene significación alguna. Pero, por otro lado, es fácil ver que este mismo concepto de E. no tiene sentido fuera de la matemática y, por lo tanto, no puede extenderse a campos diferentes. Si de la matemática se pasa a la física, se ve en seguida que la E. de los entes de que ella habla está implícitamente definida y en todo momento por las operaciones de medida o de control que sirven para establecer su observación. Análogamente, la E. de que puede hablarse en el dominio de la *lógica* es la definida por las operaciones a las cuales el objeto lógico puede ser sometido y, por lo tanto, se reduce por último también a la ausencia de contradicción. Las ciencias denominadas "morales" se fundan asimismo en definiciones implícitas o explícitas de la E. En derecho, una ley "existe" en caso de haber sido formulada, aprobada y promulgada en los modos y formas previstas por la Constitución del

Estado. Y desde el punto de vista jurídico un hecho existe en caso de poder ser "probado" en las formas o modos de ley y calificado de conformidad con las leyes mismas. De modo análogo, en la economía la E. de un hecho consiste en la posibilidad que el hecho tiene de ser observado como una uniformidad estadística o casi estadística. En general, toda ciencia o disciplina define de algún modo, explícita o implícitamente, el significado que debe darse a la palabra E. dentro de su ámbito.

A este respecto, Carnap ha distinguido entre *problema interno* de la E. (se entiende interno con referencia a determinado campo, la matemática, la física o la lógica, por ejemplo) y el problema *externo* de la E. misma. El problema interno puede ser siempre resuelto empíricamente (si concierne a la realidad de hecho) o lógicamente si concierne a proposiciones analíticas. El problema externo es, en cambio, el referente a "la E. o la realidad del sistema total de las entidades". Así, por ejemplo, la E. de un número primo dado es un problema interno de la aritmética. Pero la E. del sistema de los números o la realidad de los números en su conjunto es un problema externo que no puede tener respuesta y que, por lo tanto, es un seudoproblema, similar al de la realidad del mundo externo o a la disputa entre nominalismo y realismo, que ya el Círculo de Viena había declarado privados de sentido (*Meaning and Necessity*, A 3). El carácter inevitable de un *compromiso ontológico*, o sea de una decisión acerca del significado o significados que deban atribuirse a la E. en los diferentes campos de investigación ha sido sacado a luz por Quine, quien también ha subrayado el hecho de que tal compromiso ontológico no es puramente lingüístico, sino más bien similar a la aceptación de una teoría científica (*From a Logical Point of View*, 1). Esta exigencia es obviamente más fuerte en el dominio de la investigación científica. El lenguaje común es mucho menos preciso al definir el modo de ser de los objetos a los que atribuye cierta especie de E. Sería, por cierto, embarazoso explicar con precisión qué es lo que se quiere decir cuando se afirma que el objeto *x* tiene una E. "puramente fantástica" o "puramente ideal", por ejemplo. Como también es difícil decir el tipo de E. que compete a un valor cualquiera, por ejemplo, a la belleza. Pero lo que aquí interesa destacar es que también donde falta una determinación precisa, como sucede a menudo en el lenguaje común, en el uso de la palabra "E." está implícita en todo momento la referencia a una limitada esfera del ser o a la posibilidad de delimitarla. En general, podemos decir: *a)* la palabra "E." posee un significado propio en el ámbito de cada disciplina, significado que es explícitamente expresado o definido implícitamente a través de las operaciones o procedimientos inherentes a la disciplina misma; *b)* tal significado es válido, por lo general, sólo en el ámbito al que se extienden los instrumentos o procedimientos de la disciplina misma, es decir, en el *campo* específico de los objetos de esta disciplina, pero no tiene significado fuera de este campo y no puede extenderse sin más a campos diferentes que no tengan relaciones precisas con el campo en cuestión.

2) El significado por el cual la E. es la E. *de hecho*, es decir, lo que en realidad es o subsiste, es el más frecuente en la historia de la filosofía. Aristóteles usó la palabra en este sentido al decir: "La ciencia da la razón de ser, sea de una cosa, sea de su privación, aun cuando de modos diferentes; la razón de ser es de ambas cosas, pero especialmente de lo que existe" (*Met.*, IX, 2, 1046 b 6; cf. *De Cael.*, II, 14, 247 b 22). Del mismo modo es usada la palabra por Santo Tomás, que se sirve de ella para definir la subsistencia (*subsistentia*) propia de la sustancia en cuanto "existe no en otro sino en sí misma" (*S. Th.*, I, q. 29, a. 2) o para definir "lo existente en sí", es decir, lo que es real sin ser cualidad o accidente de otro real (*Ibid.*, I, q. 75, a. 2). Obviamente, para Santo Tomás, también lo que no es "por sí" puede ser denominado existente, un accidente real por ejemplo. La esfera de la E. como realidad de hecho es definida más explícitamente por Enrique de Gante que introduce la distinción entre el *esse essentiae* y el *esse existentiae*. El ser de la esencia es el grado

o modo de ser que corresponde a la esencia como tal, independientemente del ser de la E., y el ser de la E. es la realidad efectiva que puede sobrevenir o no sobrevenir al ser de la esencia. Un uso análogo de la palabra se encuentra en Spinoza (*Eth.*, I, 7) y en Leibniz (*Nouv. Ess.*, II, 7), como también en Locke, quien para evitar todo equívoco habla de "E. real" (*Essay*, IV, 3, 21). También para Berkeley, E. es realidad (*Principles of Knowledge*, 3), lo mismo que para Hume (*Treatise*, I, 3, 7). Precisamente porque considera a la E. como realidad de hecho, Kant niega que pueda ser reducida a un predicado conceptual (*Crít. R. Pura*, Analítica, II, cap. 2, sec. 3, 4). En la filosofía contemporánea la palabra es también usada en el mismo sentido. Cuando Dewey define la metafísica como "conocimiento de los rasgos genéricos de la E." y habla de la pretensión de los pensadores de "que lo que les incumbe es el conocimiento de la E., y no la imaginación", entiende con el término precisamente la realidad de hecho, anterior e independiente del embellecimiento o la deformación que sufre en la descripción de los filósofos (*Experience and Nature*, cap. II; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F. C. E., pp. 47-49). Para ulteriores determinaciones de este significado, *véase* SER; HECHO; REALIDAD.

3) El tercer significado específico del término es el que lo restringe a la indicación del modo de ser del hombre en el mundo. A este significado hace referencia el *existencialismo* (*véase*) como filosofía cuyo tema es justo el análisis de este modo de ser. Ya entre los siglos XVIII y XIX, algunos filósofos insistieron acerca del significado específico de la E. como modo de ser de las criaturas finitas, de los entes creados. Así Vico observa que Descartes debería haber dicho no "Cogito, ergo *sum*", sino "Pienso, por lo tanto *existo*". La E. es el modo de ser propio de la criatura, en cuanto significa *ser ahí* o estar por debajo o por encima, y supone la sustancia, es decir, el Ser divino que la sostiene y la crea (*Prima Risp. al Giorn. dei Lett.*, § 3). Esta distinción fue aceptada y apropiada por Gioberti (*Intr. allo studio della fil.*, 1840, II, cap. 4). Sin embargo, aún no era suficiente para hacer de la E. el tema de una nueva especulación. Un paso ulterior en este camino puede ser visto en la llamada "filosofía de la fe" de Hamann y Jacobi, que insiste en la reductibilidad de la E. a la razón. Jacobi veía en la filosofía de Spinoza el prototipo de toda filosofía que identifica a la E. con la razón y, por lo tanto, niega todo puesto a la fe. Contra Spinoza, apela a Hume que, en cambio, ha identificado la E. con la fe, o mejor dicho, con la creencia (*Hume, über den Glauben* ["David Hume, sobre la fe o idealismo y realismo"], 1787). Schelling se adhería a la misma tesis en la última fase de su filosofía, o sea en la que él denominara filosofía positiva y que expusiera en las obras intituladas *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación*, en *Sämtliche Werke* ("Obras completas") (1856-1861). Según Schelling la razón llega solamente a determinar las condiciones negativas de la E., o sea las condiciones que determinan el modo por el cual debe pensarse la E., en cualquier lugar. Pero la condición positiva, aquella por la cual el ser existe, cae fuera de los límites de la filosofía negativa o racional, porque es la creación, la voluntad de revelarse de Dios y a ésta sola concierne el *quod sit*, la E. (*Ibid.*, II, III, pp. 57 *ss.*). La polémica de Schelling estaba dirigida contra Hegel, como la de Jacobi contra Spinoza. Pero todavía en estas polémicas, la E., a pesar de considerarla sin solución en la razón o en el concepto, no se identifica aún con el modo de ser específico del hombre y, por lo tanto, propio de él. Este paso ulterior fue dado por Kierkegaard quien suministró, por lo demás, el instrumento fundamental para el análisis de la E.: el concepto de posibilidad. Kierkegaard se dirige explícitamente a la polémica —que hemos ya apuntado— contra la reducción de la E. al concepto. "La E. —dice— corresponde a la realidad singular (como ya afirmó Aristóteles): queda fuera del concepto que, de cualquier manera, no coincide con ella. Para un animal en particular, para una planta en particular, para un hombre en particular, la E. (ser o no ser) es algo decisivo; un hombre en particular no tiene por cierto una E. conceptual" (*Diario*, X^2, A, 328). Pero la E.

como singularidad es solamente la E. humana. En el mundo animal es más importante la especie que el individuo; en el mundo humano el individuo no puede ser sacrificado a la especie. En este sentido, la singularidad de la E. hace de ella el modo de ser fundamental del hombre. Tal modo de ser ha sido analizado por Kierkegaard, en su triple aspecto de relación con el mundo, relación consigo mismo y relación con Dios. Pero en estos tres aspectos la relación no tiene nada de necesario, es inestable y precaria. En todo caso, por lo tanto, no está constituida por nexos sólidos e inmutables, sino por simples *posibilidades* que también pueden perderse. A los ojos de Kierkegaard, por lo tanto, la E. como modo de ser constituido por las relaciones del hombre consigno mismo, con el mundo y con Dios, se presenta como analizable en un conjunto de posibilidades, cuyo carácter es justo el no poseer por sí misma garantía alguna de realización. Es cierto que Dios puede conferir seguridad e infalibilidad a tales posibilidades (porque para Él "todo es posible"), pero la misma relación del hombre con Dios es una relación posible, privada de garantía necesaria. De esta interpretación de la E. en términos de posibilidad surgen sus características fundamentales, que son: *angustia,* como relación del hombre con el mundo; *desesperación,* como relación del hombre consigo mismo y *paradoja,* como relación del hombre con Dios. *Véase* EXISTENCIALISMO.

Con ello las características de la noción de E., en el significado en que es adoptada en general por la dirección existencialista de la filosofía contemránea, se hicieron estables. La E. es: *1)* el modo de ser propio del hombre; *2)* la relación del hombre consigo mismo y con otro (mundo y Dios); *3)* la relación que se resuelve en términos de posibilidad. Estos rasgos constituyen la inspiración fundamental y común de las teorías de la E. en la filosofía contemporánea. El segundo de ellos es aquel por el cual se dice que la E. es un modo de ser *ahí,* donde por *ahí* se entiende precisamente el conjunto de las relaciones analizables que relacionan al hombre con las cosas del mundo y con los otros hombres. En la filosofía contemporánea, Heidegger fue el primero en insertar en estos rasgos su análisis de la existencia. En primer lugar estableció con todo rigor la restricción del significado de E. al modo de ser del hombre y adoptó, para indicar al ser de los otros entes finitos, el término "ser ante los ojos" (*Vorhandenheit*). "La 'esencia' del 'ser ahí', está en su existencia. Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente no tienen, por ende, 'peculiaridades' 'ante los ojos' de un 'ente ante los ojos' de tal o cual 'aspecto', sino modos de ser posibles para él en cada caso y sólo esto. Todo 'ser tal' de este ente, es primariamente 'ser'. De donde que el término 'ser ahí' con que designamos este ente, no expresa su 'qué es', como mesa, casa, árbol, sino el ser" (*Sein und Zeit,* §9; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* México, 1962, F. C. E.). Heidegger afirmó con igual claridad la disolubilidad de la E. así entendida, en sus posibilidades. "El 'ser ahí' —dice— *es* en cada caso su posibilidad y no se limita a 'tenerla' como una peculiaridad, a la manera de lo 'ante los ojos'. Y por ser en cada caso el 'ser ahí' esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser 'elegirse' a sí mismo, ganarse, y también puede perderse, o no ganarse nunca, o sólo 'parece ser' que se gana. Haberse perdido y aún no haberse ganado sólo lo puede en tanto es, por su esencia misma, posible 'ser ahí' propio, es decir, apropiado por sí mismo y para sí" (*Ibid.,* § 9). Por lo tanto, de la naturaleza posible de la E. resulta, para la E. misma, la alternativa entre el modo de ser *impropio* que es el de la E. cotidiana y anónima dominada por las *habladurías,* por la *avidez de novedades* y por la *ambigüedad* (*véanse*) y la E. *propia,* que es la del que reconoce y elige la más adecuada posibilidad de su ser. Esta posibilidad propia es la de la muerte y esta conclusión constituye la característica de la filosofía de Heidegger. Pero los análisis de Heidegger han sacado a luz algunos rasgos de la E. que han mostrado ser válidos para comprenderla e interpretarla, aun fuera de los compromisos ontológicos o metafísicos de los que estos análisis partían. La E. como posibilidad es trascendencia hacia el mundo y como tal es proyección. Pero la proyección es al mismo

tiempo inclusión del 'ser ahí' que se proyecta en el mundo y sumisión hacia sus condiciones. "El proyecto de posibilidad, de acuerdo a su esencia, es cada vez más rico que la posesión en que el proyectante se encontraba anteriormente. Pero una posesión semejante puede pertenecer al 'ser ahí', solamente porque él, en cuanto proyectante, se siente inmerso en medio del ente. Pero con ello ya se han sustraído al 'ser ahí' otras posibilidades determinadas como consecuencia de su efectividad. Pero precisamente esta sustracción de posibilidades del propio poder-ser-en-el-mundo, implícita en la inclusión en el ente, precisamente esta sustracción es la que lleva adelante al 'ser ahí' con su mundo las posibilidades *realmente* alcanzables en el proyecto del mundo" (*Wesen des Grundes* ["De la esencia del fundamento"], III; trad. ital., p. 68). Esta interpretación de la E. como proyección en la cual el proyectante ya está condicionado por las cosas o por los entes, sobre cuyas relaciones gira su proyecto y se encuentra, por lo tanto, frente a limitadas posibilidades, aparece, para el que mire no solamente hacia otras formas del existencialismo, sino a otras doctrinas filosóficas contemporáneas (instrumentalismo, naturalismo, neoempirismo) como muy importante y fecunda. Y otro tanto puede decirse con referencia al planteamiento que las ciencias modernas dan a sus investigaciones acerca del hombre (biología, psicología, sociología). Tal interpretación es también la base para entender la libertad finita del hombre. Dice Heidegger: "Que el concreto proyecto del hombre arrojándose hacia adelante adquiera fuerza y resulte una posesión sólo en la sustracción [de posibilidades determinadas] es un documento trascendental de la finitud de la libertad del 'ser ahí'. ¿No se anuncia aquí, quizá, precisamente la esencia finita de la libertad en general?" (*Ibid.*, III, trad. ital., p. 69).

Estos caracteres de la E. son reconocidos, aunque con acentos diferentes, por las otras formas del existencialismo contemporáneo. También para Jaspers, la E. es E. posible, definida por la relación consigo misma y con la Trascendencia (*Phil.*, I, p. 13). Pero la relación con la Trascendencia es la que domina a la E. en la filosofía de Jaspers: las relaciones del hombre consigo mismo y con el mundo son consideradas por él como formas imperfectas y aproximadas y, por último, decepcionantes y malogradas, de la relación del hombre con la Trascendencia. Una relación con la Trascendencia es justo lo que no cabe entre las posibilidades humanas y, así, estas posibilidades son examinadas y valoradas con el fundamento de lo que para el hombre es una efectiva y última imposibilidad (*Ibid.*, III, pp. 4 *ss.*). Posibilidad, trascendencia y proyección son también los términos con los cuales la E. es analizada por Sartre, que la concibe aún románticamente como aspiración al infinito, y define al hombre como "el ser que proyecta ser Dios" (*Être et néant*, 1943, p. 653). Aun cuando la posibilidad existencial haya sido el tema dominante del existencialismo contemporáneo, muy a menudo en este existencialismo se han perdido o negado sus características específicas. Tales características pueden ser expuestas así: *1)* Una posibilidad siempre tiene dos aspectos inescindibles por los cuales es al mismo tiempo una *posibilidad-sí* y una *posibilidad-no.* Nada garantiza la realización indudable de una posibilidad, pero tampoco nada excluye de modo infalible su realización. Reducir una posibilidad a su aspecto positivo significa transformarla en una determinación necesaria, en algo que *no puede no ser.* Reducir la posibilidad a su aspecto negativo significa transformarla en una determinación negativa igualmente necesaria, o sea en algo que *no puede ser.* En uno y en otro caso se abandona el terreno de la posibilidad para pasar al de la *necesidad* (*véase*). *2)* La posibilidad es una determinación *finita,* sometida a límites y condiciones que en tanto la hacen efectiva o válida, establecen su ámbito. Por lo tanto, la frase "posibilidad infinita" debe considerarse contradictoria: una posibilidad infinita es, en verdad, posibilidad de nada porque no soporta definición ni delimitación alguna. De manera análoga, la frase "todas las posibilidades" debe ser considerada sin sentido al ser tomada sin ulterior determinación (del tipo, por ejemplo, "estoy en posesión de *x*" o "la situación *y* comporta"), ya

que la totalidad absoluta de las posibilidades constituiría la garantía infalible de cada una de ellas, quitando a todas justo el carácter de posibilidad. *3)* Un *campo* de posibilidad está individualizado por procedimientos disponibles para distinguir entre las posibilidades efectivas o auténticas y las ficticias. Los dominios de la investigación científica y de la actividad humana en general pueden ser considerados como campos de posibilidades en este sentido (cf. Abbagnano, *Struttura dell'E.*, 1939, *Introduzione all'esistenzialismo*, 1942, 4ª ed.; trad.: *Introducción al existencialismo*, México, 1955, F.C.E., 1956; *Possibilità e libertà*, 1957).

Existencial, existenciario (alem. *existentiell, existenzial*). La diferencia entre estos dos términos ha sido establecida por Heidegger en el sentido de que el segundo de ellos significa una determinación constitutiva de la existencia, un rasgo o un carácter esencial de ella (que corresponde a lo que respecto a las cosas es una *categoría*) y cuya determinación es tarea de la ontología, en tanto el primero designa la comprensión que todo individuo tiene de su propia existencia, en cuanto decide acerca de las posibilidades que la constituyen o elige entre ellas (*Sein und Zeit*, §§ 4, 9; trad. esp.; *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). La analítica *existenciaria* de Heidegger es tal justo por dirigirse a hallar los rasgos esenciales y característicos de la existencia, o sea, a construir una ontología que tenga por objeto al ser de la existencia. Frente a ella el análisis de Jaspers se mantiene —y quiere mantenerse— en el plano existencial. Jaspers, en efecto, repudia a la ontología en el sentido de ciencia objetiva que considera los rasgos esenciales de la existencia (*Phil.*, I, 24) y considera que el único análisis posible de la existencia es, al mismo tiempo, elección y decisión, o sea pensamiento existencial (*Ibid.*, I, 13 *ss.*; II, 1 *ss.*, etc.).

Existencialismo (ingl. *existentialism*; franc. *existentialisme*; alem. *Existentialismus*; ital. *esistenzialismo*). Se aplica a menudo este término, a partir más o menos de 1930, a un conjunto de filosofías o de direcciones filosóficas que tienen en común el instrumento de que se valen: el análisis de la existencia, aunque no tengan en común los supuestos y conclusiones (que son diferentes). Estas direcciones toman la palabra *existencia* (*véase*) en su tercer significado, o sea como el modo de ser propio del hombre en cuanto es un modo de ser en el mundo, o sea, siempre en una *situación* determinada, analizable en términos de *posibilidad*. Por lo tanto, el análisis existencial es el análisis de las situaciones más comunes o fundamentales en que el hombre llega a encontrarse. En tales situaciones, obviamente, el hombre no es nunca (y no incluye nunca en sí) la totalidad infinita, el mundo, el ser o la naturaleza. Por lo tanto, el término de existencia tiene para el E. un significado del todo diferente de los términos que, como "conciencia", "espíritu", "pensamiento", etcétera, sirven para interiorizar o, según se dice, para hacer "inmanente" en el hombre la realidad o el mundo en su totalidad. Existir significa hallarse *en relación con el* mundo, o sea con las cosas o con los otros hombres, y ya que se trata de una relación no necesaria en sus modos de actitud, las situaciones en que toma forma pueden ser analizadas solamente en términos de *posibilidad* (*véase*). Este tipo de análisis ha sido posibilitado por la *fenomenología* (*véase*), la cual ha elaborado el concepto de *trascendencia* (*véase*). Según tal concepto, la relación entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida o, en general, entre el sujeto y la cosa (no sólo en el conocimiento sino también en el deseo, en la volición, etc.) es una relación por la cual la cosa misma no está *dentro* del sujeto, sino que permanece fuera de él y se da a él "en su propia persona" (*Ideen*, I, § 42). Este concepto no fue rigurosamente mantenido por la filosofía de Husserl, pero ha tenido gran importancia en el E., ya que por él la relación entre el '*ser ahí*' (o sea el ente que existe, el hombre) y el mundo se ha configurado constantemente en la forma de la trascendencia.

Este planteamiento del problema filosófico contrapone al E. con todas las formas, positivas o idealistas, del romanticismo del siglo XIX. El romanticismo afirma que en el hombre obra

una fuerza infinita (Humanidad, Razón, Absoluto, Espíritu, etc.) de la cual es sólo manifestación. El E. afirma que el hombre es una realidad finita, que existe y obra por su propia cuenta y riesgo. El romanticismo afirma que el mundo en el que el hombre se encuentra, como manifestación de la misma fuerza infinita que obra en el hombre, tiene un orden que garantiza necesariamente el resultado final de las acciones humanas. El E. afirma que el hombre está "yecto en el mundo", o sea abandonado a su determinismo, que puede hacer vanas o imposibles sus iniciativas. El romanticismo afirma que la libertad, como acción del principio infinito, es infinita, absoluta, creadora y capaz de producciones nuevas y originales en todo momento. El E. afirma que la libertad del hombre es condicionada, finita, embarazada por muchas limitaciones que pueden esterilizarla en cualquier momento o hacerla recaer en lo que ya ha estado o ya está hecho. El romanticismo afirma el progreso continuo e inexorable de la humanidad. El E. desconoce o ignora la noción misma de progreso, porque no puede discernir garantía alguna en ella. El romanticismo tiene siempre cierta tendencia espiritualista, tiende a exaltar la importancia de la interioridad, de la espiritualidad, como asimismo de los valores denominados espirituales, con menoscabo de lo terrenal, material, mundano, etc. El E. reconoce sin pudores la importancia y el peso que para el hombre tienen la exterioridad, la materialidad, la "mundanidad" en general y, por lo tanto, las condiciones de la realidad humana comprendidas en estos términos: las necesidades, el uso y la producción de las cosas, el sexo, etcétera. El romanticismo considera insignificantes ciertos aspectos negativos de la experiencia humana, como el dolor, el fracaso, la enfermedad, la muerte, porque no tocan los principios infinitos que se manifiestan en el hombre y, por lo tanto, "no existen" para ellos. El E. considera que tales aspectos son particularmente significativos para la realidad humana y los toma como centro para su interpretación.

La antítesis en que llegan a encontrarse los temas fundamentales del E. frente a los del romanticismo es un índice de las diferentes *categorías* usadas por las dos direcciones para la interpretación de la realidad; entienden por categoría un *instrumento* de análisis, o sea un instrumento para la descripción y la interpretación de la realidad misma. Se ha dicho que el análisis existencial es análisis de relaciones; éstas se acentúan en torno al hombre, pero salen inmediatamente fuera de él (*por encima de él*) en virtud de conectarlo (de modos diferentes, que es necesario determinar) con la realidad o con el mundo de que forma parte o, en otras palabras, con los otros hombres o con las cosas. Ahora bien, estas relaciones no son de naturaleza estática; no son, por ejemplo, solamente relaciones de identidad, de semejanza, etcétera. Las relaciones del hombre con las cosas están constituidas por las *posibilidades* que el hombre posee (en medida más o menos amplia, según las diferentes situaciones naturales e históricas) para adoptar las cosas y para manipularlas (con el trabajo) con vistas a sus propias necesidades. Y las relaciones con los otros hombres consisten en posibilidades de colaboración, de solidaridad, de comunicación, de amistad, etc., posibilidades que también tienen grados y formas diferentes, según las diferentes condiciones naturales, sociales e históricas. Ahora bien, el hecho de que algo sea posible, significa que yo *espero* esto o lo *proyecto* activamente. Las posibilidades humanas tienen, por lo tanto, y en general, el carácter *precursor* (porque están dirigidas hacia el futuro) de la espera o de la proyección, y las reglas que las disciplinan, desde las de la ciencia y la técnica a las de la costumbre, la moral, el derecho, la religión, etc., sirven para dar a espera y proyecto cierto fundamento, cierta garantía de éxito. Así, por ejemplo, las reglas de la técnica sirven para garantizar que un determinado objeto (una casa, una máquina) pueda ser construido o producido de tal modo que satisfaga una determinada necesidad; las reglas de la moral sirven para garantizar que las relaciones humanas puedan desarrollarse en la forma más pacífica y ordenada posible, etc. La espera o el proyecto siguen siendo, sin embargo, lo que son, o sea posibilidades cuya realización es

más o menos segura, pero no infalible (una casa puede ser o resultar más o menos cómoda para sus habitantes, una máquina puede resultar equivocada o inservible, las relaciones humanas pueden desarrollarse del orden al desorden, de la paz a la hostilidad, etc.). Por lo tanto, la categoría fundamental, descriptiva e interpretativa de que se vale el E., es precisamente la de lo posible.

Las diferentes direcciones del E. pueden reconocerse y distinguirse por el significado que dan a la categoría de lo posible y al uso que de ella hacen. Por lo tanto, se pueden distinguir tres direcciones principales, que toman respectivamente como fundamento: *1)* la imposibilidad de lo posible; *2)* la necesidad de lo posible; *3)* la posibilidad de lo posible.

1) Ya hacia mediados del siglo XIX, Kierkegaard insistió sobre la importancia de la categoría de lo posible, y es, por lo tanto, a Kierkegaard a quien vuelven los filósofos de la existencia con mayor agrado. Pero Kierkegaard insistió asimismo sobre el aspecto nulificador de lo posible, lo que convierte en problemáticas y negativas, tanto las relaciones del hombre con el mundo como las relaciones del hombre consigo mismo y las relaciones del hombre con Dios. En efecto, según Kierkegaard, las relaciones del hombre con el mundo están dominadas por la *angustia*, que hace sentir al hombre que lo posible carcome y destruye toda expectativa o capacidad humana, desbarata todo cálculo y destreza mediante el juego del azar y las posibilidades insospechadas (*Begrebet angst* [*El concepto de la angustia*], 1844). La relación del hombre consigo mismo, que constituye el yo, está dominada por la *desesperación*, en la cual el hombre llega a encontrarse porque persigue una posibilidad luego de otra sin detenerse, o porque agota sus posibilidades limitadas y el porvenir se cierra ante él (*La enfermedad mortal*, 1849). La misma relación con Dios, que parece ofrecer al hombre un camino de salvación de la angustia y de la desesperación (porque "a Dios todo le es posible"), no puede ofrecer ni certeza ni reposo ya que, a su vez, está privada de absoluta garantía y dominada por la *paradoja* (*Temor y temblor*, 1843; *Diario, passim.*). De tal modo, si bien Kierkegaard plantea la totalidad del análisis de la existencia humana en la categoría de lo posible, entiende lo posible exclusivamente en su aspecto amenazador y negativo; ve en lo posible más que "lo que puede no realizarse", "lo que es imposible que se realice". La filosofía de Heidegger ahonda la misma interpretación. Si bien Heidegger ha puesto bien a luz, en análisis que hoy son clásicos, el hecho de que la existencia es trascendencia y proyección, ha hecho ver, asimismo, cómo la trascendencia y la proyección son al final imposibles, ya que la trascendencia está más acá de lo que debería trascender y la proyección está dominada y anulada por lo que ya es o ha sido. El carácter de la existencia que termina por prevalecer en la filosofía de Heidegger es la *efectividad* o facticidad, por la cual el 'ser ahí' es *yecto* en el mundo, en medio de los otros entes, al mismo nivel y con ello *abandonado* a ser lo que de hecho es. De tal modo, la existencia puede ser sólo lo que ya ha sido. Su posibilidad no es 'estado de abierto' hacia el futuro, recae en el pasado y no hace más que volver a dar perspectiva al pasado mismo como futuro. Por lo tanto, el trascender, el proyectar, es una imposibilidad radical, una nada nulificadora. Como alternativa auténtica queda solamente el proyectar o precursar esta misma nada. Esto es el "ser relativamente a la muerte", o sea "encontrarse *ante* la nada de la posible imposibilidad de su existencia" (*Sein und Zeit*, § 53; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). La "posibilidad de la imposibilidad" sería una contradicción en los términos en caso de que aquí posibilidad no significara "comprensión". La existencia es esencial, radicalmente imposible; lo que es posible es la comprensión de esta imposibilidad. El 'ser relativamente a la muerte' es, justo, tal comprensión.

La característica de la filosofía de Heidegger (por lo menos en su primera fase, que es la única que se puede designar como existencialista) es, según se ha visto, la transformación del concepto de posibilidad, como instrumento del análisis de la existencia, en el de

imposibilidad. La misma alternativa se presenta en la filosofía de Jaspers. Desde el principio hasta el final de su *Filosofía*, Jaspers habla de la existencia posible y su análisis es, explícitamente, análisis de las posibilidades de la existencia. Pero, lo mismo que para Heidegger, tales posibilidades no son, en el fondo, más que otras tantas imposibilidades. Yo no puedo ser sino lo que soy (*Phil.*, II, p. 182), no puedo devenir sino lo que soy y lo que soy es la situación en que me encuentro y sobre la cual nada puedo (*Ibid.*, I, p. 145). Jaspers dice explícitamente que las expresiones "yo elijo", "yo quiero", significan en realidad "yo debo" (*Ich muss*; *Phil.*, II, p. 186), lo que quiere decir que la posibilidad de ser, de obrar, de querer, de elegir, es en realidad la imposibilidad de obrar, querer y elegir de manera diferente a como se es, por las condiciones de hecho implícitas en la situación que se constituye.

El mismo predominio del concepto de posibilidad y su misma transformación última en el de imposibilidad se vuelve a encontrar en el E. de Sartre. Para tal E., la *posibilidad última* de la realidad humana, su elección originaria, es el *proyecto fundamental* en el cual vuelven a entrar todos los actos y las voliciones particulares de un ser humano. Tal proyecto es fruto de una libertad sin límite, o sea absoluta e incondicionada, de una libertad que hace del hombre una especie de Dios creador de su mundo y lo hace responsable del mundo mismo. El hombre es, en efecto, definido por Sartre como "el ser que proyecta ser Dios" (*Être et néant*, p. 653). Pero se trata de un Dios ausente. Su proyección se resuelve en cada caso en un fracaso. Lo que en la doctrina de Heidegger y de Jaspers es elaborado por la necesidad factual que limita y por último destruye toda posibilidad de trascendencia del hecho mismo, está, en la doctrina de Sartre, realizado por la infinidad de posibilidades que se eliminan y se destruyen recíprocamente en un juego ocioso y vano que provoca la náusea, ya que ninguna de ellas posee mayor validez o fundamento que la otra y, por lo tanto, resulta verdaderamente imposible elegir entre una y otra, salvo que se haga ciegamente. Una elección absoluta o "absolutamente libre" como la que Sartre atribuye al hombre es del todo idéntica a la "no-elección" o a la "elección de la elección" de Heidegger y Jaspers, en el sentido de que no es una elección precisa, sino más bien la imposibilidad misma de elegir. Una vez más el concepto de lo posible se ha transformado subrepticiamente en el concepto de lo imposible.

De esta dirección resulta la noción del existencialismo, como de una "filosofía negativa", "filosofía de la angustia" o "del peligro o fracaso", noción no del todo exacta porque no puede referirse más que a una sola de las corrientes existencialistas e incluso sólo a ciertos aspectos de ella. De esta noción corriente surgió más tarde el uso común del término, que se aplica no sólo a ciertas direcciones literarias y artísticas, sino también a costumbres, actitudes y hasta maneras de vestir. Este uso común, aun cuando no sea el propio de la noción corriente que lo ha hecho nacer, se puede explicar observando que, en la mayor parte de los casos, sirve para llamar la atención, con fines polémicos, sobre los aspectos más desfavorables, negativos y desconcertantes de la vida humana, o sea sobre esos aspectos propios de ella en cuanto es un simple *poder ser* privado de hecho de toda garantía de estabilidad y de certeza. La alternativa del E. tiende, en efecto, a subrayar los hechos humanos menos respetables y más tristes, pecaminosos y dolorosos, como también la incertidumbre de las empresas, buenas o malas, y la ambigüedad del bien mismo, que puede dar lugar a su contrario. De manera análoga, actitudes, costumbres, formas de vestir, son llamadas "existencialistas" en la medida en que pretenden ser formas de protesta contra el optimismo superficial y la respetabilidad burguesa de la sociedad contemporánea. Como sea que se quiera juzgar estas manifestaciones, cuyo carácter superficial y grotesco es a veces evidente, pero cuya responsabilidad no puede recaer en la corriente filosófica de la que estamos hablando, es claro que el E. ha obrado como una poderosa fuerza destructora del dogmatismo absolutista del siglo XIX, de sus mitos optimistas y de

su sentido de seguridad ficticia que, por lo demás, ha sido duramente desmentido en el curso de las vicisitudes de los últimos decenios. No hay duda, por lo tanto, acerca de la función resolutoria y liberadora que esta forma del E. ha ejercido en los tres últimos decenios, pero tampoco hay duda sobre su incapacidad para suministrar instrumentos válidos que aporten una contribución a la solución positiva de los problemas que interesan al hombre.

2) Si la primera interpretación reduce las posibilidades humanas a *imposibilidades* reales, la segunda interpretación las considera, por el contrario, como *potencias,* en el sentido aristotélico del término. Así entendido, lo posible pierde su aspecto negativo y alarmante, ya que una potencia está siempre "destinada a realizarse" (Lavelle, *Du temps et de l'éternité,* 1945, p. 261). Esta transformación de lo posible, de la categoría de la inestabilidad y la incertidumbre problemática a la categoría de la estabilidad y la certeza, se ha realizado acoplando las posibilidades existenciales a una Realidad absoluta, de la cual derivarían su garantía de realización infalible. Para Lavelle esta realidad absoluta es el Ser (*De l'être,* 1928; *De l'Acte,* 1937; *Du temps et de l'éternité,* 1945; cf. también la trad. esp.: *Introducción a la ontología,* México, 1953, F. C. E.). Como Valor infinito es entendida, en cambio, la realidad absoluta por Le Senne (*Obstacle et Valeur,* 1934). La realidad absoluta es también entendida por Marcel como Ser, aunque considera que el ser se revela sólo en el *misterio* que lo circunda y que, por lo tanto, la única actitud posible del hombre frente a él es la del amor y de la fidelidad (*Journal Métaphysique,* 1927; *Être et Avoir,* 1935; *Du Refus à l'Invocation,* 1940). Pero como quiera que se entienda la realidad absoluta, las posibilidades existenciales, una vez que se consideren fundadas en ella, se transforman en rosadas perspectivas de éxito, en las cuales nada de lo que el hombre es verdaderamente o de sus valores fundamentales se puede perder, desde el momento que les está concedida una garantía absoluta y trascendente. Esta corriente del E., que tiene carácter y finalidad preferentemente religiosos, tiene filosóficamente el defecto de ser un panegírico de la realidad humana más que una tentativa de comprenderla, y de poner en primer plano una justificación *post factum* de la experiencia humana, muy similar a la intentada por las filosofías románticas. Si se admite que *todas* las posibilidades existenciales están destinadas a realizarse, en cuanto fundadas en el Ser o en el Valor, no se hace más que cubrir con un manto verbal los fracasos y las miserias del hombre. Si en cambio se admite que *no* todas las posibilidades humanas están fundadas en el Ser y en el Valor y que, por lo tanto, no todas están destinadas a realizarse, nos encontramos frente al embarazoso problema de suministrar un criterio para reconocer *cuáles* son las realmente fundadas, problema a cuya solución no aporta contribución alguna el supuesto de su fundamento trascendente.

3) Por último, para una tercera interpretación, propia del E. italiano, las posibilidades existenciales deben ser tomadas y mantenidas como tales sin transformarlas ni en imposibilidades ni en posibilidades. En tal caso, la perspectiva que abre una posibilidad no es ni la realización infalible ni la imposibilidad radical, sino más bien una búsqueda dirigida a establecer los límites y las condiciones de la posibilidad misma y, por lo tanto, el grado de garantía relativa o parcial que puede ofrecer. Esta dirección del E. acentúa la tendencia naturalista y empirista ya presente en las otras direcciones, aun siendo esta forma imperfecta o latente (N. Abbagnano, *Struttura dell'esistenza,* 1939; *Introduzione all'esistenzialismo,* 1942; trad. esp.: *Introducción al existencialismo,* México, 1955, F. C. E.; *Filosofia, religione, scienza,* 1948; *Possibilità e libertà,* 1956; *Filosofía de lo posible,* México, 1959, F. C. E.; E. Paci, *Principi di una filosofia dell'essere,* 1939; *Pensiero, esistenza, valore,* 1940; *Tempo e relazione,* 1954). Según esta dirección, la búsqueda de los límites y de las condiciones en que toda posibilidad humana se encuentra, no puede hacerse sino mediante la utilización de las técnicas de comprobación y de examen de las cuales la investigación positiva o científica dispone en cada campo. Si una hipótesis, una teoría o, en gene-

ral, una proposición no es más que un "puede ser" que abre cierta perspectiva hacia el futuro, su validez consiste no sólo en poder ser puesta a prueba, sino en poder volver a proponerse aun después de la prueba, como un "poder ser" para el futuro. Por lo tanto, los criterios usados en las ciencias y, en general, en las disciplinas particulares, para decidir con respecto a la validez de sus proposiciones o a la realidad de sus objetos pueden ser tomados como determinaciones o especificaciones del criterio de la posibilidad; o recíprocamente, este último puede ser tomado como la generalización de criterios específicos. Desde este punto de vista, el hombre no es arrojado sin defensa al encuentro de la quiebra o del fracaso, ni está destinado al triunfo final, sino que posee las garantías, parciales y limitadas, que le son ofrecidas por sus técnicas y sus modos de vida experimentados, como también por las posibilidades de encontrar y experimentar otras nuevas, que ellas mismas le abren. Cf. A. Santucci, *E. e filosofia italiana,* 1959.

Éxito (ingl. *success*; franc. *succés*; alem. *Erfolg*; ital. *successo*). "Filosofía del É." se ha denominado a veces al instrumentalismo americano, dándose a entender con esta frase que se trata de una filosofía que hace del É. la medida de los valores. En realidad el instrumentalismo ha acentuado también el carácter siempre relativo y provisorio del É. "El É. —ha dicho Dewey— nunca es final o terminal... El mundo no se detiene cuando la persona que ha obtenido É. ha alcanzado su finalidad, ni tampoco se detiene él mismo y la especie de É. que obtiene, sino que su actitud frente a él es un factor de lo que sucederá más tarde" (*Human Nature and Conduct*, p. 254).

Expectación (ingl. *expectation*; franc. *attente*; alem. *Erwartung*; ital. *aspettazione*). La anticipación de un acontecimiento futuro (*véase* ADVENIR). Una de las formas de la atención, o atención expectante, que es la preparación para la acción y los preparativos de las condiciones mentales necesarias para afrontarla (*véase* ATENCIÓN). Cuando la E. se mantiene en un estado de exaltación y se inhibe toda disposición para la consumación de la acción, se convierte, a causa de su carga de fatigas y de emociones, en un estado semipatológico o patológico (P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, pp. 168 *ss.*).

Experiencia (gr. ἐμπειρία; lat. *experientia*; ingl. *experience*; franc. *expérience*; alem. *Erfahrung*; ital. *esperienza*). El término tiene dos significados fundamentales: *1)* la participación personal en situaciones repetibles, como cuando se dice: "*x* tiene E. de *S*", en donde se entiende por *S* cualquier situación o estado de cosas que se repite con suficiente uniformidad para dar a *x* la capacidad de resolver algunos problemas; *2)* el recurso a la repetición de ciertas situaciones como medio para examinar cuáles sean las soluciones que permiten, como cuando se dice: "La E. ha dado razón a *x*", o bien "La proposición *p* es verificable por la E." En el primero de estos dos significados, la E. tiene siempre carácter personal, y no hay E. donde falta la participación de la persona que habla en las situaciones de que se habla. En el segundo significado, la E. tiene, en cambio, carácter objetivo o impersonal, ya que el hecho de que la proposición *p* sea verificable no implica que todos los que hacen esta afirmación tengan que participar personalmente en la situación que permite la comprobación de la proposición *p*. El elemento común de los dos significados es la repetición de las situaciones y, por lo tanto, debe ser tomado como fundamental para el significado general del término. Esta determinación implica: *a)* que el término no es adoptado con propiedad cuando se habla de una E. "excepcional" o también "única", a menos que tales adjetivos no sean (como lo son a menudo en el lenguaje común) ampliaciones retóricas para indicar la escasa frecuencia de la repetición de una determinada situación o la no probabilidad de que se repita para el mismo individuo; *b)* que el término mismo no esté necesariamente restringido para indicar situaciones "sensibles", pero puede indicar situaciones de cualquier naturaleza en las cuales se pueda contar con una suficiente repetición. Por lo demás, el uso del término en el significado *2)* supone una condición funda-

mental sin la cual la E. no puede ejercer acción alguna de control y, esto es, *c)* que la E. a la que se apela para el control sea *independiente de las creencias que está llamada a controlar,* de modo que no sean las creencias mismas las que determinen el propio control. Sin esta importante limitación, una ilusión repetida o repetible podría ser tomada como prueba de validez. Por lo tanto, se puede hablar (como a menudo se hace en el lenguaje contemporáneo) de "E. religiosa" o "E. mística", etc., únicamente en el significado *1)* del término, pero no se pueden adoptar estas formas de E. para la comprobación de las creencias de las que surgen, por el hecho de que son totalmente dependientes de tales creencias y no pueden verificarse sin ellas. De los dos significados enunciados, el *2)* es el común a todas las direcciones del *empirismo* (*véase*), en tanto que el *1)* es el históricamente anterior y aun hoy es compartido por algunas corrientes de la filosofía.

1) La primera es la característica más evidente de la primera noción de E. y está constituida por el contraste que existe entre la E. por un lado, el arte, la ciencia o en general el conocimiento racional, por el otro. Esta oposición fue claramente enunciada por Platón con referencia a la medicina. Platón dice que los médicos de los esclavos "no dan razón alguna de las enfermedades" y "prescriben lo que les parece mejor según su E. como si tuvieran una ciencia perfecta", comportándose "como un tirano soberbio". El médico de los libres, en cambio, "estudia las enfermedades, tiene a los enfermos desde el principio bajo observación, busca la naturaleza del mal, establece estrechas relaciones con el mismo enfermo y con sus familiares y al mismo tiempo aprende de los enfermos y les enseña en cuanto le sea posible" (*Leyes,* IV, 720 c-d). El empirismo moderno reconocería como conforme a la E. el comportamiento que Platón opone en este fragmento a la E. misma. Pero esta observación muestra precisamente la diferencia que separa a los dos significados de la E. enunciados. Aristóteles dio expresión clásica a esta doctrina en el primer capítulo de la *Metafísica* y en el último de los *Analíticos posteriores.* Su tesis fundamental es la reducción de la E. a la memoria. Dice Aristóteles que todos los animales tienen "una innata capacidad selectiva" que es la sensación. En algunos de ellos la sensación no persiste y para ellos no hay conocimiento fuera de la sensación. Otros pueden, en cambio, cuando la sensación ha cesado, conservar alguna huella en el alma. En tal caso, cuando se han producido muchas sensaciones de esta naturaleza, se determina en algunos animales una especie diferente de conocimiento, que es el conocimiento racional. En efecto, "a partir de la sensación se desarrolla lo que denominamos recuerdo; del recuerdo repetido de un mismo objeto nace la E., y así recuerdos que son numéricamente múltiples constituyen una sola experiencia. De tal E. más adelante, o del concepto universal total que ha quedado en el alma como una unidad que, salvo la multiplicidad, es una e idéntica en todas las cosas múltiples, brota el principio del arte y de la ciencia: Del arte con referencia al devenir, de la ciencia con respecto al ser" (*An. post.,* II, 19, 100 a 4). Así entendida, la E. se opone al arte y a la ciencia por un lado, en tanto que por otro es su condición. Es su condición en cuanto suscita la *inteligencia* de los primeros principios del arte y de la ciencia. "Estos hábitos —dice, en efecto, Aristóteles— no subsisten en nosotros separadamente ni son productos de otros hábitos cognoscitivos, sino de la misma sensación, del modo como, por ejemplo, cuando un ejército es puesto en fuga, si un soldado se detiene, se detiene también el que lo sigue y después otro y así sucesivamente hasta el final de la fila" (*An. post.,* II, 19, 100 a 9). En esta comparación, la detención del primer soldado constituye la permanencia de determinada sensación en la memoria, del hombre Calías, por ejemplo; la detención de otro soldado al cabo de varias filas ya constituye un concepto, por ejemplo, hombre; y el detenerse de la primera fila corresponde a los conceptos últimos y simples que son los principios del arte y de la ciencia e intuidos por el *entendimiento* (*Ibid.,* II, 19, 100 a 9). Debe anotarse que el uso mismo del verbo "detenerse" con el cual Aris-

tóteles expresa la persistencia o estabilidad del recuerdo —que constituye la E. y, por último, lleva a la inteligencia de los principios—, corresponde a lo que es el rasgo objetivo de la E.: la repetibilidad de las situaciones. Por la acción condicionante que la E. ejerce en la inteligencia de los principios, Aristóteles llega hasta decir que "llegamos a reconocer los primeros principios mediante la *inducción* y, en efecto, la sensación produce así lo universal" (*Ibid.*, 100 b 3 *ss.*). Pero es evidente que entre el detenerse de cualquier soldado y la detención de la primera fila de soldados existe una radical diferencia ya que la detención de la primera fila es la inteligencia de los primeros principios, verdaderos por necesidad, independientemente de toda confirmación que la experiencia pueda dar. Ellos son más bien indiferentes a la confirmación o a la refutación y justo como tales son el objeto de un órgano específico que es el entendimiento. El reconocimiento de este órgano fue obviamente sugerido a Aristóteles por la exigencia de fundar la validez necesaria de los primeros principios, es decir, hacer tales principios independientes de toda confirmación o refutación empírica. Ésta establece el *por lo general*, no el *siempre*.

Por lo tanto, frente a la inteligencia que toma los principios, el proceso preparatorio que va desde las sensaciones a la E. es puramente accidental y presenta sólo la ventaja de resultar para el hombre el más cómodo y obvio. Pero para Aristóteles la E. sigue siendo lo que era para Platón: consiste en conocer el hecho que se presenta en forma repetida, pero no la razón por la cual el hecho ocurre y, de tal manera, es el conocimiento de lo particular más bien que de lo universal y así, saber y conocer son inherentes al arte y a la ciencia, pero no a la E. (*Met.*, I, 1, 981 a 24). Por lo tanto, falta por completo en Aristóteles la noción (que es la del significado *2)* de la E. como posibilidad de comprobación y de control de las verdades que el hombre puede alcanzar. Por lo tanto, Aristóteles no puede ser llamado empirista. Para él la E. se reduce a la repetición, frecuente, pero no garantizada, absolutamente constante, de determinadas situaciones memorizables.

Este concepto de la E. se mantuvo, a lo largo de la historia de la filosofía, como una de las alternativas posibles cuyos rasgos influyen también a veces sobre el otro concepto. Lo repiten los escritores medievales en general (Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 54, a. 5; II, 1, q. 40, a. 5, etc.) como también Spinoza (*Eth.*, II, 40, scol. 2) y Leibniz (*Theod.*, Disc., § 65; *Mon.*, § 28-29).

2) El recurso a la E. como criterio o canon de la validez del conocimiento es el rasgo característico del empirismo y lo distingue del *sensualismo* (*véase*). Éste consiste simplemente en afirmar la naturaleza intuitiva y, por lo tanto, privilegiada, del conocimiento sensible, pero sin hacer de tal conocimiento la guía o el control del conocimiento en general. Los estoicos, por ejemplo, fueron sensualistas pero no empiristas; los epicúreos, que en cambio elaboraron y defendieron una teoría de la *inducción* (*véase*), fueron también empiristas. En el ámbito de este significado de la palabra se pueden distinguir dos interpretaciones fundamentales, a saber: *a)* la teoría de la E. como *intuición; b)* la teoría de la E. como *método*.

a) La teoría de la E. como intuición considera la E. como una relación *inmediata* con el objeto individual y, por lo tanto, modela la E. según la operación de la visión ocular. Un objeto "conocido por E." es, desde este punto de vista, un objeto presente en persona y en su individualidad. El teorema fundamental de esta concepción es el siguiente: *existen unidades empíricas elementales*. La concepción, por lo tanto, lleva a admitir que existen datos elementales originarios a los cuales queda confiada en último análisis la función de verificación del conocimiento. A su vez, la existencia de las unidades empíricas elementales permite establecer una clase privilegiada de proposiciones, que son las que expresan directamente tales unidades.

El recurso a la E. al ser formulado por vez primera en el plano filosófico durante el siglo XIII, fue una apelación a la intuición. "Sin la E. —decía Roger Bacon— nada se puede conocer suficientemente. Los modos de conocer

son dos, la argumentación (*argumentum*) y la E. La demostración concluye y hace concluir las cuestiones, pero no nos convence ni nos quita la duda, ya que el alma no se tranquiliza en la intuición de la verdad si no la encuentra por el camino de la E." (*Opus Maius*, VI, 1). Ya estas palabras de Bacon incluyen ese recurso a la E. que hace de la E. misma el control y la norma de la verdad humana. Pero incluyen también el concepto intuitivo de la experiencia. Es cierto que para Bacon la intuición no es solamente sensible; al lado de la sensible que es la fuente o criterio de las verdades naturales, Bacon admite una E. "interna" o sobrenatural debida a la iluminación divina y que es la fuente de las verdades sobrenaturales. Pero el carácter intuitivo de la E. había de continuar aun cuando, en el desarrollo ulterior del empirismo, la E. sobrenatural fuera dejada a un lado. Según Occam, la E. que es "el principio del arte y de la ciencia", es el *conocimiento intuitivo perfecto*, el cual tiene por objeto las cosas presentes y, por lo tanto, se diferencia del *imperfecto*, que tiene por objeto las cosas pasadas (*In Sent.*, II, q. 15, H; Prol. q. 1, Z). El conocimiento intuitivo es aquel "en virtud del cual se puede conocer si una cosa existe o no. Si existe, de inmediato el entendimiento juzga que existe. Por lo demás el conocimiento intuitivo es aquel mediante el cual se conoce que una cosa relaciona con otra, que un lugar dista de otro, que una cosa tiene una determinada relación con otra o, en general, una verdad contingente cualquiera, en especial en torno a lo que está presente" (*Ibid.*, Prol., q. 1, Z). Occam considera que se puede tener conocimiento intuitivo no sólo de las cosas externas, sino también de los estados internos del hombre como las "intelecciones, las voliciones, la alegría, la tristeza y similares, de las que el hombre puede tener E. en sí mismo, pero que aún no son sensibles para nosotros". (*Ibid.*, Prol., q. 1, HH). Esta segunda especie de conocimiento intuitivo corresponde exactamente a la *reflexión* de Locke. Dentro del espíritu del occamismo, Juan Buridán declaró imperfecto al arte "doctrinal", entendiendo el que deja a un lado la E.: este arte, anotó, no conoce el significado de sus principios ni tampoco el de sus conclusiones, por lo tanto, solamente es perfecto el arte que conoce mediante la E. los principios, que el arte doctrinal se limita a presuponer, y las conclusiones particulares a que ellos conducen (*In Met.*, I, q. 8). La limitación de la E. a la intuición sensible fue reforzada, a partir del Renacimiento, por el motivo polémico antirracionalista. Ya que las verdades que se pretendían válidas, independientemente de toda comprobación o control se atribuían a la "razón", la exigencia de control implícito en el recurso a la E. parecía no poder dirigirse sino a la intuición sensible. Ésta aparecía, por lo tanto, como una fuente de verdad o de procedimiento *independientes* de la razón aun para ejercer una acción de freno o de límite sobre las mismas pretensiones de la razón. A partir del siglo XVI, el recurso a la E. tiene claramente el significado de un límite o de una negación de las pretensiones de la razón. Telesio justificaba el sensualismo identificando "lo que revela la naturaleza" con "lo que los sentidos testimonian" (*De rer. nat.*, proem.), basándose en que la naturaleza misma se revela a esa parte del hombre que es precisamente naturaleza, o sea a la sensibilidad. Leonardo afirmaba que "la sabiduría es hija de la E." y que la E. no engaña nunca, en tanto que el juicio acerca de ella puede engañarse (*Cod. Atl.*, fol. 154 r). Pero tanto en Leonardo como en Galileo aparece, junto a la E. sensible, otro fundamento o canon del conocimiento humano: el razonamiento matemático. Galileo ponía explícitamente, junto a la "sensata E." las "demostraciones necesarias" de la matemática, como el otro camino por el cual la naturaleza se revela al hombre (*Lett. alla Grand. Cristina*, en *Op.*, V, p 316). Ésta era ya una limitación importante a la interpretación de la E. como intuición sensible, pues las demostraciones matemáticas no trascienden el dominio de la naturaleza (que según Galileo y Kepler está enteramente escrita en caracteres matemáticos) y, por lo tanto, ellas mismas constituyen la E. natural. Es, por lo demás, significativo que el verdadero fundador del empirismo moderno,

Francis Bacon, no haya sido sensualista y que viera la guía del conocimiento humano, no en la simple E. que procede circunstancialmente y sin directivas, sino en el *experimento,* que es la E. guiada y disciplinada por el entendimiento (*Nov. org.,* I, 82). La interpretación intuitiva de la E. debería aún preponderar en el empirismo del siglo XVIII, por obra de Locke y de Hume. La teoría de la E. de Locke puede ser recapitulada así: *1)* reducción de la E. a intuiciones de las cosas externas (sensaciones) o de los actos internos (reflexión); *2)* resolución, ya sea de las sensaciones tanto como de la intuición, en elementos simples entendidos cartesianamente como *ideas; 3)* uso de la noción de E. como criterio, al mismo tiempo, limitativo y base del conocimiento humano, ya que éste no puede actuar fuera de la E. que le suministra las ideas y al mismo tiempo recibe de la E., con el material indispensable y con los nexos que este material presenta, el criterio de su validez (*Essay,* IV, cap. 3-4). Este último punto fue valorado por Locke también como regla limitadora de las pretensiones cognoscitivas del hombre, al tomarlo como *límite* del alcance posible del conocimiento humano. Y en realidad si se considera que Locke ha hecho valer tal límite no solamente en el dominio del conocimiento, sino también en el de la política, de la moral, de la religión, en los que el concepto de una relación directa con el objeto ya no tiene sentido, se debe decir que Locke ha asumido, en el conjunto de su filosofía, una postura empirista que sale de su teoría de la experiencia. Con Locke se ha delineado la concepción de la E. como totalidad del mundo humano, o sea como conjunto de los sistemas de control en él insustituibles, que es la característica de la concepción metódica de la experiencia. Pero es evidente que en Locke se encuentra también y por vez primera, la definición de las unidades empíricas elementales, que son las ideas y las relaciones inmediatas entre las ideas. La misma acepción se encuentra, casi con las mismas palabras, en la teoría de la E. de Hume. El punto de vista de este filósofo se expresa con toda claridad en las últimas frases de la *Investigación sobre el entendimiento humano*: "Si tomamos en la mano un libro cualquiera, de teología o de metafísica escolástica, por ejemplo, nos preguntaremos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto en torno a cantidades o a números? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental en torno a cuestiones de hecho o de existencia? No. Y entonces arrojadlo al fuego, ya que no contiene más que sofismas e ilusiones". En efecto, para Hume todos los objetos de la investigación humana se dividen en dos grandes clases, las *relaciones entre las ideas y las cosas de hecho.* Las relaciones entre ideas "se pueden descubrir mediante una pura operación del pensamiento, sin depender de cosas que existen en cualquier lugar del universo. Aun en caso de no existir un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certidumbre y su evidencia" (*Inq. Conc. Underst.,* IV, 1). Las verdades de esta naturaleza (que constituyen la geometría, el álgebra, la aritmética y la matemática en general) no están privadas, por lo tanto, de cierto control, pero su control está a disposición del hombre en cualquier momento sin recurrir a la comprobación experimental. En lo que se refiere a los conocimientos de la realidad de hecho, en cambio, su único fundamento es la relación de causa a efecto. Pero a su vez el fundamento de esta relación es la E. y si nos preguntamos: ¿cuál es el fundamento de las conclusiones aportadas por la E.? la respuesta que es necesario dar es, según Hume, la de que este fundamento no tiene nada de racional y que es un simple *instinto.* En efecto "todas nuestras conclusiones experimentales se fundan en la suposición de que el futuro estará conforme con el pasado. Pero encontrar la prueba de esta última suposición con argumentos probables o referentes a la existencia, debe ser evidentemente un círculo vicioso y un dar por admitido aquello que precisamente es duda" (*Inq.,* cit., IV, 2). Por lo tanto, sólo el instinto nos aconseja aceptar por buena una inferencia —la del pasado al futuro— que no puede tener ni justificación racional ni empírica. El fundamento de esta crítica es la reducción de la E. a las impre-

siones y a la relación entre las impresiones, relación también intuida o sea percibida aquí y ahora y, por lo tanto, privada de todo significado o referencia que trascienda la instantaneidad de las impresiones mismas. Hume ha realizado la más radical reducción de la E. a la intuición, porque ha reducido la intuición a intuición instantánea, que no significa nada fuera de sí. Desde este punto de vista, la construcción de procedimientos o de esquemas de previsión resulta imposible. Como le reprochara Kant, Hume hacía imposible la formación de una ciencia cualquiera. Sin embargo, justo la teoría de la E. de Hume, resultó, a través de Mach, el supuesto del neoempirismo contemporáneo. En efecto, Mach redujo el hecho empírico a elementos considerados como últimos y originarios: las *sensaciones*. Un hecho físico o un hecho psíquico no son más que un conjunto relativamente constante de elementos simples: colores, sonidos, calor, presión, espacio, tiempo, etc. Desde este punto de vista la diferencia sustancial entre lo físico y lo psíquico tiende a desaparecer. "Un color —dice Mach— es un objetivo físico hasta tanto consideremos, por ejemplo, su dependencia de las fuentes luminosas (otros colores, calor, espacio, etc.), pero si lo consideramos en su dependencia de la retina, es un objeto psíquico, una sensación" (*Die Analyse der Empfindungen*, 9a. ed., 1922, p. 14; trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, Madrid, 1925). Esta doctrina daba a la noción de *unidad empírica elemental* la forma por la cual ha ejercido y ejerce una función central en el neoempirismo contemporáneo. Wittgenstein la utilizó en el *Tractatus logico-philosophicus* (1922). En esta obra acepta la distinción de Hume entre verdades de razón y verdades de hecho, expresándola en forma de contraste entre las proposiciones de la matemática y de la lógica, que son "analíticas" o sea "tautológicas", es decir, "no dicen nada" (*Tract.*, 6, 1; 6, 11) y las proposiciones *elementales* de las ciencias naturales que representan los "estados de cosas" (*Sachverhalte*) o "hechos atómicos" (*Ibid.*, 4, 1), que no son más que las impresiones de Hume o las sensaciones de Mach: las unidades empíricas elementales. Carnap, a su vez, reasumió en la *Estructura lógica del mundo* (1928) el intento de reducir todo el conocimiento científico a los términos de la E. intuitiva, y la unidad empírica elemental a la que recurrió fue la "E. elemental vivida", *Elementarerlebnis* (vivencia elemental), considerada como un elemento neutro, anterior a la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo (*Aufbau*, § 67) según el modelo de la "sensación" de Mach. Pero esta concepción de la E., precisamente como la de Hume (a la que es idéntica en el fondo) hacía imposible la ciencia, al hacer imposible también la formulación de reglas para la previsión de los fenómenos. Ésta, precisamente, fue la crítica dirigida a Carnap en el mismo ámbito del Círculo de Viena (cf. K. Popper, *Logik der Forschung* ["Lógica de la investigación"], 1934; cf. también la nueva edición inglesa *The Logic of Scientific Discovery*, 1959). Carnap, por consiguiente modificó su concepto de posibilidad de comprobación empírica. En el escrito "Testability and Meaning" dice Carnap: "Los positivistas creían que todo término descriptivo de la ciencia podía ser definido por términos de percepción y, por lo tanto, que todo enunciado del lenguaje científico podía ser traducido a un enunciado referente a las percepciones. Esta opinión fue expresada en las primeras publicaciones del Círculo de Viena, incluyendo la mía de 1928, pero pienso ahora que no es enteramente adecuada: la reducibilidad puede ser afirmada pero no puede serlo la ilimitada posibilidad de eliminación y retraducción" ("Testability and Meaning", en *Readings in the Phil. of Science*, 1936, pp. 419-471 y 1953, p. 67). Este reconocimiento equivale a una restricción a la tesis de la verificabilidad empírica de los enunciados científicos, tesis que actualmente Carnap expresa así: "Todo predicado descriptivo del lenguaje de la ciencia es confirmable a partir de predicados-cosa observables" (*Ibid.*, p. 70). La confirmabilidad, en efecto, es una exigencia más débil y menos rigurosa que la testificación: un enunciado puede ser confirmable sin ser demostrable; esto ocurre, por ejemplo, cuando sabemos que una observación *x* nos pondría en situación de confirmar o

invalidar el enunciado, pero no estamos en situación de efectuar la observación *x*. Pero esta restricción que ensancha indudablemente el dominio de los enunciados significativos y da a la ciencia el derecho de adoptar enunciados que no está en situación de poner a prueba, no constituye una rectificación del concepto de experiencia. El complejo aparato que Carnap propone como un instrumento de reducción de cualquier enunciado científico a enunciado demostrable o, por lo menos, confirmable, se apoya en todo momento en la creencia de que existe una estrecha correspondencia entre un enunciado verdadero y una determinada E. intuitiva. El modo en que define el predicado observable hace, en efecto, referencia a la E. inmediata, ya que Carnap declara que un campo eléctrico no es efectivamente observable (*Ibid.*, pp. 63-64). En otros términos, los "predicados observables" constituyen, en esta segunda fase del pensamiento de Carnap, las unidades empíricas elementales que son fundamento de los enunciados sintéticos. También en esta segunda fase permanece, por lo tanto, al lado de la distinción entre enunciados y enunciados sintéticos, la noción intuitiva de la E. y con ésta la creencia en la existencia de unidades empíricas elementales. Se ha verificado un único cambio en la calificación de tales unidades elementales y es que ya no son experiencias subjetivas o percepciones, sino determinaciones objetivas o cualidades sensibles. Esta fase del pensamiento de Carnap puede ser considerada como el desarrollo extremo de la concepción de la E. como intuición. En efecto, el reconocimiento de Quine acerca de los "dos dogmas del empirismo" (que para el caso son la naturaleza intuitiva de la E. y la distinción entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos) constituye el paso hacia una concepción diferente a la experiencia. Entre tanto, es significativo el hecho de que la teoría de la E. como intuición sea compartida no solamente por los empiristas sino también por adversarios del empirismo. La comparte, por ejemplo Husserl, quien reprocha al empirismo el ignorar o desconocer las "esencias" y que, por lo tanto, considera que el verdadero procedimiento cognoscitivo es la "visión esencial" de la matemática más reciente. Según Husserl la E. del investigador de la naturaleza, que para él es "un acto de fundamentación, que nunca sería reemplazable por un mero imaginar", es sólo la visión, o sea la intuición de cosas y casos singulares (*Ideen*, I, § 7, 20). Un concepto que aparece confirmado en sus escritos póstumos, en los cuales se dice que la E. "en su primer significado tiene más plenitud significativa" y debe considerarse como "la relación directa con lo singular" (*Erfahrung und Urteil* ["Experiencia y juicio"], 1954, § 6).

b) La teoría de la E. como método considera a la E. misma como la operación (más o menos completa, pero elementalmente simple) capaz de poner a prueba un conocimiento y de guiar su rectificación. Una operación apta para esta finalidad es repetible o apela a situaciones repetibles y, por lo tanto, nunca es: *1)* ni una actividad privada o incomunicable, subjetiva o mental, por ejemplo, que no pueda ser repetida por cualquiera; *2)* ni la intención y la imaginación o el anuncio de una operación, sino la operación efectiva. En este sentido "percibir" es una operación empírica no en cuanto es la sensación de que el señor *x* tiene algo rojo, sino sólo en cuanto es la operación dirigida a comprobar o examinar si un objeto rojo se encuentra en esta habitación, por ejemplo, y en cuanto también esta operación pueda ser efectuada por cualquiera en condiciones aptas. Por lo tanto, la "sensación" o "impresión" de rojo no es un objeto empírico (como parece creer Carnap), sino que lo es la cosa roja, por ejemplo, el libro o la luz cuya presencia puede ser comprobada en esta habitación mediante las operaciones normales de percepción (que pueden ser puestas en movimiento por cualquiera que tenga la vista normal) o con otros instrumentos (un espectroscopio, por ejemplo, etc.). La sensación "rojo" está fuera de la cuestión y tan es así que el hecho de que no sea directamente accesible a algunos individuos (los que sufren de daltonismo) no excluye que el objeto rojo sea un objeto empírico para todos, incluso para estos últimos. La empiricidad del objeto consiste en que puede ser comprobado

o examinado por cualquiera que esté en posesión de los medios adecuados y tener determinados medios aptos para examinarlo significa que éstos puedan ser puestos en acción tanto por los que creen como por los que no creen en la existencia del objeto mismo, pues la eficacia de los medios no depende de una u otra de tales creencias. Negativamente, esta noción de E. está señalada por: *1)* la falta de distinción entre verdades de razón y verdades de hecho o entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos; *2)* la falta de postulación de una unidad empírica elemental.

Podemos decir que esta noción de E. ha sido destacada por la práctica misma de la investigación científica desde sus comienzos. La "sensata E." de Galileo, que nunca se separa del razonamiento matemático, tiene este carácter operativo de examen y no puede ser interpretada como recurso a la intuición inmediata. El mismo fundador del empirismo moderno, o sea Francis Bacon, ha entendido la E. como campo de las comprobaciones y de los exámenes ejecutados intencionalmente. Decía Bacon: "La E. que se nos presenta espontáneamente se denomina caso y si es buscada expresamente toma el nombre de experimento. Pero la E. vulgar no es otra cosa que, según se dice, una escoba desatada, un proceder a tientas, como el proceder de quien camina de noche de un lado a otro con la esperanza de acertar el camino justo, en tanto que sería mucho más prudente y útil esperar el día o encender una luz y de tal manera localizar el camino. El verdadero orden de la E. comienza al encender la luz, con él más tarde aclara el camino, empezando por la E. ordenada y madura y no ya por la intermitente y de cualquier modo; primero deduce los axiomas, más tarde realiza nuevos experimentos" (*Nov., Org.*, I, 82). En otros términos, la E. debe incluir un orden para valer como fuente o control de los conocimientos y este orden es, según Bacon, de naturaleza intelectual, aun cuando más tarde deba servir de freno o de regla al entendimiento mismo (*Ibid.*, I, 101). El rasgo fundamental de esta concepción es la falta de distinción entre verdades de razón y verdades de hecho, es decir, entre verdades que se fundan únicamente en relaciones de las ideas entre sí y verdades que en cambio resultan de la experiencia. La ciencia moderna, a partir de Galileo, ignora en efecto esta distinción, que tampoco es introducida por la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos, porque tal distinción concierne no a la validez de los juicios mismos, sino a la diferencia entre juicios *explicativos* y juicios *extensivos*, o sea entre juicios que no agregan nada al conocimiento del sujeto y juicios que, en cambio, agregan nuevas notas (*Crítica R. Pura*, Intr., 4). Kant, en efecto, elabora un concepto de E. por el cual la E. misma es irreductible a la simple intuición sensible. La E. es, para Kant, el conocimiento efectivo y, por lo tanto, incluye la totalidad de sus condiciones. Dice Kant: "Toda E. encierra, además de la intuición de los sentidos por la cual algo es dado, también el concepto de un objeto que es dado o que aparece en la intuición y, por lo tanto, a base de todo conocimiento experimental hay conceptos de objetos en general como condiciones *a priori* y, en consecuencia, la validez objetiva de las categorías como conceptos *a priori* se apoyará en el hecho de que sólo por ellas es posible la E. (según la forma del pensamiento)" (*Ibid.*, Analítica, 14). Y todavía: "La E. se apoya en la unidad sintética de los fenómenos, o sea en una síntesis, según conceptos, del objeto de los fenómenos en general, sin la cual nunca sería conocimiento, sino una rapsodia de percepciones que nunca se podrían adaptar en conjunto en el contexto regular de una conciencia (posible) enteramente unificada y, por lo tanto, tampoco en la unidad trascendental necesaria de la percepción. La E. tiene, pues, como fundamento los principios de su forma *a priori*, o sea las reglas universales de la unidad de la síntesis de los fenómenos, reglas cuya realidad objetiva puede hallarse siempre en la E. como sus condiciones necesarias y más bien, su misma posibilidad" (*Ibid.*, Analítica, 2, sec. 2). E. no es, por lo tanto, la "rapsodia" de las percepciones sensibles sino el orden y la regularidad del conocimiento, ese orden y esa regularidad que constitu-

yen la correspondencia subjetiva (o "formal") del orden y de la regularidad de la naturaleza. Precisamente como tal la E., o mejor, la *posibilidad* de la E. es el criterio último de la legitimidad de todo conocimiento posible. Un conocimiento que no es una E. posible no es, según Kant, un conocimiento objetivo o sea auténtico (*Ibid.*, Analítica, II, 2, sec. 2). Pero si éste es el concepto de la E. que Kant elabora, no siempre es el concepto de que hace uso en el curso de su obra. Si, en efecto, este significado fuera conservado rigurosamente, Kant no podría decir, como dice precisamente en los comienzos de la *Razón Pura* (Intr., 1): "Si bien todo nuestro conocimiento comienza con la E. no por ello resulta todo de la E.". El conocimiento no puede resultar ni no resultar de la E. si *es* la experiencia. De lo que se deduce que la totalidad del concepto kantiano del *a priori* como lo "independiente de la E." resulta del uso ambiguo de este término que, con derogación de la definición explícita que Kant le da, se restringe a veces a indicar la intuición sensible y, así, caen fuera de su ámbito el orden, la regularidad, las categorías, los principios, y deben ser considerados *a priori*. Es bastante claro que si la E. incluye el orden, la regularidad, etc., los principios que garantizan el orden, o sea la *forma* de la E. no puede decirse *a priori* o sea "independientemente de la E.", como no puede llamarse así el contenido de la E. misma, o sea el material sensible.

El significado de esta doctrina está en la tesis de que el conocimiento efectivo es el organizado conforme al principio de causalidad, o sea, según un orden necesario. Fichte expresaba exactamente esta tesis kantiana, al aseverar: "El sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad se llama también E., ya sea interna o externa. Por lo tanto, la filosofía tiene la tarea de dar razón a toda E." (*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* ["Primera introducción a la doctrina de la ciencia"], 1797, § 1, en *Werke* ["Obras"], I, I, pp. 419 *ss.*). Desde este punto de vista, el método de la explicación causal es, por excelencia, el método empírico. La concepción de la E. como método tiene en Kant, por lo tanto, un sentido restringido y la E. como método se identifica, para él, con la explicación causal. En la filosofía contemporánea el concepto de la E. como método ha sido defendido por el pragmatismo y por el instrumentalismo. "Nos ocupamos solamente de la E. posible —decía Peirce—, de la E. en la plena acepción del término como algo que no solamente impresione a los sentidos, sino que también es el sujeto del pensamiento" (*Chance, Love and Logic*, II, 2; trad. ital., p. 131). A su vez, Dewey niega que la E. sea "un contenido objetivo" o se identifique con un objeto en particular. "En la E. real nunca se da semejante objeto o acontecimiento singular aislado; *un* objeto o acaecer es siempre una parte, fase o aspecto especial de un mundo circundante experimentado, de una situación. Si se destaca el objeto singular se debe a su especial posición focal y decisiva en un momento dado, en la determinación de algún problema de uso o goce que nos presenta el *total* ambiente complejo. Siempre existe un *campo* en el que tiene lugar la observación de *este* o *aquel* objeto o acaecer." Por consiguiente, "nunca experimentamos juicios acerca de objetos o acaeceres aislados, sino únicamente en conexión con un todo contextual. Esto último es lo que se llama *situación*" (*Logic*, III; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F. C. E., pp. 82-83). Las características que Dewey atribuye a la E. pueden ser recapituladas así: *1)* la E. no es conciencia, por lo tanto no puede ser reducida a intuición (*Experience and Nature*, 1925, cap. I; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F. C. E.); *2)* la E. no es sólo conocimiento, aun cuando lo incluya, sino que comprende todo lo que el hombre puede experimentar bajo cualquier título. Esta extensión ya había sido caracterizada por Peirce, que había entendido por E. "el curso de la vida" (*Coll. Pap.*, 3, 435) o "la historia personal" (*Ibid.*, 4, 91); la E. es el campo de toda posible investigación y de la proyección racional del futuro; por lo tanto, en ella "la razón tiene necesariamente una función constructiva" (*Phil. and Civilization*, 1931, pp. 24-25). Aun cuando sean importantes estos puntos que expresan

algunas de las exigencias que una teoría metodológica de la E. debería tener presente, son un impulso demasiado genérico a esta teoría. Por otra parte, constituye una condición preliminar de la misma la crítica hecha por Quine a los dos "dogmas" fundamentales del empirismo, o sea a la distinción entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos y a la reducción sensualista. Acerca del primer punto, Quine distingue los enunciados *lógicos* (ejemplo: "Ningún hombre no casado está casado") cuya verdad permanece inmutable mientras no se cambie el uso de las partículas lógicas (*no, si, entonces*, etc.) y las otras verdades denominadas analíticas (ejemplo: "Ningún soltero es casado"), denominadas así en virtud de que determinadas palabras se toman como sinónimos (en este caso: "soltero" y "no casado"). Ahora bien, los procedimientos para establecer la sinonimia son dos: *1)* la definición, pero ésta, salvo para el caso de nuevas anotaciones introducidas con convenciones explícitas, no hace más que aclarar relaciones de sinonimia precedentes; *2)* la intercambiabilidad *salva veritate* (que es el criterio propuesto por Leibniz); pero "nada garantiza que la coincidencia extensiva entre 'soltero' y 'hombre no casado' se funde en el significado más que en un estado de hecho accidental, como ocurre en la coincidencia extensiva de 'criatura con un corazón' y 'criatura con riñones'" (*From a Logical Point of View*, II, 3). La intercambiabilidad presupone la sinonimia, aunque sin fundarla. Tampoco la analiticidad puede estar mejor fundada por las reglas semánticas de un lenguaje artificial, ya que tales reglas definen lo analítico *para* el lenguaje en cuestión, pero no el significado de analiticidad, que es presupuesto. La conclusión de Quine es que "no se ha establecido un límite entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos. Que tal distinción debe ser hecha es un dogma no empírico de los empiristas, un artículo metafísico de fe" (*Ibid.*, II, 5). El segundo dogma de los empiristas es la reducción de los enunciados empíricos a términos de E. inmediata, o sea a datos sensibles. Quine muestra la relación de esta tesis, ya sea en la forma más amplia o en la más restringida, correspondiente a las dos fases del pensamiento de Carnap, con la distinción entre analítico y sintético. "Los dos dogmas —dice— son idénticos en su raíz. Vemos que, por lo general, la verdad de los enunciados depende, obviamente, tanto del lenguaje como del hecho extralingüístico y notamos que esta circunstancia obvia termina por producir, no lógica, pero sí en este caso naturalmente, el sentimiento de que la verdad de un enunciado es analizable en un componente lingüístico y en un componente factual. Si somos empiristas, el componente factual debe de volvernos a conducir a un conjunto de E. de comprobación. En el otro extremo, donde el componente lingüístico es el único que importa, un enunciado verdadero será analítico. Mi sugerencia es que ésta es una necedad y que la raíz de esta necedad consiste en hablar de un componente lingüístico y de uno factual en la verdad de todo enunciado individual. Tomada colectivamente, la ciencia tiene una doble dependencia del lenguaje y de la E., pero esta dualidad no puede ser llevada sino a los enunciados particulares de la ciencia" (*Ibid.*, II, 5). Desde este punto de vista, el saber puede ser comparado a un tejido gris, negro por los hechos y blanco por las convenciones lingüísticas, que se han entrecruzado, pero en el cual no hay hilos del todo blancos ni tampoco hilos del todo negros ("Carnap e la verità logica", en *Riv. di Fil.*, 1957, nº 1), o bien a un campo de fuerza cuyas condiciones limítrofes son la experiencia. "Un conflicto con la E. en la periferia —dice Quine— ocasiona un reacondicionamiento en el interior del campo. Los valores de verdad deben ser redistribuidos sobre algunas de nuestras aserciones. La revaloración de algunas aserciones implica la de alguna de las otras, en virtud de sus conexiones lógicas, no siendo a su vez las leyes lógicas más que otras determinadas aserciones del sistema y ciertos otros elementos del campo... Pero el campo total es así determinado por las condiciones límites, o sea por la E. ya que hay mucha amplitud en la elección referente a las aserciones que deben ser revaloradas a la luz de una E. contraria en particular" (*From a Logical Point of View*, II, 6). Por

lo tanto, también una afirmación muy cercana a la periferia puede ser considerada como verdadera en las realizaciones de una E. reacia, considerando a ésta como ilusoria y reformando algunas de esas aserciones que se denominan leyes lógicas (como ha sucedido, por ejemplo, con el principio del tercero excluido). Pero ninguna afirmación es inmune a la revisión. Es significativo que precisamente uno de los mayores lógicos contemporáneos haya liquidado el supuesto lógico de la doctrina de la E. como intuición y que justo uno de los mayores exponentes del neoempirismo contemporáneo haya intentado liquidar este mismo concepto de experiencia. En realidad, esta segunda iniciativa no fue llevada a su cumplimiento por Quine. Admitir respecto al campo total del saber la composición de concepto y de sensación que se niega a los componentes individuales del saber mismo, puede ser considerado solamente una posición provisional. Quine habla aún del "fluir de E." (*Ibid.*, II, 6) en el sentido en el cual Hume podía hablar del fluir de las impresiones y afirma que los objetos físicos, recortados en este fluir, no son diferentes, por su carácter mítico, a los dioses de Homero. En este punto, está bajo la influencia de la obra de Duhem (*La Théorie Physique*, 1906). Pero el fluir de la E. debe considerarse, por las mismas observaciones desarrolladas por Quine, como un concepto mítico, ya que sería una sucesión o corriente de intuiciones instantáneas, un sucederse de unidades empíricas elementales y, por lo tanto, supondría la existencia de tales unidades elementales que la crítica de Quine ha contribuido a eliminar.

En conclusión, actualmente se proyecta la exigencia de pasar desde una teoría *gnoseológica* de la E. a una teoría *metodológica* de ella. Según la teoría gnoseológica, la E., como forma, elemento o categoría, se ha formado de elementos propios, característicos e irreductibles, a los cuales, directa o indirectamente, por lo tanto, se reduce todo enunciado empírico. Una teoría de esta naturaleza tiene como supuesto una clasificación preliminar y rígida de las formas del conocimiento y, por lo tanto, también de las formas de la actividad humana en general (teoría-práctica; lógica, lenguaje o razón-E.; enunciados empíricos-unidades empíricas elementales; lógica centro-E. periferia). Una teoría metodológica de la E. debería prescindir, en cambio, de toda clasificación preliminar y en todo caso de toda rigidez clasificatoria de las actividades humanas en su conjunto. Sus análisis deberían ser llevados hacia los procedimientos efectivos de comprobación y de examen de que dispone el hombre, ya sea como organismo o como hombre de ciencia. El análisis de estos procedimientos debería determinar las condiciones y los límites de validez de cada uno. Sólo de este modo el examen de los componentes lógico-lingüísticos no estaría nunca separado del examen de los componentes factuales, según la exigencia de Quine. La distinción misma entre tales componentes debería resultar inútil, en cualquier nivel. Por desgracia, si bien la psicología contemporánea prosigue el análisis de los procedimientos de comprobación y examen de que el hombre dispone como organismo (piénsese sobre todo en las contribuciones que la psicología funcional ha dado al análisis de la percepción), la metodología científica, es decir, el estudio de los procedimientos de comprobación y de examen de que el hombre dispone en la ciencia, está todavía en el estado de simple deseo. Por lo demás, es evidente que desde el punto de vista de tal metodología, la E. sería solamente el conjunto de los campos en los que demuestren ser eficaces las técnicas de comprobación o de examen de que el hombre dispone.

Experiencia pura, *véase* EMPIRIOCRITICISMO.

Experiencia vivida, *véase* VIVENCIA.

Experimental (ingl. *experimental*; franc. *expérimental*; alem. *experimentell*; ital. *sperimentale*). Este adjetivo tiene significados análogos a los del sustantivo correspondiente y, en consecuencia, designa: *1)* lo que hace uso del experimento, o sea de la observación ordenada. En tal sentido se dice: "ciencias E.", "medicina E." (cf. el título de la famosa obra de C. Bernard, *Introduc-*

tion à l'étude de la médicine expérimentale, 1865), etc.; *2)* lo que hace uso de la experiencia; en tal caso el adjetivo equivale a *empírico.*

Experimentalismo (ingl. *experimentalism*; franc. *expérimentalisme*; alem. *Experimentalismus*; ital. *sperimentalismo*). Término equivalente al de pragmatismo o instrumentalismo. En Italia el término ha sido adoptado por A. Aliotta para designar la siguiente doctrina: "El único hecho concreto, comprobable, del cual podemos hablar, es la experiencia más o menos consciente que del mundo tiene un individuo. No tiene sentido discutir acerca de elementos dados, antes o fuera de esta síntesis" ("Mi E.", 1929, en *Il nuovo positivismo e lo S.*, 1954).

Experimento (lat. *experimentum*; ingl. *experiment*; franc. *expériment*; alem. *Experiment*; ital. *esperimento*). Aun cuando la palabra sea usada a veces para indicar la experiencia en general, su valor específico es el de experiencia ordenada o directa, o sea de *observación* (*véase*). Ya la Edad Media usó el término en este sentido (cf., por ejemplo, Occam, *In Sent.*, Prol., q. 2, G). Pero este significado fue precisado por Bacon que opuso el E., como *experientia literata,* o sea, guiada y regida por una hipótesis, a la experiencia que llega espontáneamente al hombre y es casual (*Nov. Org.*, I, 83, 110). Wolff, a su vez, decía: "El E. es una experiencia que concierne a hechos de naturaleza que no ocurren sino por obra nuestra" (*Psychol. Empir.*, § 456). Kant habló en este mismo sentido de un "E. de la razón pura" que consiste en ver si la hipótesis de la existencia de lo incondicionado conduce o no a contradicción; si conduce a contradicción, el E. demuestra que la razón no puede superar los límites del E. (*Crít. R. Pura,* Prefacio a la 2ª ed.). También aquí se trata de un E. dirigido. Claude Bernard dio a veces al E. el nombre de experiencia, entendiendo por tal "una observación provocada con la finalidad de hacer nacer una idea" (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,* 1865, I, § 6).

Experimento crucial, *véase* CRUCIAL.

Expiación (gr. δίκη; lat. *expiatio*; ingl. *atonement*; franc. *expiation*; alem. *Sühne*; ital. *espiazione*). El efecto curativo de la pena. Platón consideró la E. como el medio para curar al alma de sus propias enfermedades y consideró que así como la economía libra de la pobreza y la medicina de la enfermedad, igualmente la justicia libera de la intemperancia y de la injusticia (*Gorgias,* 478 a). *Véase* PENA.

Explicación (lat. *explication*; ingl. *explication*; franc. *explication*; alem. *Auslegung*; ital. *esplicazione*). *1)* Lo mismo que *aclaración* (*véase*).

2) Lo contrario de *complicación* (*véase*).

Explicación (ingl. *explanation, explication*; franc. *explication*; alem. *Erklärung*; ital. *spiegazione*). En general, todo procedimiento dirigido a determinar el *porqué* de un objeto, a hacer claro y accesible al entendimiento un discurso o una situación, o a eliminar en una situación dificultades y conflictos. El término, ya usado por Cicerón en este sentido (*De Fin.*, III, 4, 14; *De nat. deorum,* III, 24, 62; etc.), fue adoptado por Nicolás de Cusa en el sentido de manifestación: "Dios es la *complicación* de todas las cosas, porque todas las cosas están en Él, y es la *explicación* de todas las cosas en cuanto está en todas las cosas" (*De docta ignor.*, II, 3). Bajo la metáfora de "allanar", "explayar" o "hacer explícito", el término oculta, sin embargo, una multiplicidad de significados que pueden distinguirse conforme a las situaciones a que hace referencia. En consecuencia:

1) en relación con un término, explicar significa determinar el significado del término, o sea interpretarlo. *Véase* INTERPRETACIÓN;

2) en relación con un enunciado analítico, explicar significa sustituir el enunciado en cuestión por un enunciado menos vago o más exacto o, donde sea posible, propio de un lenguaje formalizado (Carnap, *Meaning and Necessity,* § 2).

3) en relación con una situación humana de conflicto, explicar significa eliminar las causas o los motivos del conflicto mismo;

4) en relación con un objeto en general, ya sea cosa, hecho o persona, expli-

car significa suministrar el *por qué* de su ser o de su acontecer.

De estos cuatro significados, es al cuarto al que se refiere el problema específico de la naturaleza de la E. Las diferentes doctrinas que la filosofía y la metodología científica han propuesto acerca de la naturaleza de la E. versan en su totalidad acerca del significado del *porqué* y sobre las posibles respuestas que tal significado puede tener. Desde este punto de vista, se pueden distinguir dos especies fundamentales de técnicas explicativas, que son: *A)* la técnica explicativa causal; *B)* las técnicas explicativas condicionales.

A) Existen dos tipos de E. causal que corresponden a los dos conceptos fundamentales de causalidad que se han ido alternando en la tradición filosófica y científica (*véase* CAUSALIDAD), a saber: *a)* el concepto de la causalidad como *deducibilidad*; *b)* el concepto de la causalidad como *uniformidad*. Dado que ambos conceptos de la causalidad pretenden hacer posible una previsión infalible, se puede entender por esquema de E. causal en general toda técnica que permita la previsión infalible de un objeto. Pero como la previsión infalible sólo es posible cuando se trata de objetos *necesarios*, o sea tales que no puedan no ser o no puedan ser en forma diferente de la que son, la E. causal es en todo caso la demostración de la *necesidad* de su objeto. Desde este punto de vista afirmar "*x* ha sido explicado" significa afirmar "*x* ha sido demostrado en su necesidad" y, por lo tanto, "*x* era infaliblemente previsible". A partir de esta base común, se pueden distinguir: *a)* la técnica explicativa causal que recurre a la deducibilidad; *b)* la técnica explicativa causal que recurre a la uniformidad.

a) La técnica explicativa que recurre a la deducibilidad es la de la metafísica clásica, aristotélica en primer lugar. Aun cuando Aristóteles haya distinguido cuatro especies de causas, reconoce a los efectos de la E. la primacía de la causa *final* como razón de ser, sustancia o forma del objeto (*De Part. An.*, I, 1, 639 b, 14; 642 a, 17; cf. CAUSALIDAD). La E. finalista es, desde este punto de vista, la primera y fundamental y coincide con la que se denomina en términos modernos *E. genética,* ya que ésta recurre a la causa eficiente que, en último análisis, coincide con la causa final. En este sentido, la E. causal se identifica con la *demostración* (*véase*), en cuanto es demostración de la necesidad. Hegel no hizo más que repetir, acerca de este punto, la doctrina aristotélica al afirmar que "la demostración de la necesidad" es tarea de la filosofía especulativa y ver sólo en ésta la satisfacción de la necesidad propia de la razón. Pero este concepto de la E. no es solamente propio de la metafísica: ha sido referido con frecuencia a la ciencia misma. Y mientras Meyerson afirmaba, en contra del análisis positivista de la ciencia, que ésta no busca sólo la previsión sino la E. de los fenómenos, reducía la E. misma a la *identificación,* ya que sólo la identificación permite la deducción del fenómeno. "Debemos —dice—, en virtud de la causa o razón y con la ayuda de una pura operación de razonamiento, poder concluir el fenómeno. Es lo que se denomina una deducción. La causa, entonces, puede ser definida como el punto de partida de una deducción de la cual el fenómeno es el punto de llegada" (*De l'explication dans les sciences,* 1927, p. 66; cf. *Identité et realité,* 1908; cf. también A. Caso, *Meyerson y la física moderna, México,* 1939, F. C. E.). Por otra parte, el mismo positivismo había llevado la E. al dominio de la deducción. Dice Stuart Mill: "Se dice que un hecho individual está explicado cuando se indica su causa, o sea la ley o las leyes de causación de las que es ejemplo su producción... Y de manera análoga, una ley o uniformidad de naturaleza se considera explicada cuando se indica otra ley o pluralidad de leyes de las que tal ley es un caso y de las que puede ser deducida" (*Logic,* III, 12, 1). Por lo demás, una de las más importantes tentativas de "lógica de la E." en el ámbito del positivismo lógico, la de C. G. Hempel y P. Oppenheim, obedece a la misma inspiración. Denominando *explanandum* al enunciado que describe el fenómeno que debe ser explicado, y *explanans* a la clase de enunciados que son aducidos para dar cuenta del fenómeno (la preferencia

por el término *explanation* y sus derivados está determinada, en la literatura anglosajona corriente, por la exigencia de reservar el término *explication* al análisis de los enunciados), Hempel y Oppenheim describen de esta manera las "condiciones lógicas de la educación": "(R 1) El *explanandum* debe ser una consecuencia lógica del *explanans,* en otras palabras, debe ser lógicamente *deducible* de la información contenida en el *explanans,* de otra manera no constituiría el fundamento adecuado para el *explanandum.* (R 2) El *explanans* debe contener leyes generales y éstas deben ser requeridas realmente para la deducción del *explanandum.* (R 3) El *explanans* debe poseer un contenido empírico, o sea: debe ser, al menos en principio, susceptible de ser puesto a prueba por el experimento o por la observación." Hempel y Oppenheim agregaron a estas condiciones lógicas una "condición empírica" que es la siguiente: "(R 4) Los enunciados que constituyen el *explanans* deben ser verdaderos" ("The Logic of Explanation", 1948, en *Readings in the Philosophy of Science,* 1953, pp. 321-22). Esta doctrina de la E. está orientada polémicamente contra la reducción de la E. a principios o elementos *familiares*; a tal reducción recurren, en cambio, los sostenedores del segundo tipo de E. causal (*Ibid.*, p. 330). Esta misma doctrina fue extendida por Hempel al campo de la historia ("The Function of General Laws in History", en *Journal of Philosophy,* 1942, pp. 35-48) y Hempel mismo ha insistido acerca de la exigencia de que la E. causal sea acompañada por la predicción infalible del fenómeno explicado (*Ibid.*, p. 38). Pero se ha observado justamente que toda la teoría de la E. puede ser adecuada a la física newtoniana, pero es completamente incapaz de dar cuenta de lo que debe entenderse por E. en la física cuántica (N. R. Hanson, "On the Symmetry between Explanation and Predication", en *The Philosophical Review,* 1959, pp. 349-58). Con mayor razón este tipo de E. no puede considerarse adecuado en el dominio de la historia y, en general, en el de las ciencias humanistas. *Véase infra.*

b) El segundo tipo causal de E. es el que recurre al concepto de una causa como uniformidad de relación de los fenómenos entre sí. Éste es el concepto introducido por Hume y que Comte pone como base de la E. "positiva" de los fenómenos mismos. Comte opone a la tentativa metafísica de descubrir "los modos esenciales de producción" de los fenómenos, la tarea puramente descriptiva de la ciencia positiva que se limita a descubrir las *leyes* de los fenómenos, o sea sus relaciones constantes (*Cours de phil. positive,* 4ª ed., 1887, II, pp. 169, 268, 312, etc.). En el estadio positivo —decía Comte— "la E. de los hechos, reducida a sus términos reales no es más que la relación establecida entre los diferentes fenómenos particulares y algunos hechos generales cuyo número tiende a disminuir cada vez más el progreso de la ciencia" (*Ibid.*, I, p. 5). Este punto de vista heredó la oposición establecida por los iluministas, en especial por D'Alembert, entre el espíritu de sistema y la descripción científica de la naturaleza. Éste es mucho menos ambicioso que el otro, porque apela no ya a la deducibilidad de un fenómeno (o a su descripción) por su causa (o por un conjunto de leyes generales), sino más bien a la uniformidad o constancia de la relación entre fenómenos y, por lo tanto, a la reducción del fenómeno por explicar tales relaciones constantes. Éste es el valor dado a la técnica explicativa causal, por ejemplo, por P. W. Bridgman: "La esencia de una E. causal consiste en reducir una situación a elementos tan familiares para nosotros que podamos aceptarlos como cosa obvia y satisfacer nuestra curiosidad. Reducir una situación a elementos significa, desde el punto de vista operativo, descubrir correlaciones familiares entre los fenómenos que componen la situación" (*The Logic of Modern Physics,* 1927, cap. II; trad. ital., p. 50). En sentido análogo, R. B. Braithwaite ha dicho: "Cuando se pregunta la causa de un hecho particular, lo que se requiere es la especificación del hecho precedente o simultáneo que, en conjunción con algunos factores causales que tienen naturaleza de condiciones permanentes, es suficiente para determinar el acontecer del hecho por explicar, de acuerdo con una ley causal, en uno de los significados consuetudina-

rios de ley causal" (*Scientific Explanation*, 1953, p. 320). Ya que por leyes causales Braithwaite entiende las generalizaciones empíricas que aseveran concomitancia de sucesión o de simultaneidad (*Ibid.*, cap. IX), una E. que sea "conforme a una ley causal" es una E. que hace referencia a una uniformidad empíricamente comprobada. Este punto de vista se encuentra repetido en diversas formas en la filosofía contemporánea, aunque no siempre se le distinga con precisión del precedente.

B) Las técnicas explicativas causales, ya sea la fundada en la deducción, o la fundada en la relación uniforme, pretenden dar a la E. causal un carácter infalible y global, que corresponde al carácter de previsión cierta, reconocido al nexo causal. La técnica explicativa que se puede denominar *condicional* elimina del esquema explicativo precisamente estos caracteres. Se pueden encontrar los fundamentos de este concepto en la doctrina de Kant, quien también adoptó en sentido propio el concepto de *condición* (*véase*). Kant opone la E. científica de los fenómenos a la "hipótesis trascendental" de la metafísica. Dice: "Para la E. de los fenómenos dados, no pueden aducirse otras cosas y principios fuera de aquellos que, según las leyes ya conocidas de los fenómenos, son puestos en relación con los fenómenos dados. Una hipótesis trascendental por la cual, para la E. de las cosas naturales, se adoptara una simple idea de la razón, no sería, en efecto, una E. porque lo que no se entiende lo suficiente con principios empíricos sería explicado mediante algo que no se entiende absolutamente nada" (*Crít. R. Pura,* Doctrina del método, cap. I, sec. 3). Pero es sobre todo en el campo de la metodología histórica donde este tipo de E. ha sido elaborado, y el primero en introducirlo de modo explícito fue Max Weber. "La consideración del significado causal de un hecho histórico —escribió— comenzará ante todo con el problema siguiente: si excluyendo del conjunto de factores tomados como condicionantes o bien, cambiando en un sentido determinado el curso de los acontecimientos y a partir de las reglas generales de la experiencia, *se habría podido* tomar una dirección configurada de alguna manera en forma distinta, en los puntos decisivos para nuestro interés." Si se puede responder afirmativamente a esta pregunta, el hecho en cuestión habrá de ser considerado como uno de los factores condicionantes del proceso histórico y si se responde negativamente, habrá que excluirla de tales factores (*Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* ["Estudios críticos en el campo de la lógica de las ciencias de la cultura"], 1906, II; trad. ital.: en *Il metodo delle scienze storico-sociali*, p. 223). La moderna metodología de la historia ha abandonado unánimemente los esquemas de E. causal y ha aceptado un esquema condicional, aun cuando esté diversamente configurado por los distintos metodólogos. Cuando K. Popper observa, respecto a la doctrina de Stuart Mill acerca de la naturaleza de la E., que "Mill y sus colegas historicistas no consideran que las tendencias generales dependen de las condiciones iniciales y tratan tales tendencias como si fueran leyes absolutas", en tanto que la E. debe tenerse presente en cuanto es posible a través de las "condiciones en las cuales persiste" (*The Poverty of Historicism*, 1944, § 28), intenta transformar el esquema causal en un esquema condicional. Pero quizá pueda considerarse como la mejor formulación del esquema condicional, con referencia al uso que de él puede hacerse en las disciplinas históricas, la de W. Dray. "La exigencia de la E. —dice Dray— está en algunos contextos suficientemente satisfecha si se demuestra que lo que ha acaecido era *posible* y no hay necesidad de demostrar, por lo demás, que sea *necesario.* Por lo que explicar una cosa, como dice el profesor Toulmin, significa a menudo 'demostrar que podía ser esperada' [*The Place of Reason in Ethics,* 1950, p. 96], y es el criterio apropiado para un importante dominio de casos y, aún más que esto: para explicar algo basta a veces con demostrar que no debía causar sorpresa" (*Laws and Explanation in History*, 1957, p. 157). Dray opone este esquema explicativo, que denomina del *cómo-posiblemente* (*how-possibly*), al esquema causal del *por qué-necesariamente* (*why-necessarily*), en cuanto los dos

esquemas son lógicamente diferentes y responden a dos diferentes especies de preguntas y, de tal manera, "en el caso de la explicación *cómo-posiblemente* exigir un conjunto de condiciones suficientes sería cambiar el problema" (*Ibid.*, p. 169). Este punto de vista, elaborado en relación con las disciplinas históricas, es igualmente adecuado para entender la naturaleza de la E. que se halla actualmente dentro del ámbito de las ciencias naturales y en especial en la más avanzada de ellas, que es la física cuántica. Al faltar también en éstas, con la condición de la previsión infalible, la relación causal necesaria, el único esquema posible de E. es la condicional que se limita a determinar la *posibilidad* del *explanandum*. En tal sentido se puede decir que la E. es la determinación de la posibilidad determinada y controlable del objeto, en donde *determinada* significa individualizada y reconocible mediante un método o procedimiento apropiado y, a veces, mensurable según un esquema de probabilidad, y *controlable* significa repetible en condiciones adecuadas (Abbagnano, *Possibilitá e libertá*, 1957, VI, §§ 4-5; *Problemi di sociologia*, 1959, VIII, §§ 1-5).

En fin, debe observarse que el mismo procedimiento de la E. lógica, tal como ha sido descrito por Carnap y Reichenbach, cae bajo la categoría de la E. condicional. Según Carnap, la E. consiste en sustituir un término originario llamado *explicandum*, que es un concepto vago y familiar, por un nuevo concepto *exacto*, que Carnap denomina *explicatum* y Reichenbach *explicans*. De tal manera, una E. consiste, según Reichenbach, en determinar el significado del término y el significado se reduce a una *posibilidad* lógica, física o técnica, pero en todo caso a una posibilidad (Reichenbach, "Verifiability Theory of Meaning", en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1951, pp. 46 *ss.*; Carnap, *Meaning and Necessity*, § 2). *Véase* POSIBLE; SIGNIFICADO; VERIFICACIÓN.

Explícito (ingl. *explicit*; franc. *explicite*; alem. *explicit*; ital. *esplicito*). Expresado o claramente expresado. "Hacer E." (o también a veces "explicitar") el significado de un término o de una proposición es expresarlo o volverlo a expresar más claramente. El término opuesto, "implícito", significa, por lo tanto, lo que no está expreso, sino solamente sugerido o no está expresado claramente.

Exponible (ingl. *exponible*; franc. *exponible*; alem. *Exponibel;* ital. *esponibile*). En la lógica medieval, *exponibilia* eran proposiciones oscuras por el hecho de que a pesar de tener la forma gramatical de proposiciones simples, esconden, en realidad, una composición, cuyo análisis (*expositio*) resuelve la oscuridad. En Kant, "E." conserva el sentido análogo, pero más específico, de proposición que consta de una afirmación con una negación escondida y que la exposición hace evidente (*Lógica*, § 31).

Exposición (lat. *expositio*; ingl. *exposition*; franc. *exposition*; alem. *Erörterung*; ital. *esposizione*). *1)* El análisis de un concepto o su aclaración. Kant denomina *E. trascendental* a "la definición de un concepto como principio a partir del cual se pueda entrever la posibilidad de conocimientos sintéticos *a priori*" (*Crít. R. Pura*, § 3). En este sentido, la E. trascendental del concepto de espacio demostrará la posibilidad de los conocimientos *a priori* que pueden derivarse de tal concepto, o sea la posibilidad de la geometría.

2) En la lógica terminista medieval, se da este nombre a la prueba de un silogismo de tercera figura mediante un silogismo de la misma figura, en el cual un término medio singular hace la función que en el primero era realizada por un término medio común. Por ejemplo, el silogismo "Algún hombre está dotado de virtud; todo hombre es animal; algún animal está dotado de virtud" puede ser expuesto de la siguiente manera: "Sócrates está dotado de virtud; Sócrates es animal; algún animal está dotado de virtud" (Occam, *Summa Log.*, II, 1, 13; Jungius, *Log.*, III, 15).

Ex praecognitis et praeconcessis. Fórmula mediante la cual se abrevia el principio expuesto por Aristóteles en los comienzos de los *Analíticos posteriores*: "Toda doctrina y toda disciplina discursiva nace de un conocimiento

preexistente" (*An. Post.*, I, 1, 71 a 1). Boecio subrayó la importacia de esta máxima (*P. L.*, 64º, col. 741) que habría de ser un lugar común de la escolástica. Locke consideró falaz la máxima, convencido de que el fundamento del conocimiento era el conocimiento intuitivo (*Essay,* IV, 2, 8). Pero Leibniz reivindicó, en contra de Locke, la validez de la máxima, en cuanto expresa el procedimiento de las matemáticas (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 8).

Expresión (lat. *expressio*; ingl. *expression*; franc. *expression*; alem. *Ausdruck*; ital. *espressione*). En sentido general moderno, la manifestación mediante símbolos o comportamientos simbólicos. El término fue introducido en la terminología filosófica en la segunda mitad del siglo XVII, cuando empezó a sustituir al término *apariencia* para indicar esa relación entre Dios y el mundo por la cual se ve en el mundo la "manifestación" de Dios. Spinoza y Leibniz usan el término en este sentido. Spinoza dice que un modo de la expresión y la idea de este modo es "una sola y misma cosa, pero *expresada* de dos modos; esto parecen haberlo visto como a través de una niebla algunos hebreos, y son los que sienten que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas por Él entendidas son unc y lo mismo" (*Eth.*, II, 7, scol.). Leibniz a su vez considera a las sustancias espirituales o mónadas como "E. o manifestaciones" de Dios (*Disc. de Met.*, § 9, 14; *Mon.*, § 60). Pero con Lebniz comienza también la historia moderna del término, que es llevado del dominio metafísico al dominio antropológico y adoptado para designar un comportamiento particular del hombre, aquel por el cual el hombre habla o se vale de símbolos. Dice, en efecto, Leibniz: "El modelo de una máquina expresa la máquina misma y, así, un dibujo plano en perspectiva expresa un cuerpo en tres dimensiones, una proposición expresa un pensamiento, un signo un número, una ecuación algebraica un círculo u otra figura geométrica y a todas estas E. es común el hecho de que pueda llegarse, desde la simple consideración de las relaciones de la E., al conocimiento de las propiedades correspondientes de lo que se quiere expresar. De aquí resulta que no es necesario pensar en una semejanza recíproca entre E. y cosa, no obstante mantenerse cierta analogía de todas las relaciones" (*Quid sit Idea, Op.*, ed. Gerhardt, VII, p. 263). Estas notas de Leibniz señalan la extensión del término E. a toda especie o forma de la relación entre el símbolo y su designación y constituyen, por lo tanto, también el comienzo del uso del término para significar "frase", "enunciado" o "fórmula", etc. En el fragmento citado, Leibniz observa además que "algunas E. poseen un fundamento natural, en tanto que otras, como las palabras del lenguaje o los signos de cualquier naturaleza, dependen, por lo menos en parte, de una convención arbitraria". Y agrega que la idea es una E. en este sentido. Si bien la idea de la circunferencia no es similar a la circunferencia tal como es en la naturaleza, dice, se puede, sin embargo, deducir de las primeras verdades, que serán sin duda confirmadas por la experiencia referente a la circunferencia real" (*Ibid.*, p. 263). Con ello había comenzado la historia moderna del término que con Kant entraba en el dominio de la estética. Kant, en efecto, hizo uso del concepto de E. para la clasificación de las bellas artes. "Se puede decir en general —escribe— que la belleza (de la naturaleza o del arte) es la E. de las ideas estéticas; la diferencia entre naturaleza y arte es que en éste la idea puede ser ocasionada por un concepto, en tanto en la naturaleza bella es suficiente la reflexión sobre una intuición dada, sin el concepto de lo que el objeto debe ser, para suscitar y comunicar la idea de la que el objeto se considera como E." Por lo tanto, para una clasificación de las bellas artes nos podemos servir de "la especie de E. de la que los hombres se sirven al hablar, para comunicarse, lo mejor posible, no solamente sus conceptos sino también las sensaciones". Y ya que esta especie de E. consiste en la palabra, en el gesto y en el tono, Kant distingue las artes de la palabra, las artes figurativas y las artes del bello juego (música). "Se podría hacer —agrega Kant— asimismo una dicotomía, distinguiendo, entre las bellas artes, las que expresan el pensamiento y las que expresan la intuición,

y entre estas últimas, según la forma o la materia" (*Crít. del Juicio*, § 51). De tal modo, la noción de E. sirvió a Kant para realizar la unión entre el arte y el lenguaje: una unión que debería ser mantenida y revigorizada en la estética contemporánea.

Por otra parte, el concepto de E. era adoptado cada vez con mayor frecuencia para designar la relación entre las manifestaciones corporales de las emociones y las emociones mismas: relación que desde la obra de Darwin (*La E. de las emociones en el hombre y en los animales*, 1872) aparece como esencial en toda teoría de las emociones (*véase* EMOCIÓN). Pero ni este uso del término ni el uso, aún más amplio, que ha hecho la estética, han contribuido en alguna medida a determinar su significado. La mayoría de las veces se le presupone en las investigaciones estéticas o psicológicas, pero no es puesto en duda ni aclarado en sus posibilidades constitutivas. Por ejemplo, no aclara mucho el significado de E. la identidad establecida por Croce, como fundamento de su estética, entre intuición y E. (*Estetica*, cap. 1). Veremos más bien que la tendencia a identificar estas dos cosas constituye sólo la fase primitiva del comportamiento expresivo. Tampoco aclaran mucho las determinaciones de Dewey en el sentido de que la E. es "la clarificación de una emoción turbia" y que, por lo tanto, la "emoción... 'objetivada', es estética" (*Art as Experience*, 1934, cap. IV; trad. esp.: *El arte como experiencia*, México, 1949, F. C. E., pp. 69-70). Estas características pueden atribuirse legítimamente a la E. estética, pero todavía no la describen lo bastante. Y fuente de confusión es, decididamente, la anotación de Wölfflin: "El arte es E., la historia del arte es historia del alma" (*Das Erklären von Kunstwerken* ["Análisis de las obras de arte"], 1921, § 3). Más útil ha sido la investigación acerca del concepto de E. llevada al campo estrictamente filosófico. Ya Dilthey subrayaba, en la *Construcción del mundo histórico* (1910) la función de la E., y en primer lugar del lenguaje en los cotejos del pensamiento discursivo del juicio (*Aufbau*, III, 1; trad. esp.: *Obras*, VII, *El mundo histórico*, México, 1944, F. C. E.). Y Husserl veía en la E. el logro del cumplimiento de los actos significativos propios de la conciencia teórica. Como tal, la E. no es un medio o un instrumento, sino un estado final, un cumplimiento. "La capa de la E. no es productiva —es lo que constituye su peculiaridad, dice Husserl—, prescindiendo de que preste E. a todas las demás intencionalidades. O si se prefiere: su productividad, su función matemática, se agota en el expresar y en la forma de lo conceptual, que interviene como forma nueva con el expresar" (*Ideen*, I, § 124). De tal modo, Husserl acogía en el ámbito de su filosofía uno de los caracteres que actualmente se reconocen como inherentes a la E.: no se limita a depender de lo que expresa, sino que, de alguna manera, lo cumple y lo perfecciona. Heidegger ha insistido acerca de este carácter al afirmar que "hablando se expresa el 'ser ahí'; no porque como algo 'interno' empiece por estar recluso relativamente a un *afuera*, sino porque, en cuanto 'ser en el mundo' comprendiendo es ya 'afuera' ". Lo que equivale a definir al hombre a partir de su posibilidad de expresarse que es lo que los griegos simbolizaron en la definición del hombre como "animal racional" (donde razón vale por "discurso") (*Sein und Zeit*, § 34; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). Pero las más importantes aclaraciones acerca del concepto de E. han sido hechas por Cassirer. Éste ha mostrado la función constitutiva que las formas simbólicas tienen en la construcción de la vida espiritual, cuyos factores condicionantes son y no aspectos accidentales y derivados. Cassirer es también quien más ha contribuido a esclarecer el carácter y las condiciones de la expresión. Y ha distinguido en el desarrollo de las formas lingüísticas tres estadios, a los que ha designado como E. mimética, E. analógica y E. simbólica, respectivamente. En la E. mimética no hay aún tensión entre el signo lingüístico y el contenido intuitivo al cual se refiere: las dos cosas tienden más bien a resolverse una en otra y a coincidir. "Sólo gradualmente encontramos una *distancia*, una diferenciación creciente entre signo y contenido, y sólo entonces se cumple el fenómeno característico y fundamental del lenguaje, la separa-

ción de sonido y significado. Sólo cuando tiene lugar esta separación, se constituye la esfera del significado lingüístico como tal. En principio, la palabra pertenece a la esfera de la mera existencia; lo que se aprende no es un significado sino más bien un ser sustancial o una fuerza suya" (*Phil. der Symbolischen Formen* ["Filosofía de las formas simbólicas"], trad. ingl., I, pp. 186 *ss.*; II, p. 237). Del mismo modo el mito aparece, desde el principio, no ya como imagen o "E. espiritual", sino como una realidad objetiva o parte esencial de esta realidad. Esta característica de la E. es, por cierto, fundamental, y constituye la confirmación en el plano antropológico, de la diferencia entre la E. y su contenido, que ya Leibniz había sacado a luz.

Podemos, pues, recapitular los rasgos fundamentales de la E., tal como han sido aclarados por la investigación moderna, de la siguiente manera:

1) La E. es cumplimiento, un término final, más que un instrumento o un medio;

2) La E. consiste en el manifestarse mediante símbolos y es, por lo tanto, un comportamiento característico y propio del hombre;

3) La E., por lo menos en su forma madura, implica la diversidad, la "distancia", o sea la alteridad, entre símbolo y contenido simbólico (o, como también se dice, entre símbolo e intuición correspondiente).

Por su primera característica, la E. se diferencia de la comunicación, que tiene valor instrumental. El lenguaje como E. no es un simple medio de comunicación, sino un modo de ser o de realizarse del hombre. En este sentido, se dice que el arte es E.: en ella, en efecto, los instrumentos comunicativos adquieren un valor último. Y en este sentido Scheler afirma que el acto sexual "es un movimiento de E., no un movimiento con vistas a una finalidad". En efecto, en el amor no se *quiere* el acto sexual (quererlo significa inhibirlo), sino que el acto mismo expresa el amor, o sea el modo de su realización (*Simpathie*, I, cap. 7; trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, 1942, Losada). Por el segundo carácter, la E. es propia de toda especie de comportamiento que consista en la producción o en el uso de los símbolos y, por lo tanto, está ligada al concepto general del *lenguaje* (*véase*). Por el tercer carácter, la E. es diferente de la intuición y de toda relación de identificación.

Exotérico, *véase* ESOTÉRICO.

Éxtasis (gr. ἔκστασις; lat. *extasis*; ingl. *ecstasy*; franc. *extase*; alem. *Ekstase*; ital. *estasi*). *1)* La fase supraintelectual de la ascensión mística hacia Dios, o sea la fase en la que la búsqueda intelectual de Dios cede el puesto al sentimiento de una estrecha comunión con él, o, más bien, de una identificación. La palabra (que en el lenguaje común significa, además, transferencia, embobamiento o aturdimiento) fue adoptada en el sentido indicado por las direcciones religiosas de la filosofía alejandrina y especialmente por los neoplatónicos. Filón caracterizó al É. como "transformación de la inteligencia" y justo como transformación obrada no ya en la inteligencia misma, sino directamente por Dios (*All. Leg.*, II, 31-32). Para Plotino el É. es la abolición de la alteridad entre el que ve y la cosa vista y la identificación total y entusiasta del alma humana con Dios. "Esto no es ya sólo una visión —dice—, sino un modo diferente de ver: É., simplificación y sumisión de sí mismo y deseo de contacto y quietud y comprensión de unión" (*Enn.*, VI, 9, 11). El lenguaje del amor y especialmente del amor entendido como unidad (*véase* AMOR) es a menudo adoptado por los místicos para describir el estado de É. Así lo hace frecuentemente Plotino (por ejemplo, en *Enn.*, VI, 7, 34). Así lo harían los místicos medievales, a los que llega la noción sobre todo a través de las obras del seudo Dionisio Areopagita, quien veía el grado más alto de la ascensión mística en la *deificación* (*véase*), o sea en la transformación del hombre en Dios (*De mystica theol.*, I, 1). De este modo entiende el É. también San Bernardo de Claraval (siglo XI), que lo denomina *excessus mentis* y lo considera como el supremo grado de la contemplación, aquel en el cual el alma se une a Dios como una gota de agua caída en el vino se disuelve en él y toma el sabor y el color

del vino (*De diligendo Deo,* 11, 28). Del mismo modo consideran el É. los victorinos. Según Ricardo de San Víctor, es la culminación del último grado de la ascensión a Dios, o sea de la *enajenación* de la mente a sí misma (*De praeparatione ad contemplationem,* V, 2). Y San Buenaventura, a su vez, ve en el É. la elevación de sí por encima de sí, hasta llegar a la fuente del amor supraintelectual. Es un estado de *docta ignorantia,* en el cual la oscuridad de los poderes cognoscitivos resulta luz sobrenatural (*Breviloquium,* V, 6). La noción pasó inalterada a los místicos alemanes del siglo XIV (Eckhardt, Heinrich Suso, Tauler). Giordano Bruno usó la terminología mística del É. (*raptus mentis, excessus mentis*) en su diálogo *Degli eroici furori* para indicar la conjunción del intelecto "heroico" con "el propio objeto que es la primera verdad o la verdad absoluta" (I, 4), la cual es, pues, la naturaleza misma.

En la edad moderna, el É. en este sentido ha atraído sobre todo la atención de los psicólogos y los psiquiatras, que no han sabido ver diferencia alguna, salvo en el contenido intelectual, entre el É. religioso y el É. determinado por condiciones anormales de la vida psíquica o por drogas (cf. J. H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism,* 1925, en especial el cap. IX). Según Pierre Janet, el É. se caracteriza en todo momento por tres cosas: *1)* la supresión casi completa de la actividad motriz y disposición a la inmovilidad; *2)* una actividad más o menos grande del pensamiento interno; *3)* un gran sentimiento de gozo (*De l'Angoisse à l'Extase,* 1928, p. 497).

2) Desde Heidegger y Sartre se ha llamado É. (en el sentido literal del término, como "estar fuera" o "salir fuera") a las tres determinaciones del tiempo, o sea el pasado, el presente y el futuro, en cuanto cada una de ellas se mueve o va hacia la otra, el presente hacia el pasado, el presente hacia el futuro, el futuro hacia el presente. Dice Heidegger: "La temporalidad es el original *fuera de sí,* en y para sí mismo. Llamamos, por ende, a los caracterizados fenómenos del advenir, el sido y el presente, los É. de la temporalidad" (*Sein und Zeit,* § 65; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* México, 1962, F. C. E.). Después Heidegger ha visto en los É. temporales las manifestaciones del ser (*Was ist Metaphysik?,* 6ª ed., 1951, p. 14; trad. esp.: *Qué es metafísica,* Madrid, 1933). Análogamente, Sartre habla de la "relación extática interna" como de la "fuente de la temporalidad" (*L'être et le néant,* p. 256). *Véase* TIEMPO, *3*).

Extensión (gr. διάστασις; lat. *extensio*; ingl. *extension*; franc. *extension*; alem. *Ausdehnung*; ital. *estensione*). El carácter fundamental de los cuerpos físicos, en cuanto están dotados de las tres dimensiones del espacio. A partir de este carácter, Aristóteles definió el cuerpo (*Fís.,* III, 5, 204 b 20). Descartes no hizo más que expresar este mismo concepto cuando vio en la E. "la naturaleza de la sustancia material, como el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia pensante" (*Princ. Phil.,* I, 53). Spinoza consideró la E. como uno de los atributos fundamentales de Dios, o sea de todo lo que se sigue de su esencia (*Eth.,* II, 2). Pero ya Occam en el siglo XIV había sacado a luz el carácter fundamental de la E. como atributo de los cuerpos. "Es imposible —escribía— que la materia no tenga E.; no hay materia que no tenga una parte distante de otra parte, de donde si bien las partes de la materia pueden unirse entre sí, tal como, por ejemplo, las del agua o del aire, nunca pueden existir, sin embargo, en el mismo lugar. Ahora bien, la distancia recíproca de las partes de la materia es la E." (*Summulae Physicorum,* I, 19). Precisamente como característica del cuerpo, la E., según Hobbes, es el *espacio real,* o sea la *grandeza* misma del cuerpo, diferente al espacio imaginario que es el espacio puro o simple o espacio vacío (*De corp.,* 8, 4). Las notas de Leibniz no son muy distintas. La E. es, junto con la *antitipia* (*véase*), uno de los caracteres fundamentales de la materia. Es la continuidad en el espacio por la cual sus modificaciones constituyen la variedad de los tamaños y de las figuras (*Op.,* ed. Erdmann, p. 463). Locke identificó, como ya lo hiciera Descartes, la E. con el espacio (*Essay,* II, 13, 3).

Con Berkeley, la E. comienza a ser

reducida a un fenómeno subjetivo. La E. es declarada por Berkeley una *idea,* que existe en cuanto es percibida (*Principles of Knowledge,* I, § 9), afirmación que Hume rebatió diciendo que la E. no es otra cosa que una reproducción de alguna impresión (*Treatise,* I, 2, 3). Esta subjetivización de la E., que el empirismo del siglo XVIII realiza desde el punto de vista de la intuición sensible, es tomada por el idealismo romántico desde el punto de vista de la razón especulativa. Schelling pretende demostrar *a priori* por qué "la materia debe considerarse necesariamente como extensa según tres dimensiones", y efectúa esta supuesta demostración deduciendo las tres dimensiones del espacio por el modo de obrar de la fuerza de atracción y de repulsión (*System des Transzendentalen Idealismus* [*Sistema del idealismo trascendental*], 1800, III, 2, Deducción de la materia, Cor.). De modo análogo, Maine de Biran consideraba poder deducir "necesariamente" la idea de E. de la idea del esuferzo y de la resistencia que implica, en el sentido de que la E. sería una "continuidad de resistencia" (*Fond. de la Psychologie, Œuvres,* ed. Naville, II, p. 272). Y una tentativa similar fue realizada por Bergson, quien quiso entender la E. como movimiento opuesto al de la vida, o sea como el movimiento por el cual el yo, abandonándose a la fantasía, se derrama en una multiplicidad de sensaciones externas en mutua relación. La E. sería la *distensión* del esfuerzo del yo (*Év. créatr.,* 8ª ed., 1911, p. 220). Conceptos parecidos a los expuestos por Schelling, Maine de Biran y Bergson son muy comunes en la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX y de los primeros decenios de nuestro siglo. Pero este tipo de especulación ha perdido todo interés filosófico y científico en los últimos años, debido a los cambios que ha sufrido la noción de *cuerpo* (*véase*), por obra de la física relativista. La noción de cuerpo, como particular intensidad de un campo de energía, ya no tiene necesidad de ser definida en términos de E. o, si se prefiere, la E. puede ser entendida solamente como la posibilidad de la medida de la intensidad de energía en un determinado campo.

Extensión e intensión, *véase* INTENSIÓN Y EXTENSIÓN.

Extensionalidad, tesis de la (ingl. *thesis of extensionality;* franc. *thèse d'extensionalité*). Nombre dado por Russell (*Principia mathematica,* I², XIV, pp. 659 *ss.*) y Carnap (*Logische Syntax der Sprache* ["Sintaxis lógica del lenguaje"], 1937, § 67; trad. ingl., pp. 245 *ss.*) a la tesis que enuncia que "para todo sistema no extensional hay un sistema extensional, al que puede ser reducido el primero". Ya que los más importantes enunciados intencionales son los modales, la tesis en cuestión afirma la traducibilidad de los enunciados modales a enunciados no modales. Por ejemplo, los enunciados "*A* es posible", "*A* = no-*A* es imposible", "*A* o no *A* es necesario", "*A* es contingente" equivaldrían a los siguientes enunciados: "'*A*' no es contradictorio", "'*A* = no *A*' es contradictorio", "'*A* o no *A*' es analítico", "'*A*' es sintético", respectivamente (*Ibid.,* § 69; trad. ingl., pp. 250 *ss.*). El mismo Carnap presentó, sin embargo, la tesis de la E. como una simple suposición aunque fuera la más plausible y la expresó paradójicamente, mediante un enunciado modal: "Un lenguaje universal de la ciencia *puede ser* extensional" (*Ibid.,* § 67; trad. ingl., p. 245). Tampoco después se pronunció Carnap acerca de la validez de la tesis (*Meaning and Necessity,* 1957, § 32).

Extensivo e intensivo (ingl. *extensive and intensive;* franc. *extensif et intensif;* alem. *extensiv und intensiv;* ital. *estensivo ed intensivo*). La distinción entre tamaño E. y tamaño intensivo fue hecha por Kant. Según Kant es E. "aquella cantidad en la cual la representación de las partes hace posible la representación del todo (y que, por lo tanto, necesariamente la precede)"; por ejemplo, las partes del espacio y del tiempo son cantidades E. en este sentido, porque las cantidades espaciales o temporales siempre están incluidas como agregados o multiplicidad de partes precedentemente dadas. La cantidad intensiva, en cambio, es aquella "que es aprehendida solamente como unidad y en la cual la multiplicidad puede ser representada sólo por apro-

ximación a la negación = 0". O sea, la cantidad intensiva es la que siempre tiene grados; por ejemplo, el rojo tiene un grado que aun cuando sea muy pequeño nunca es mínimo, y lo mismo el calor, el peso, etc. Éstas son las cualidades continuas o, como en términos newtonianos —dice Kant—, cualidades fluentes (*Crítica R. Pura*, II, 2, secc. 3, Axiomas de la intuición).

Exterioridad, interioridad (ingl. *exteriority, interiority;* franc. *extériorité, intériorité;* alem. *Äusserlichkeit, Innerlichkeit;* ital. *esteriorità, interiorità*). El tema filosófico del contraste entre interioridad y E. nace al mismo tiempo que la noción de *conciencia* (*véase*) y expresa el contraste entre lo extraño a la conciencia y lo que le es propio. La doctrina popular estoica aprovechó por vez primera y ampliamente este tema, que aparece de continuo en las páginas de Epicteto, Marco Aurelio y Séneca. Dice Epicteto: "Estado y señal del hombre común se tiene al no esperar nunca de sí mismo ni beneficio ni daño, sino esperarlos de las cosas que nos hieren desde fuera. Es estado o señal del filósofo esperar o temer de sí mismo cualquier utilidad o daño" (*Manual*, 48). Y Marco Aurelio: "Las cosas por sí mismas no llegan a tocar el alma, ni tienen ningún acceso a ella, ni pueden cambiarla o mudarla. Es, en cambio, el alma la que por sí sola se cambia y se mueve; y los juicios que ella estima como dignos de hacer en torno a las cosas externas, los hace de tal forma que para ella resultan dichas cosas" (*Recuerdos*, V, 19). Séneca opone "la alegría que nace de lo interior" a la que nace de las cosas externas (*Ep.*, 23). El neoplatonismo y el cristianismo efectuaron la identificación de la interioridad con la esfera de la conciencia y de la E. con la esfera del mundo al que pertenecen las cosas naturales y los otros seres. El tema del contraste entre interioridad y E. había de ser así el tema clásico de toda filosofía que apelara a la conciencia como una esfera de realidad privilegiada, ya sea por su certeza o por su valor. El lenguaje común ha acogido los significados filosóficos de las dos palabras, que en él significan justo la oposición de lo que es conciencia y de lo que no es conciencia. La metafísica del *espiritualismo* (*véase*) y el método de la *introspección* (*véase*) utilizan igualmente este tema tradicional. Sería muy fácil demostrar el carácter puramente metafórico y, por lo tanto, la ausencia de significado preciso, de las expresiones a las que recurren los términos en cuestión o los correspondientes a adjetivos. "Realidad interna" y "realidad externa", "mundo interno" y "mundo externo", "objetos internos" y "objetos externos", son expresiones que, estrictamente, no tienen sentido, ya sea porque no se hace referencia al ámbito cerrado respecto al cual un "externo" y un "interno" se pueda determinar, sea porque tal ámbito cerrado, al ser determinado, no es espacial por ser la conciencia misma. Hegel ha usado mucho estos términos que precisamente a través de su obra han penetrado en la terminología filosófica. Identificó lo interno con la "razón de ser" y lo externo con su manifestación (*Enc.*, § 138-39). Pero tuvo el buen sentido de agregar: "El hombre, como es exteriormente o sea en sus acciones (por cierto no en su E. solamente corpórea) es interno y cuando es sólo interno —o sea virtuoso, moral sólo en intenciones, disposiciones, etc.— y su exterior no es idéntico a ello, el uno es tan vacío como el otro" (*Ibid.*, § 140).

Extrapolación (ingl. *extrapolation;* franc. *extrapolation;* alem. *Extrapolation;* ital. *extrapolazione*). *1)* El cálculo de los valores de una función por argumentos que están fuera de aquellos por los que ya son conocidos los valores de la función.

2) Lo mismo que *analogía* (véase).

Extremo (gr. τὸ ἔσχατον; lat. *extremum;* ingl. *extreme;* franc. *extrême;* alem. *Äusserste;* ital. *estremo*). Lo primero o último en una serie cualquiera. Así fue entendido el término por Aristóteles, quien observó que los E. no son sustancias sino límites (*Met.*, XIV, 3, 1090 b 9). En este sentido se dice que el punto es el E. de la línea, la línea el del plano y el plano el del sólido. En el mismo sentido se habla de una especie E. (última) que es la más cercana al individuo (*Ibid.*, III, 3, 998 b 15). E. (último) es también el motor

inmóvil porque es el primero en la serie de los movimientos (*Fís.*, VIII, 2, 244 b 4). E. son también los dos términos del silogismo que aparecen en la conclusión y cuya relación se establece por obra del término *medio* (*An. pr.*, I, 4, 25 b 30). Se puede decir que la palabra ha conservado hasta hoy el mismo significado (*véase* ÚLTIMO).

Extrínseco, intrínseco (ingl. *extrinsical, intrinsical;* franc. *extrinsèque, intrinsèque;* alem. *äusserlich, innerlich;* ital. *estrinseco, intrinseco*). En general se llama intrínseco lo que pertenece a la naturaleza de una cosa, E. lo que le es extraño. Según la lógica tradicional es intrínseco a un objeto el carácter que entra en la definición del objeto mismo, por ejemplo, la racionalidad, en caso de ser definido el hombre como "animal racional". Desde el punto de vista de una lógica que no se funda en la noción de esencia necesaria o de *sustancia* (*véase*), las determinaciones E. o intrínsecas tienen un significado mucho más elástico, porque son relativas a los diferentes significados de un objeto cualquiera (*véase* SIGNIFICADO).

Eyección (ingl. *ejection;* franc. *ejection;* ital. *eiezione*). Término creado por G. Clifford (*Lectures and Essays,* 1879) para indicar las sensaciones de los seres diferentes a nosotros, que nunca pueden ser objetos directos de nuestra conciencia y son, por lo tanto, proyecciones de la conciencia misma. El término fue también adoptado por Romanes (*The World as an Eject,* 1895) y por algún otro autor.

F

F. En la lógica medieval, los silogismos cuyos nombres mnemotécnicos comienzan con esta letra pueden reducirse al cuarto modo de la primera figura (cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 4. 20).

Fabricación (franc. *fabrication*). Según Bergson, la actividad propia de la inteligencia. En efecto, ésta tiene "la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular utensilios para hacer otros utensilios, y de variar indefinidamente la F." Desde este punto de vista, la verdadera definición del hombre no es *Homo sapiens*, sino *Homo faber* (*Év. créatr.*, 11ª ed., 1911, p. 151; *Pensée et Mouvant*, 3ª ed., 1934, p. 97).

Fábula (lat. *fabula;* ingl. *fable;* franc. *fable;* alem. *Fabel; ital. fabula*). A partir del Renacimiento, la convición de que las "F. antiguas" tenían un valor de síntoma o de revelación indirecta de la verdad, condujo a una reinterpretación de los mitos antiguos, que a veces se plegaron (como se ve en las obras de Giordano Bruno) a significados filosóficos particulares. Bacon y Vico señalaron las actitudes fundamentales acerca del valor de las F. mismas. Para Bacon las F. son algo intermedio entre el silencio y el olvido de las edades perdidas y la memoria y la evidencia de las edades más cercanas de las que poseemos testimonios escritos. "Las F. —escribió— no son ni un producto de sus edades ni fruto de la invención poética, sino reliquias casi sagradas, consideradas como brisas de tiempos mejores, que de la tradición de las más antiguas naciones han llegado hasta las trompas y flautas de los griegos" (*De sapientia veterum*, 1609, pref.). Bacon, por lo tanto, propendía a ver en las F. un significado alegórico que habría sido hermético de intento. Ésta es precisamente la tesis que un siglo después negara y combatiera Vico, según el cual las F. son tales sólo desde el punto de vista de los doctos, en tanto que para los pueblos primitivos que las crearon eran verdaderas narraciones. "Los filósofos —dice Vico— dieron a las F. interpretaciones físicas, morales, metafísicas o de otras ciencias, según que el oro, el empeño o el capricho les acalorara la fantasía y de esa manera con sus alegorías eruditas más bien las hicieron F. Los doctos no entendieron a los primeros autores de esas F., ya que no los podían entender por su ordinaria e ignorante naturaleza y, más bien, debido a esta misma naturaleza concibieron las F. como verdaderas narraciones... de sus cosas divinas y humanas" (*Sc. Nuova*, II, De la metafísica poética; trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva*, México, 1941, F. C. E.). Esta idea de Vico ha quedado como fundamento de la moderna filosofía de las formas simbólicas. *Véase* MITO.

Fabulación (franc. *fabulation*). Bergson dio este nombre a la facultad o al acto creador de ficciones o supersticiones, en el que consiste, esencialmente, la *religión estática*, que busca, justo por medio de ficciones más o menos consoladoras, defender la vida contra el poder disgregador de la inteligencia (*Deux Sources*, cap. II).

Facticidad (franc. *facticité*; alem. *Faktizität;* ital. *effettività*). Según Heidegger, el carácter de la existencia *yecta* en el mundo, es decir, abandonada entre los hechos o al nivel de los hechos y de su determinismo. "La 'facticidad'... es un carácter del ser del 'ser ahí' acogido en la existencia, aunque inmediatamente repelido. Ante el 'que es' de la 'facticidad' no podemos encontrarnos nunca en una intuición. El ente del carácter del 'ser ahí' es... un 'encontrarse' afectivamente de alguna manera" (*Sein und Zeit*, § 29; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). En este sentido, la F. es diferente de la *efectividad* (*véase*) que es el "*factum brutum* de algo 'ante los ojos'". En sentido análogo, Sartre ha llamado F. al hecho de la libertad, esto es, al hecho de que la libertad no puede dejar de ser libre y no puede ser inexistente, por lo cual la libertad misma se identifica con la necesidad del fracaso (*L'être et le néant*, p. 567).

Facultades (gr. ψοχῆς, εἶδος, μόριον; lat. *facultas*; ingl. *faculty*; franc. *faculté*;

alem. *Vermögen*; ital. *facoltà*). Se da este nombre a los *poderes* del alma, o sea las especies o partes en que pueden clasificarse y dividirse las actividades o principios a los que se atribuyen tales actividades. La distinción entre los poderes del alma y, por lo tanto, la noción misma de poder en cuanto referida al alma, nace de la obvia consideración de la diversidad de las operaciones que se atribuyen al alma misma y del hecho de que tales operaciones pueden encontrarse en contraste entre sí. Precisamente, mediante este argumento Platón distinguió tres poderes, que denominaba *especies* (εἴδη, *Rep.*, IV, 440 e) del alma: el poder *racional*, que es aquel por el que el alma razona y domina los impulsos corporales; el poder *concupiscible* o irracional que es el poder que preside los impulsos, los deseos, las necesidades y que concierne al cuerpo, y el poder *irascible*, que es un auxiliar del principio racional y que se irrita y lucha por lo que la razón considera justo (*Rep.*, IV, 439-40). Aristóteles, en cambio, distinguió: *a)* la parte (μόριον) *vegetativa*, que es la potencia nutricia y reproductora, propia de todos los seres vivientes, comenzando con el hombre; *b)* la parte *sensitiva*, que comprende la sensibilidad y el movimiento y es propia del animal; *c)* la parte *intelectiva* (dianoética) que es propia del hombre. El principio más elevado puede hacer las veces del inferior, pero no viceversa. Así en el hombre, el alma intelectiva cumple también las funciones que en los animales cumple el alma sensitiva y en las plantas la vegetativa (*De an.*, II, 2, 413 a 30 *ss.*). A su vez, el principio dianoético o alma intelectiva se divide en dos partes, que son la parte *apetitiva* o práctica (la voluntad) y la parte *intelectiva* o contemplativa (el entendimiento), respectivamente (*Ibid.*, III, X, 433 a 14; *Ét. Nic.*, VI, 1, 1139 a 3; *Pol.*, 1133 a). Esta división aristotélica debía ser, durante siglos, la más aceptada y difundida. Los estoicos, sin embargo, propusieron otra, que consta de cuatro principios: *a)* el principio rector o hegemónico, que es la razón; *b)* los sentidos; *c)* el semen o principio espermático; *d)* el lenguaje (Diόg. L., VII, 157; Sexto E., *Adv. Math.*, IX, 102). En la filosofía medieval, la división aristotélica, que acabó por prevalecer hacia los fines de la escolástica y que se repite en muchos pensadores (por ejemplo, en San Alberto Magno, Santo Tomás, Duns Scoto, Occam), se entrecruza con el tipo de división que fue iniciado por San Agustín y que consiste en considerar que las partes del alma se modelan según la Trinidad divina. San Agustín, en efecto, distinguió tres facultades del alma, memoria, inteligencia y voluntad, que corresponden a las tres personas de la Trinidad, definidas como Ser, Verdad y Amor, respectivamente (*De trin.*, X, 18). Esta división, o divisiones análogas, se encuentra frecuentemente en la escolástica (se repite, por ejemplo, en San Anselmo, *Monol.*, 67). A partir de Descartes, la única división admitida fue la que Aristóteles reconoció como propia del alma intelectiva o dianoética, entre *voluntad* (o apetición o deseo) y *entendimiento* propio y verdadero, o sea, la división fundada en el uso práctico y en el uso teórico de la razón. Para Descartes, en efecto, el alma es solamente el alma "racional", ya que las funciones vegetativa y sensitiva no pertenecen ni al alma racional ni a otra especie de alma, pues son funciones mecánicas, que se explican a través del mecanismo corpóreo (*Discours*, V). La división entre entendimiento y voluntad es enunciada por Descartes (*Passions de l'âme*) como la que existe entre las *acciones* del alma, que comprenden todos los deseos, entre los cuales coloca a la voluntad (*Ibid.*, 18) y las *pasiones*, que comprenden "todas las especies de percepciones o formas de conocimiento". La división queda mejor aclarada por el uso que de ella hace Descartes en su teoría del error. Éste depende del concurso de dos causas, del entendimiento y de la voluntad. Mediante el entendimiento el hombre no afirma ni niega nada, sino que sólo concibe las ideas que puede afirmar o negar. El acto de la afirmación o de la negación es propio de la voluntad. Ahora bien, la voluntad es libre y como tal es más amplia que el entendimiento y puede, por lo tanto, afirmar o negar también lo que éste no llega a percibir clara y distintamente (*Méd.*, IV; *Princ. Phil.*, I, 34). Con ello quedó establecida la distinción entre entendimiento y vo-

luntad, que fue un dato generalmente aceptado, hasta Kant. Spinoza, por lo demás, niega que en el alma existen F. separadas, aduciendo que "son ficticias o no son nada más que entes metafísicos, o universales, que solemos formar partiendo de los particulares" (*Eth.*, II, 48). Pero para él esto significa que "la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo" (*Ibid.*, 49, corol.), con lo cual la distinción queda polémicamente presupuesta. Locke mismo la reconoce cuando, con referencia a la idea de fuerza, afirma que la voluntad y el entendimiento son las dos potencias que explican los cambios que se presentan en nuestro espíritu (*Essay*, II, 21, §§ 5-6). Leibniz dice que los dos principios agentes de la mónada son la *percepción* y la *apetición* (*Monad.*, §§ 14-15). Christian Wolff reconocía, a su vez, las dos funciones del espíritu humano en el conocimiento y en la apetencia, y a partir de esta división modelaba la de la filosofía, en las dos ramas fundamentales de filosofía teórica o metafísica y filosofía práctica (*Log., Disc. Prael.*, §§ 60-62).

Kant, mediante la suma de los análisis de los empiristas ingleses, interpuso entre el entendimiento y la voluntad una tercera F. que denominaba "sentimiento de placer y desagrado". Con ello, las F. del alma se ampliaban a tres (F. de conocer, F. del sentimiento, F. de desear) (*Crít. del Juicio*, Introd., IX); esta división se convirtió en clásica y a menudo estuvo apoyada por un presunto testimonio del conocimiento. *Véase* EMOCIÓN; SENTIMIENTO.

Sin embargo, ninguna de estas doctrinas implicaba que las F. del alma fueran poderes distintos e independientes. Como ya lo hicieron los antiguos, tanto Descartes (*Regulae*, XII, 79), como Locke (*Essay*, II, 21, 6) o Leibniz (*Nouv. Ess.*, II, 21, 6), reconocieron explícitamente que la división de las F. es una abstracción que no destruye la unidad de la actividad mental. De manera que no representa una gran novedad la crítica de Herbart a la doctrina de las F. y su tesis de que las F. mismas (entendimiento, sentimiento y voluntad) sean simples "conceptos de clase" mediante los cuales se ordenan los fenómenos psíquicos (*Einleitung in die Phil.*, § 159 ["Introducción a la filosofía"]). La psicología asociacionista comparte este punto de vista, pero manteniendo la tesis tripartidonal (por ejemplo, Bain, *Mental and Moral Science*, 1868, p. 2; *Logic*, II, 275) y el neokantismo de la Escuela de Marburgo (Cohen, Natorp) reconoce sólo tres ciencias filosóficas: la lógica, la estética, la ética, que corresponden precisamente a las tres actividades del espíritu.

Sólo en la psicología y en la filosofía contemporánea, especialmente por influencia del behaviorismo y de la teoría de la forma, la doctrina de las partes del alma, de cualquier manera que se la entienda, ha perdido su importancia y no constituye ya tema de investigaciones o de debates. Como objeto de investigación, en efecto, el comportamiento implica el poner simultáneamente en obra y la fusión de todos los principios o partes distintas o distinguibles en la actividad del alma, de la conciencia o del organismo, y de tal manera tales distinciones resultan carentes de interés y se habla de "comportamiento racional" o "comportamiento emotivo" en un sentido en que la distinción misma nada tiene ya que ver. *Véase* BEHAVIORISMO; COMPORTAMIENTO.

2) En el significado más general, lo mismo que *poder*.

Falacia (gr. σόφισμα; lat. *fallacia*; ingl. *fallacy*; franc. *sophisme*; alem. *Fallacia*; ital. *fallacia*). Término que los escolásticos aplicaron al "silogismo sofista" de Aristóteles. F. —dice Pedro Hispano— es la idoneidad para hacer creer que es lo que no es, mediante alguna visión fantástica, o sea, la apariencia sin existencia (*Summul. log.*, 7.03). Aristóteles había dividido los razonamientos sofistas en dos grandes clases, a saber, en los que se refieren al modo de expresarse, o como dicen los escolásticos, *in dictione*, y los independientes del modo de expresarse o *extra dictionem*. Los primeros son seis: la *equivocación*, la *anfibología*, la *composición*, la *división*, la *acentuación*, la *figura dictionis*. Los segundos son seis también, a saber: el *accidente*, el *secundum quid*, la *ignorantia elenchi*, la *petición de principio*, la *non causa pro causa*, el *consiguiente*, la *interrogación múltiple* (*El. Sof.*, 4). La doctrina

de las F. fue una de las partes más cultivadas de la lógica medieval, pero ha perdido casi toda importancia en la lógica moderna. Una buena mitad de las *Summulae logicales* (siglo XIII) de Pedro Hispano está dedicada a la impugnación de las F. Pero ya en la *Lógica de Port Royal* se le dedica un solo capítulo (el XIX de la parte III), que es casi la veinteava parte de la totalidad de la obra. En la lógica contemporánea esta parte ha desaparecido por completo, ya que las *antinomias* (*véase*) no pueden ser reducidas a sofismas, y de ellas se ocupa precisamente tal lógica. Bajo el nombre de los sofismas en particular se hallará lo que la lógica antigua y medieval entendía por ellos.

G. P.-N. A.

Falansterio (ingl. *phalanstery*; franc. *phalanstère*). Término adoptado por Charles Fourier para designar su organización social utópica: un grupo más o menos de 1 600 personas que viven en régimen comunista, libertad sexual y reglamentación de la producción y del consumo de los bienes (*Tratado de asociación doméstica y agrícola o teoría de la unidad universal,* 1822).

Falibilismo (ingl. *fallibilism*). Término creado por Peirce para indicar la actitud del investigador que considera posible el error en todo instante de su investigación y que, por lo tanto, intenta mejorar sus instrumentos de investigación y de control (*Coll. Pap.,* 1.13; 1.141-52). Dewey ha subrayado la importancia de esta actitud (*Logic.,* cap. II; trad. esp.: *Lógica,* México, 1950, F.C.E.). El término aparece actualmente con frecuencia en los escritores norteamericanos.

Falsificabilidad (ingl. *falsificability*; franc. *falsificabilité*; alem. *Fälschungsmöglichkeit*; ital. *fasificabilità*). Criterio sugerido por Karl Popper para la aceptación de las generalizaciones empíricas. Según Popper, el método empírico es aquel que "excluye los modos, lógicamente admisibles, de evadir la falsificación". Desde este punto de vista, las afirmaciones empíricas pueden decidirse sólo en un sentido, o sea en el sentido de la falsificación y pueden ser sometidas a prueba sólo mediante tentativas sistemáticas de encontrarlas en error. De tal modo desaparece el problema total de la inducción y de la validez de las leyes de la naturaleza (*Logic of Scientific Discovery*; § 6). Cf. EXPERIENCIA; VERIFICACIÓN.

Falso (gr. πσευδός; lat. *falsum*; ingl. *false*; franc. *faux*; alem. *falsch*; ital. *falso*). *Véase* FALIBILISMO; VERDAD.

Familia (ingl. *family*; franc. *famille*; alem. *Familie*; ital. *famiglia*). Interesa aquí registrar sólo el uso lógico y metodológico de este concepto, uso muy reciente por lo demás. Una "F. de conceptos" es un conjunto de conceptos entre los cuales existen diferentes relaciones no reducibles, sin embargo, a un concepto único o principio. Es justo lo que existe entre los miembros de una F. humana, que no siempre tienen una única propiedad en común y que, aun cuando la tengan, no reúne o agota toda la semejanza familiar. El uso de esta noción implica, por lo tanto, la tarea de intentar la investigación de nuevas relaciones entre los conceptos, sin que sea necesario reducir tales relaciones a un tipo único. El primero en proponer y adoptar la noción examinada fue Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* § 110. Esta obra es de publicación reciente (1953), pero sus conceptos fundamentales se conocían desde algunos años atrás y Waismann usó el concepto de F. en su *Introducción al pensamiento matemático* (*Einführung in das mathematische Denken,* 1936; trad. ital., 1939). Respecto al mismo concepto, cf. Abbagnano, *Possibilità e libertà,* 1956, *passim.*

Fanatismo (ingl. *fanaticism*; franc. *fanatisme*; alem. *Fanatismus*; ital. *fanatismo*). Esta palabra (de *fanum* = templo) se ha usado a partir del siglo XVIII, en sustitución y a la vez que *entusiasmo* (*véase*) para indicar el estado de exaltación del que se cree penetrado por Dios y, por lo tanto, inmune al error y al mal. En el uso moderno y contemporáneo, "F." ha sustituido a "entusiasmo", para indicar la certeza de quien habla a nombre de un principio absoluto y que, por lo tanto, pretende que sus palabras tengan esta misma calidad de absoluto. Ya Shaftesbury decía: "Y es éste [el entusiasmo] lo que ha hecho nacer la denominación de F.

en el sentido original usado por los antiguos, o sea el de aparición que arrebata la mente" (*Letter on Enthusiasm*, 7; trad. ital., Garin, pp. 78-79). En realidad ya Cicerón hablaba de "filósofos supersticiosos y casi fanáticos" (*De div.*, 2, 57, 118). Leibniz denominó fanática a la filosofía que atribuye todos los fenómenos a Dios, "inmediatamente por milagro" (*Nouv. Ess.*, Prefacio, *Op.*, ed. Erdmann, p. 204). Pero ciertamente la mejor definición filosófica del F. es la dada por Kant. En el sentido más general, F. "es una transgresión de los límites de la razón humana, emprendida según principios". Existe además el F. *moral*, que es "el sobrepasar los límites que la razón pura práctica pone a la humanidad, prohibiendo colocar el motivo subjetivo determinante de las acciones conforme al deber (o sea su móvil moral) en algo que no sea la ley misma". El F. moral consiste en la pretensión de hacer el bien por inspiración, por entusiasmo, por un impulso naturalmente beneficioso de la propia naturaleza y, por lo tanto, en sustituir la virtud, que es "la intención moral en lucha", por "la santidad del que se cree poseído por la pureza perfecta de las intenciones de la voluntad" (*Crít. R. Práct.*, I, 1, 3). El F. en este sentido ha sido siempre el objeto polémico de la obra de Kant, que ha individualizado y combatido las manifestaciones principales en su esfuerzo por determinar los límites de los poderes humanos y la validez de tales poderes en sus límites. En un escrito de 1876: *Qué significa orientarse en el pensar*, Kant ponía en guardia contra la pretensión de superar los límites de la razón apelando a facultados o poderes supuestamente "superiores". Su polémica se dirigía contra Jacobi y Mendelssohn, pero veía la misma pretensión en el spinozismo, y contra spinozismo y fanatismo reafirmó la exigencia de determinar con precisión los límites de la razón. Estas observaciones de Kant parecen ser, para quien las considera actualmente, una crítica anticipada al romanticismo que fue, bajo este aspecto, el gran retorno del spinozismo. No obstante, el mismo Hegel habló de F., pero limitándolo al campo político y religioso. En el campo político, "el F. quiere una cosa abstracta y no una organización": su ejemplo es la Revolución francesa (*Fil. del Derecho*, § 5, Apéndice). En el campo religioso, el F. consiste en la subordinación del Estado a la religión y de tal manera su lema en este campo es: "A los religiosos no les sea dada ley alguna" (*Ibid.*, § 270, Apéndice). Pero Hegel no se da cuenta de que la misma omnipotencia del Estado, que él teoriza, es un fanatismo.

La palabra F. conserva actualmente el significado de actitud, punto de vista o doctrina que, en cualquier campo o dominio, olvide o ignore los límites del hombre. La edad contemporánea ha conocido otra forma más siniestra de F.: el F. político, que aun sin ser una novedad desde el punto de vista doctrinario, ha logrado, en el dominio político, la abolición de los límites humanos con la consiguiente exaltación o divinización de puntos de vista políticos y de individuos que los encarnaban. La misma palabra F. ha perdido en el diccionario de algunos movimientos políticos la connotación negativa que la distinguía desde la Antigüedad, para pasar a significar el aprecio de una fidelidad a toda prueba, que no se preocupa de objeciones ni de límites. La experiencia ha demostrado la fragilidad de esta fidelidad y también la forma en que se invierte en su contrario a la primera ocasión. Como ya decía Kant, la razón, con el reconocimiento de los límites que implica, es la única garantía de todo auténtico empeño teórico o práctico.

Fantasía (ingl. *fancy*; franc, *fantaisie*; alem. *Phantasie*; ital. *fantasia*). *1)* Lo mismo que imaginación.

2) A partir del siglo XVIII, el uso contemporáneo de los dos términos, F. e imaginación, favoreció una distinción de significados, según la cual "F." indica una imaginación sin regla o sin freno. Ya en la *Lógica de Port Royal* se dice que la imaginación es "la manera de conseguir las cosas mediante la aplicación de nuestro espíritu a las imágenes que están grabadas en nuestro cerebro" (que es un concepto cartesiano expuesto en la *Regula XII*) y se distinguen estas imágenes, que son las *ideas* de las cosas, de las imágenes "grabadas en la fantasía" (I, 1). En otros términos, se oponen las imágenes

que son ideas, propias de la imaginación, a las imágenes ficticias, propias de la F. De manera análoga, Kant decía que la F. es "la imaginación en cuanto produce imágenes sin quererlo", de donde es "un fantástico" quien está habituado a considerar tales imágenes a través de experiencias internas o externas (*Antr.*, I, § 28). Y observaba: "Jugamos a menudo y gustosos con la imaginación, pero ésta, cuando es F., juega también con nosotros a menudo y a veces mal" [*Ibid.*, § 31, a)]. En este sentido, la F. es una imaginación sin regla o sin freno. Éste es uno de los significados que la palabra conserva hasta hoy, sobre todo en el lenguaje común, que llama a la F. "la loca de la casa".

3) Al lado de este significado, el romanticismo elaboró otro de acuerdo con el cual la F. es imaginación *creadora,* diferente, en calidad más que en grado, de la imaginación común reproductora. En tal sentido, Hegel veía en la F. "la imaginación que simboliza, que hace alegorías y poesía", por lo tanto, "creadora" (*Enc.*, §§ 456-57). Los románticos exaltaron la F. así entendida. Para Novalis es "el máximo bien" (*Fragmente,* 535). "La F. —decía— es el sentido maravilloso que en nosotros puede sustituir a todos los sentidos. Si los sentidos externos parecen sujetarse a leyes mecánicas, la F., evidentemente, no está ligada al presente ni al contacto de estímulos anteriores" (*Ibid.*, 537). De tal modo, el carácter desordenado o rebelde de la imaginación fantástica, que hacía considerar a esta forma de imaginación como inferior a las otras durante el siglo XVIII, resulta en el XIX un elemento positivo, una virtud, la señal de una libertad creadora. La estética romántica se atuvo a esta valoración de la F. Dice Croce: "La estética del siglo XIX elaboró la distinción, que se vuelve a encontrar en no pocos de sus filósofos, entre F. (que sería la peculiar facultad artística) e imaginación (que sería facultad extraartística). Amontonar imágenes, elegirlas, recortarlas, combinarlas, presupone en el espíritu la producción y la posesión de las imágenes en particular y la F. es productora cuando la imaginación es estéril y capaz sólo de combinaciones extrínsecas y no para generar al organismo y a la vida" (*Breviario di estetica,* 1913, pp. 35-36). En un sentido análogo, Gentile denominó F. a la actividad artística como puro sentimiento o "inactual forma subjetiva" del espíritu (*Fil. dell'arte,* § 5). Con este significado romántico, la F. deja de ser una actividad o una operación humana, definible o descriptible en sus posibilidades y en sus límites, para resultar, como manifestación de una actividad infinita, ella misma infinita y situarse, por lo tanto, fuera de toda posibilidad de análisis y de comprobación. Se trata, en otros términos, de un concepto mágico-metafísico que no puede ser utilizado fuera del clima romántico que lo creara o destacara.

Fantasma, *véase* IMAGEN.

Fapesmo. Palabra mnemotécnica usada por los escolásticos para indicar el octavo de los nueve modos del silogismo de primera figura, más precisamente al que tiene por premisas una proposición universal afirmativa y una proposición universal negativa y por conclusión una particular negativa, por ejemplo: "Todo animal es sustancia; ninguna piedra es animal; por lo tanto, alguna sustancia no es piedra" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.09; Arnauld, *Logique,* III, 8).

Fatalidad o hado (ingl. *fate*; franc. *fatalité*; alem. *Fatum*; ital. *fato*). El destino según el significado *1)* del término, como necesidad desconocida y, por lo tanto, ciega, que domina a los seres del mundo en cuanto partes del orden total. La noción de F. se distingue de la de destino, cuando se quiere acentuar la inclusión de la voluntad y de la acción humana entre las causas que constituyen este último. Leibniz opone, en este sentido el hado mahometano o fatalismo (*fatum mahometanum*), que considera los acontecimientos futuros independientemente de lo que el hombre puede querer o hacer, a la noción de destino (o de providencia) por la que lo que sucederá en lo futuro está también, por lo menos en parte, determinado por la acción humana (*Théod.*, I, § 55). En sentido análogo, Kant opone la F. a la necesidad condicional, por lo

tanto, inteligible, de la naturaleza (*Crít. R. Pura,* Postulados de pensamiento empírico). La noción de F. es en la filosofía moderna una noción polémica, que no es considerada válida por los que la adoptan y, por consiguiente, es un tanto bastarda filosóficamente. No tiene este significado más pobre en la expresión *amor fati,* que es la definición moderna del *destino* (*véase*). A tal significado ha intentado sustraerla Peirce: "La F. —ha dicho— significa simplemente lo que estamos seguros de que se realizará y que de ningún modo puede ser evitado. Es una superstición suponer que una determinada especie de sucesos pueda ser sometida a la F. y lo es también suponer que la palabra F. pueda librarse de su carácter supersticioso. La F. de todos nosotros es morir" (*Chance, Love and Logic,* I, cap. 2, § 4, nota; trad. ital., p. 41).

Fatalismo (ingl. *fatalism*; franc. *fatalisme*; alem. *Fatalismus*; ital. *fatalismo*). Ya Leibniz distinguió entre el destino estoico y cristiano y el "destino mahometano" o "destino a la turca", según el cual "los efectos se presentarían aun cuando se evitara la causa, ya que están dotados de necesidad absoluta" (*Op.,* ed. Erdmann, páginas 660, 764). Wolff adoptó, para referirse a esta doctrina, que atribuía a Spinoza, el término F. en el escrito *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis* (1723), dirigido precisamente contra Spinoza. Pero en realidad todas las concepciones de la fatalidad, hado o destino, elaboradas por los filósofos, admiten que forman parte de él, como causas que si bien determinan otras causas son a su vez determinadas por los antecedentes, las mismas acciones humanas dirigidas a evitar o a lograr determinados resultados. Por lo tanto, F. es un término polémico que los filósofos emplean habitualmente para designar la forma de necesidad que no comparten. Más exactamente, el término puede usarse para designar, no una doctrina filosófica, sino una actitud, la actitud que se abandona al curso de los acontecimientos sin intentar modificarlo y sin obrar.

Fautismo (alem. *Fautismus*). Según Spengler, el carácter de la cultura occidental, en cuanto se opone al apolinismo de la cultura antigua. El alma *fáustica* tiene, como símbolo, al espacio puro ilimitado. Fáusticas son, según Spengler, la dinámica de Galileo Galilei, la dogmática católica y protestante, las grandes dinastías con su política de gabinete, el destino de Lear y el ideal de la *Madonna* en la Beatriz de Dante al final del segundo *Fausto* de Goethe (*Untergang des Abendlandes,* I, 3, 2, § 6; trad. esp.: *La decadencia de Occidente,* Madrid, 1934). Es evidente que se trata de una caracterización arbitraria y fantástica.

Fe (gr. πίστις; lat. *fides*; ingl. *faith*; franc. *foi;* alem. *Glaube;* ital. *fede*). La creencia religiosa, o sea la confianza en la palabra revelada. Si la creencia en general es el compromiso en relación con una noción cualquiera, la F. es el compromiso en relación con una noción que se considera revelada o testimoniada por la divinidad. En este sentido usó ya la palabra Sexto Empírico, al hablar de los razonamientos que parecen depender de la "F. y de la memoria", como el siguiente: "Si un Dios te ha dicho que éste será rico, éste se enriquecerá. Pero este Dios (e indico, supongamos a Zeus) te ha dicho que éste será rico. Por lo tanto, será rico." En estos casos, anota Sexto, aceptamos la conclusión no por la necesidad de las premisas, sino por tener F. en la declaración de la divinidad (*Hip. Pirr.,* II, 141). San Pablo resumió las características fundamentales de la F. religiosa en las célebres palabras: "es la F. la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos" (*Hebreos* XI, 1). Santo Tomás aclaró las palabras de San Pablo de la manera siguiente: "En cuanto se habla de *convicción,* se distingue la F. de la opinión, de la sospecha y de la duda, en cuyas cosas falta la firme adhesión del entendimiento a su objeto. En cuanto se habla de *cosas que no vemos,* se distingue la F. de la ciencia y del entendimiento, en los cuales algo es evidente. Y cuando se dice *firme seguridad de lo que esperamos* se distingue la virtud de la F. de la F. en el significado común [o sea, de la creencia en general] que no se dirige a la beatitud esperada" (*S. Th.,* II, 2, q. 4, a. 1). Los escolásticos, con pocas variantes, se

atuvieron a esta descripción de la F. Con el misticismo alemán del siglo XIV comenzó a presentarse la doctrina del carácter privilegiado de la F. como camino de acceso original, directo e inmediato, a las realidades supremas y especialmente a Dios. El Maestro Eckhart vio en la F. el medio por el cual el hombre logra la realidad última de sí y de Dios: la F. —decía— es el nacimiento de Dios en el hombre. Este tema vuelve en la denominada "filosofía de la F." del siglo XVIII: Hamann y Jacobi atribuyeron a la F. el mismo *status* privilegiado, la misma capacidad de poner al hombre directamente en contacto, derribando los límites y las incertidumbres de la razón, con las realidades últimas y especialmente con Dios. Aun cuando Jacobi incluya en la F. religiosa también la parte que precisamente corresponde a la creencia ("Creemos —dice— tener un cuerpo; creemos en la existencia de las cosas sensibles", *Werke* ["Obras"], IV, 211; III, 411) funda la certeza privilegiada de la F. en su carácter religioso: toda F. —dice— es necesariamente F. en la revelación y ésta es necesariamente F. en Dios, o sea religión (*Ibid.*, II, 274, 284 *ss.*). Los románticos, a menudo, reconfirmaron este *status* privilegiado de la fe. Así lo hizo Fichte, que exaltó la F. en las obras populares del segundo periodo, por ejemplo en la *Misión del hombre* (1800) donde afirma que "la F., al dar realidad a las cosas, les impide ser vanas ilusiones: es la sanción de la ciencia" y repite la palabra de Jacobi: "Todos nacemos en la F." (*Werke* ["Obras"], II, pp. 254-55). Análogos acentos resuenan a veces en los escritos de Schelling (*Werke* ["Obras"], I, 10, 183) y Novalis dice que la ciencia es solamente una de las mitades y la F. es la otra mitad (*Fragmente*, 391).

Hacia fines de la escolástica se comenzó a acentuar otro aspecto de la F.: su carácter *práctico*, que no consiste en su dependencia de la voluntad, sino en su capacidad de dirigir la acción. Duns Scoto fue el primero en insistir acerca de este carácter: "La F. —dice— no es un hábito especulativo, ni el creer es un acto especulativo, ni la visión que sigue al creer es una visión especulativa, sino práctica" (*Op. Ox.*, prol., q. 3). Duns Scoto entiende por "práctico" lo que sirve para dirigir la conducta y, por lo tanto, denomina práctica a toda la teología ya que las verdades que enseña no son teóricas, o sea necesarias y demostrables, sino que sirven únicamente para dirigir al hombre hacia la beatitud eterna (*Ibid.*, prol., q. 4, n. 42). La misma antítesis entre el *habitus* de la F. y el de la ciencia fue admitida por Occam que consideró los dos hábitos incompatibles entre sí y observó que el que cree en algo cuya demostración ha olvidado, no se puede decir en verdad que tiene "F.", porque el objeto de su creencia siempre es la demostración (*In Sent.*, III, q. 8 R). En el mundo moderno el carácter práctico de la F. fue defendido por Spinoza. "La F. —dice— consiste en tener, en relación con Dios, esos sentimientos que al ser borrados quitan la obediencia a Dios y que son necesariamente puestos cuando tal obediencia es puesta" (*Tract. Theol.-Pol.*, 14). La F. es, por lo tanto, el conjunto de las creencias que condicionan la obediencia a la divinidad, según Spinoza. Y éste es un concepto que habría de adoptar Kant, para quien la creencia teóricamente insuficiente puede, sobre todo en su aspecto práctico, ser denominada F. Kant generaliza el concepto práctico de la F., reconociendo en ella la actitud comprometedora que puede dirigir ya sea a la habilidad, o sea a la actividad que tiene en vista fines arbitrarios y accidentales, o a la moralidad que tiene como punto de mira fines absolutamente necesarios. La F. que dirige a la habilidad es la F. *pragmática*, que difícilmente lleva su empeño hasta el fracaso. Hay, en cambio, una F. *doctrinaria* que es más comprometedora, pero que tampoco llega a la certidumbre de la F. *moral*. Esta última especie de F. da una certeza que no se puede comunicar y no es, por lo tanto, de naturaleza lógica, sino que es una "certeza moral" que se apoya en fundamentos subjetivos. "Así no debo decir nunca: es moralmente cierto que existe un Dios, etc., sino: estoy moralmente cierto, etc. O sea: la F. en Dios y en otro mundo está de tal manera entrelazada con mi sentimiento moral que, como no corro riesgo de perderlo, de igual manera no temo que pueda serme quitada" (*Crít.*

R. Pura, Canon de la Razón Pura, sec. 3). La F. religiosa, según Kant, puede ser "F. religiosa pura" que es la misma F. moral o "F. histórica" que es F. en las leyes *estatutarias*, o sea en las leyes que indican el modo en el que Dios quiere ser honrado y obedecido (*Religión*, III, I, § 6).

Lo que los escolásticos denominaron el carácter práctico de la F. se convirtió para Kant (y para los modernos) en el carácter comprometido de la F. misma, o sea el carácter por el cual la F. es ante todo un acto existencial, una dirección impresa a la vida del individuo, capaz de transformarla, y no privada de riesgo. Estos rasgos aparecen claramente en la última gran teoría de la F. elaborada por la filosofía: la de Kierkegaard. Kierkegaard considera que el cristianismo ha invertido la relación entre F. y ciencia. En la Antigüedad clásica la F. era algo inferior a la ciencia porque se relacionaba con lo verosímil; en el cristianismo la F. es superior a la ciencia, porque indica la certidumbre más alta, una certidumbre que se relaciona con la paradoja y, por lo tanto, con lo inverosímil: es "la conciencia de la eternidad, la certeza más apasionada que lleva al hombre a s a c r i f i c a r todo, incluso la vida" (*Diario*, X^4, A 635). El carácter comprometido de la F. consiste en su nexo con la existencia: tener F. significa existir en determinado modo. "Para tener F. —dice Kierkegaard— es necesaria una situación y esta situación debe ser producida mediante un paso existencial del individuo" (*Ibid.*, X^4, A 114). Este paso señala la rotura con el mundo y con su ideal de inteligibilidad. ¿Qué significa creer? Es querer (lo que se debe y el por qué se debe), en obediencia reverente y absoluta, y defenderse c o n t r a los vanos pensamientos de querer comprender y contra las vanas imaginaciones de poder comprender" (*Ibid.*, X^1, A 368). Desde este punto de vista, la F. no está hecha de certidumbre, sino de decisión y de riesgo. La F., dice Kierkegaard en *Frygt og Baeven* (1843; trad. esp.: *Temor y temblor*), es la certeza angustiada, la angustia que tiene certeza de sí misma y de una escondida relación con Dios. El hombre puede rogar a Dios que le conceda la F.: pero ¿acaso la posibilidad de rogar no es en sí misma un don divino? Así hay en la F. una contradicción imposible de eliminar y que la hace paradójica. El hombre está frente a una encrucijada: creer o no creer. Por un lado, es él quien debe elegir, por otro lado toda iniciativa suya queda excluida porque Dios es todo y de Él deriva también la fe. En la filosofía contemporánea, este concepto de F. ha sido readoptado por Karl Barth en su *Comentario a la Epístola a los Romanos* (1919) y por buena parte de la teología protestante. La filosofía contemporánea parece haberse desinteresado de un análisis de la F. Esto no significa que no se detenga a menudo a exaltar la F. misma y sus posibilidades privilegiadas (como lo hace, por ejemplo, Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* ["Psicología de las concepciones del mundo"], III, § 4, C; trad. ital., pp. 391 *ss.*), pero tal exaltación es, obviamente, una cosa diferente a un análisis sin prejuicios de sus posibilidades efectivas.

Fe animal (ingl. *animal faith*). Así denominó Santayana a la creencia en la realidad en cuanto producida en el h o m b r e por experiencias animales: hambre, sexo, lucha, etc. (*Scepticism and Animal Faith*, 1923; trad. esp.: *Escepticismo y fe animal*, 1952). *Véase* CREENCIA.

Fe, filosofía de la (alem. *Glaubensphilosophie*). Se da este nombre o el de "filosofía del saber inmediato" a la filosofía de un grupo de filósofos alemanes de la segunda mitad del siglo XVIII que formaron parte del *Sturm und Drang* (*véase*). Las principales figuras de esta filosofía fueron G. G. Hamann (1730-88), denominado "el mago del Norte", G. G. Herder (1744-1803) y F. E. Jacobi (1743-1819), a quien se debe la expresión "filosofía de la F.". Esta filosofía acepta la doctrina kantiana de los límites de la razón, sólo para afirmar la superioridad de la F. sobre la razón. Considera a la F. como una relación *inmediata* y, por lo tanto, no sujeta a incertidumbres o a dudas, con las realidades supremas y especialmente con Dios. Jacobi expresó estas ideas en las *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (1785) y en

el escrito *David Hume y la F.* (1787). Hegel consideró, en la lógica de la *Enciclopedia,* la doctrina de Jacobi como "Tercera posición del pensamiento con referencia a la objetividad" y criticó la inmediatez en la que viera el carácter fundamental de la F. de que hablaba Jacobi (*Enc.,* § 61-74).

Fe y ciencia, *véase* ESCOLÁSTICA.

Felapto. Palabra mnemotécnica aplicada por los escolásticos al segundo de los seis modos del silogismo de tercera figura, a saber, el que consta de una premisa universal negativa, de una premisa universal afirmativa y de una conclusión particular negativa, por ejemplo: "Ningún hombre es piedra, todo hombre es animal; por lo tanto, algún animal no es piedra" (Pedro Hispano, *Summul. Logic.,* 4.14).

Felicidad (gr. εὐδαιμονία; lat. *felicitas;* ingl. *happiness;* franc. *bonheur;* alem. *Glückseligkeit;* ital. *felicità*). En general, un estado de satisfacción debido a la propia situación en el mundo. Por esta relación con la situación, la noción de F. se diferencia de la de *beatitud* (*véase*), que es el ideal de una satisfacción independiente de la relación del hombre con el mundo y, por lo tanto, restringida a la esfera contemplativa o religiosa. El concepto de F. es humano y mundano. Nació en la antigua Grecia, cuando Tales de Mileto afirmó que es sabio "quien tiene un cuerpo sano, fortuna y un alma bien educada" (Diόg. L., I, 1, 37). La buena salud, el buen éxito en la vida y en la propia formación, que constituyen los elementos de la F., son inherentes a la situación del hombre en el mundo y entre los otros hombres. Demócrito, de modo más o menos análogo, definió la F. como "la medida del placer y la proporción de la vida", o sea como el mantenerse alejado de todo defecto y de todo exceso (*Fr.,* 191, Diels). De cualquier modo, F. e infelicidad pertenecen al alma (*Fr.,* 170, Diels), ya que sólo el alma "es la morada de nuestro destino" (*Fr.,* 171, Diels). La relación que a menudo se ha establecido entre F. y placer tiene el mismo significado, o sea, es la conexión entre el estado definido como F. y la relación con el propio cuerpo, con las cosas y con los hombres. La tesis de que la F. es el sistema de los placeres, fue expresada con toda claridad por Aristipo, quien distinguió también al placer de la felicidad. Sólo el placer es el bien porque solamente él es deseado por sí mismo y, por lo tanto, es el fin en sí. "El fin es el placer particular, la F. es el sistema de los placeres particulares, en los cuales se suman también los pasados y los futuros "(Diόg. L., II, 8, 87). Hegugesias, que negó la posibilidad de la F., la negó precisamente por el hecho de que los placeres son muy raros y efímeros (*Ibid.,* II, 8, 94). Por otro lado, Platón negó que la F. consistiera en el placer y, en cambio, la consideró relacionada con la virtud. "Los felices son felices por la posesión de la justicia y de la temperancia, y los infelices, infelices por la posesión de la maldad", dice en el *Gorgias* (508 b) y en el *Banquete* (202 c) son denominados felices "los que poseen bondad y belleza". Pero justicia y templanza son virtudes, y la virtud es, según Platón, nada más que la capacidad del alma para cumplir su propio deber, o sea, dirigir al hombre de la mejor manera posible (*Rep.,* I, 353 d *ss.*). De tal manera, también la noción platónica de la F. se refiere a la situación del hombre en el mundo y a los deberes que le competen. En cuanto a Aristóteles, si bien insistió acerca del carácter contemplativo de la F. en su grado eminente, o sea en la *beatitud* (*véase*), dio a la F. una noción más extensa, definiéndola como "determinada actividad del alma desarrollada conforme a la virtud" (*Ét. Nic.,* I, 13, 1102 b), la cual no excluye y, por el contrario incluye, la satisfacción de las necesidades y de las aspiraciones mundanas. Según Aristóteles, las personas felices deben poseer las tres especies de bienes, especies que se pueden distinguir según sean bienes externos, del cuerpo y del alma (*Ibid.,* 1153 b 17 *ss.*; *Pol.,* VII, 1, 1323 a 22). Es cierto, sin embargo, "que los bienes exteriores, como todo instrumento, tienen un límite dentro del cual cumplen su función de ser útiles, como medios, pero fuera del cual resultan perjudiciales o inútiles para quien los posee. Y en cambio los bienes espirituales, cuanto más abundantes son más útiles". Pero en gene-

ral se puede decir que "Cada uno merece tanta F. según la virtud, sentido y capacidad de obrar que posea y se puede acudir al testimonio de la divinidad, que es feliz y beata no por los bienes exteriores sino por sí misma, por lo que es por naturaleza" (*Pol.*, VII, 1, 1323 b 8). Por lo tanto, la F. es más accesible al sabio, que se basta a sí mismo con mayor facilidad (*Ét. Nic.*, X, 7, 1177 a 25), pero a ella deben tender en realidad todos los hombres y las ciudades.

La ética posaristotélica se ocupa, en cambio, exclusivamente de la F. del sabio; la precisa división que los estoicos formulan entre sabios e insensatos hace, en efecto, obviamente inútil ocuparse de estos últimos. El sabio es el que se basta a sí mismo y que, por lo tanto, es el único que encuentra su F. o más bien su beatitud. Plotino reprocha a la noción aristotélica de F. el hecho de que, como consiste, para todo ser, en el cumplimiento de su función y en el logro del propio fin, puede aplicarse muy bien no sólo a los hombres, sino también a los animales y a las plantas (*Enn.*, I, 4, 1 *ss.*). Y Plotino reprocha a los estoicos la incoherencia de colocar la F. en independencia de las cosas externas y al mismo tiempo en agregar como objeto de la razón justo estas mismas cosas. Para Plotino la F. es la vida misma; por lo tanto, si bien pertenece a todos los seres vivientes, pertenece en el g r a d o más eminente a la v i d a más completa y perfecta que es la de la inteligencia pura. El sabio, en quien se realiza tal vida, es un bien por sí mismo y no tiene necesidad más que de sí mismo para ser feliz, no busca las otras cosas o, por lo menos, las busca sólo por ser indispensables a las cosas que le pertenecen (por ejemplo, al cuerpo) y no a él mismo. La F. del sabio no puede ser destruida ni por el fracaso, ni por enfermedades físicas y mentales ni por ninguna circunstancia desfavorable, como no puede ser aumentada por las circunstancias favorables (*Ibid.*, I, 4, 5 *ss.*): por lo tanto, es la misma beatitud de que gozan los dioses. La filosofía medieval insistió en estos conceptos y, a veces se los apropió, adaptándoles (como lo hizo Santo Tomás) la propia doctrina aristotélica, y extendiéndolos a la generalidad de los hombres.

A partir del Humanismo, la noción de F. comienza a ligarse estrechamente —como lo había estado en los cirenaicos y epicúreos— con la de placer. El *De voluptate* de Lorenzo Valla gira sobre esta conexión, y tal relación se acentúa en el mundo moderno. Sobre ella c o n c u e r d a n Locke y Leibniz. Locke dice que la F. "es en su grado máximo el más grande placer de que seamos capaces y la desgracia, el dolor mayor; y el grado mínimo de lo que llamamos F. es ese estado en que, libres de todo dolor, se goza de un placer presente en grado de no poder satisfacernos con menos" (*Essay*, II, 21, 42). Y Leibniz: "Yo creo que la F. es un placer duradero, lo que no podría suceder sin un progreso continuo hacia nuevos placeres" (*Nouv. Ess.*, II, 21, 42). La noción de la F. como placer, como suma o mejor como "sistema" de placeres, según la expresión del viejo Aristipo, comienza a adquirir con Hume un significado social: la F. resulta placer que se puede difundir, el placer del mayor número, y en esta forma la noción de F. se convierte en la base del movimiento reformador inglés del siglo XIX. En el ínterin Kant, que consideraba imposible poner a la F. como fundamento de la vida moral, aclaraba sin embargo con eficacia tal noción, sin recurrir a la de placer. "La F. —dice Kant— es la condición de un ser racional en el mundo, al cual, en el total curso de su vida, todo le resulta conforme con su deseo y voluntad" (*Crít. R. Práctica*, Dialéctica, Secc. 5). Por lo tanto, se trata de un concepto que el hombre no obtiene de los instintos y no resulta de lo que en él es animalidad, sino que se forma de modos diferentes y cambia a menudo y, también a menudo, cambia arbitrariamente (*Crít. del Juicio*, § 83). Kant considera que la F. forma parte integrante del sumo bien, el cual es para el hombre la síntesis de virtud y felicidad. Pero como tal, el sumo bien no es realizable en el mundo natural y no es realizable bien sea porque nada garantiza en este mundo la perfecta proporción entre moralidad y F. en que el sumo bien consiste, o bien porque nada garantiza la satisfac-

ción plena de todos los deseos y tendencias del ser racional en que la F. consiste. En el mundo natural, por lo tanto, Kant declara imposible la F. y es remitida a un mundo inteligible que es "el reino de la gracia" (*Crít. R. Pura*, Doctrina del método, cap. II, Secc. 2). Kant tuvo el mérito de enunciar, en primer lugar, de modo riguroso la noción de F. y, en segundo lugar, el de demostrar que tal noción es empíricamente imposible, o sea irrealizable. En efecto, no es posible que se satisfagan *todas* las tendencias, inclinaciones, voliciones del hombre, porque por un lado la naturaleza no se preocupa de salir al encuentro del hombre en vista de tal satisfacción total y, por otro lado, porque las mismas necesidades e inclinaciones no se detienen nunca en la quietud de la satisfacción (*Crít. del Juicio*, § 83). Reducida al concepto de satisfacción absoluta y total —acerca del cual insiste también Hegel (*Enc.*, § 479-480)— la F. resulta el ideal de un estado o condición inalcanzable, excepto en un mundo sobrenatural y por intervención de un principio omnipotente. Por lo tanto, no nos debe asombrar que toda aquella parte de la filosofía moderna que ha pasado por el filtro del kantismo haya olvidado la noción de F. y no haya utilizado para el análisis lo que la existencia humana es y debe ser. No obstante, el empirismo inglés había iniciado con Hume (como ya se ha dicho) un nuevo desarrollo de la noción en sentido social, desarrollo que es propio del utilitarismo. Hume observó que "en la alabanza de alguna persona benéfica y humana" no se deja nunca de poner a la luz "la F. y la satisfacción que a la sociedad humana resulta de su acción y de sus buenos oficios" (*Inq. Conc. Morals*, II, 2). Y por lo tanto había identificado lo moralmente bueno con lo útil y beneficioso. Más tarde Bentham adoptó, como fundamento de la moral, la fórmula de Beccaria: "La máxima F. posible del mayor número posible de personas" fórmula en la que también se inspiraron James Mill y Stuart Mill, acentuando cada vez más su carácter social. En estos autores no se encuentra un concepto riguroso de F., pero no se encuentra tampoco en ellos ese entumecimiento y absolutismo de la noción kantiana y que la hizo inservible, saben que la F., al depender de condiciones y circunstancias objetivas además que de las actitudes del hombre, no puede pertenecer al hombre en su singularidad, sino al hombre en cuanto miembro de un mundo social. Y si relacionan la F. con el placer distinguen un placer de otro, admitiendo la identificación sólo en el ámbito de esos placeres que son socialmente compartibles. En la tradición cultural inglesa y norteamericana, la noción de F. ha permanecido así viva y ha inspirado, además del pensamiento filosófico, el pensamiento social y político. El principio de la máxima felicidad ha sido por mucho tiempo la base del liberalismo moderno de cuño anglosajón. La Constitución norteamericana ha incluido entre los derechos naturales inalienables del hombre "la búsqueda de la F.". A esta tradición se liga Bertrand Russell, que ha sido uno de los pocos que actualmente defiende la noción de F., si bien en un libro de carácter popular (*La Conquista de la F.*, 1930). Lo que Russell agrega, como algo nuevo, a la noción tradicional de F. (además del persuasivo análisis que hace de las actuales situaciones de "infelicidad"), es una condición que considera indispensable, o sea la multiplicidad de los intereses, de las relaciones del hombre con las c o s a s y con los otros hombres, y por lo tanto la eliminación del "egocentrismo", del enclaustramiento en sí mismos y en las propias pasiones. Se trata de una condición que coloca a la F. al lado opuesto de aquella autosuficiencia del sabio, que los antiguos habían destacado más.

Por otro lado los filósofos, al no poder utilizar la noción de F. como principio de la vida moral, se han desinteresado, por lo general, de la noción misma. A este desinterés ha contribuido también la tendencia, nacida con el romanticismo y por largo tiempo dominante, a exaltar la infelicidad, el dolor, los estados de perturbación y de insatisfacción como experiencias positivas e intrínsecamente gozosas. En efecto, la F. en los grados y en las formas en que se puede considerar realizable, es un estado de calma, una situación de equilibrio por lo menos relativo, de satisfacción parcial y to-

davía efectiva, que es directamente lo opuesto de la inquietud romántica. La filosofía contemporánea no se ha detenido hasta ahora a analizar la noción de F. en los límites en que puede servir para describir situaciones humanas efectivas y para orientarlas. Y sin embargo, demuestra que se trata de una noción importante, el hecho de que algunas nociones negativas, tales como "frustración", "insatisfacción", etc., tienen gran importancia en la psicología individual y social tanto normal como patológica. Estas nociones y otras análogas indican, en efecto, la ausencia más o menos grave de la condición, que la palabra F. designa tradicionalmente, esto es, por lo menos una relativa satisfacción. Y la importancia de las mismas para el análisis de estados o condiciones más o menos patológicos, denuncia la importancia que la correspondiente noción positiva tiene para las condiciones normales de la vida humana.

Fenoménico, fenomenológico (ingl. *phenomenal, phenomenological;* franc. *phénoménal, phénoménologique;* alem. *phänomenal, phänomenologisch;* ital. *fenomenico, fenomenologico*). La distinción entre los dos adjetivos, que no deben confundirse, ha sido claramente expresada por Heidegger: " 'Fenoménico' se llama lo que se da y es explanable en la forma peculiar de hacer frente al fenómeno; de aquí el hablar de 'estructuras fenoménicas'. 'Fenomenológico' se dice todo lo que entra en la forma de mostrar y explanar y lo que constituye los conceptos requeridos en esta disciplina" (*Sein und Zeit*, § 7 C; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). En otros términos, se puede hablar de "objeto fenoménico" o "realidad fenoménica", pero se debe hablar de "investigación fenomenológica", de "epoché fenomenológica", etc. El adjetivo fenoménico califica al objeto que se revela en el fenómeno, el adjetivo "fenomenológico" califica el manifestarse del objeto en su "esencia", como asimismo la indagación de lo que hace posible este manifestarse.

Fenomenismo (ingl. *phenomenalism;* franc. *phénoménisme;* alem. *Phänomenalismus;* ital. *fenomenismo*). La doctrina que enuncia que el conocimiento humano está limitado a los *fenómenos*, en el significado *2)* del término. La palabra designa, sin embargo, tanto las filosofías que admiten la existencia de una realidad diferente del fenómeno (como la de Kant o de Spencer), como las filosofías que niegan toda realidad fuera de la del fenómeno (Renouvier, Hodgson). El término fue acuñado en el siglo XIX. Pero la filosofía fenomenista nació en el siglo XVIII y es la filosofía de la Ilustración.

Fenómeno (gr. τὰ φαινόμενα; ingl. *phenomenon;* franc. *phénomène;* alem. *Phänomen;* ital. *fenomeno*). *1)* Lo mismo que *apariencia* (*véase*). En este sentido, el F. es la apariencia sensible, que se opone a la realidad, de la que, por otro lado, puede ser tomado como la manifestación; o al hecho, al que puede ser considerado idéntico (*véase*) HECHO). Éste es el significado que por lo común adquiere la palabra en el lenguaje usual (incluso cuando alude a una apariencia paradójica e insólita, monstruosa por ejemplo) y es también el significado que tiene en Bacon (en el *De Interpretatione naturae proemium*, 1603), en Descartes (*Princ. Phil.*, III, 4), en Hobbes (*De Corp.*, 25, § 1) y en Wolf (*Cosm.*, § 225).

2) A partir del siglo XVIII y en relación con la revaloración de la apariencia como manifestación de la realidad a los sentidos y al entendimiento humanos, la palabra F. comienza a designar el objeto específico del conocimiento humano, justo en cuanto *aparece* bajo particulares condiciones, características de la estructura cognoscitiva del hombre. En este sentido, la noción de F. es correlativa a la de *cosa en sí* (*véase*) y la exige por oposición. A medida que se reconoce que los objetos del conocimiento se revelan en los modos y en las formas propias de la estructura cognoscitiva del hombre y que, por lo tanto, no son las "cosas en sí mismas", o sea las cosas como podrían ser o como son fuera de la relación cognoscitiva con el hombre, el objeto del conocimiento humano se configura como F., o sea como cosa aparente en dichas condiciones, lo que obviamente no quiere decir cosa

engañosa o ilusoria. La filosofía del siglo XVIII fue la que dio este paso. Hobbes, que al principio había revalorado al F. como apariencia en general (*De Corp.*, 25 § 1: *véase* APARIENCIA) no confirió significado limitativo o correctivo ninguno a la palabra F., que usa para designar todo objeto posible del conocimiento humano. Maupertuis, que en las *Cartas* de 1752 afirma que la extensión es un F. como todas las cosas corpóreas (*Œuvres*, 1756, II, 198 *ss.*), expresa en cambio la convicción, bien común en su época, de una limitación del conocimiento humano y esta convicción impulsó a Kant para distinguir entre F. y nóumeno. Según Kant, el F. es en general el objeto del conocimiento en cuanto condicionado por las formas de la intuición (espacio y tiempo) y por las categorías del entendimiento. Dice Kant: "F. es lo que no pertenece al objeto en sí mismo, sino que se encuentra siempre en su relación con el sujeto y es inseparable de las representaciones de éste. Justamente por ello los predicados del espacio y del tiempo se han atribuido a los objetos de los sentidos como tales y no hay en ello ilusión. Por el contrario, si atribuyo a la rosa en sí el color rojo, a Saturno los anillos y a todos los objetos exteriores en sí la extensión, sin considerar la relación de estos objetos con el sujeto, y sin limitar mi juicio a esta relación, entonces nace la ilusión" (*Crít. R. Pura,* Estética trascendental, § 8, Observ. gen., nota). Tal significado, en el cual se fijaba un difuso filosofema del siglo XVIII ha quedado como uno de los significados fundamentales del término, justo aquel en relación al cual se habla de fenomenismo. Este significado se caracteriza por la limitación de validez que supone en el conocimiento humano. En este sentido F. no es el objeto que se manifiesta, sino el objeto que se manifiesta *al hombre* en las particulares condiciones limitativas que esta relación con el hombre implica.

3) Pero en la filosofía contemporánea, a partir de las *Logische Untersuchungen* (1900-1901; trap. esp.: *Investigaciones lógicas,* Madrid, 1929) de Husserl, el F. indica no solamente lo que se aparece o se manifiesta al hombre en condiciones particulares, sino lo que aparece o se manifiesta *en sí mismo* o sea como es, en sí, en su esencia. Es cierto que para Husserl el fenómeno en este sentido no es una manifestación natural o espontánea de la cosa: exige otras condiciones que son las puestas por la investigación filosófica como *fenomenología* (*véase infra*). El sentido fenomenológico de F. como "revelación de esencia" (Husserl, *Ideen,* I, Intr.) se agrega, por lo tanto, al significado crítico de F. sin eliminarlo. Sobre esto ha insistido Heidegger, que considera al F. como puro y simple aparecer del ser en sí y, por lo tanto, lo distingue de la simple apariencia (*Erscheinung o blosse Erscheinung*) que es el indicio o el anuncio del ser (el cual, no obstante, permanece escondido) y que, por lo tanto, es el no manifestarse o el esconderse del ser mismo (*Sein und Zeit,* § 7, A; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* México, 1962, F. C. E.). Obviamente en este sentido la noción de F. no se opone ya a la de cosa en sí: el F. es el *en sí* de la cosa en su manifestarse y, por lo tanto no constituye una apariencia de la cosa misma, sino una identificación con su ser.

Podemos entonces recapitular del modo siguiente los tres significados de la palabra F. hoy en uso: *1)* la apariencia tosca (o el hecho bruto), ya se la considere o no como manifestación de la realidad o el hecho real; *2)* el objeto del conocimiento humano, calificado y delimitado por la relación con el hombre; *3)* el revelarse del objeto en sí.

Fenómeno originario, *véase* URPHANOMENON.

Fenomenología (ingl. *phenomenology;* franc. *phénoménologie;* alem. *Phänomenologie;* ital. *fenomenologia*). La descripción de lo que aparece o la ciencia que tiene como tarea o proyecto esta descripción. El término fue acuñado probablemente en la escuela wolffiana. Lambert lo adoptó como título en la cuarta parte de su *Nuevo órgano* (1764); lo consideraba como el estudio de las fuentes del error. Aquí se toma la apa riencia, cuya descripción es la F., como apariencia ilusoria. Kant, en cambio, adoptó el término para indicar la parte de la teoría del movimiento que

considera el movimiento o el reposo de la materia sólo en relación con las modalidades en que aparecen al sentido externo (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [*Principios metafísicos de las ciencias naturales*], 1786, Pref.). A su vez Hegel denominó "F. del espíritu" a la historia novelada de la conciencia que, desde sus primeras apariencias sensibles, llega a presentarse a sí misma en su verdadera naturaleza, o sea como Conciencia infinita o universal. En este sentido identificó la F. del espíritu con el "devenir de la ciencia y del saber" y entrevió en ella el camino por el que el individuo singular recorre los grados de formación del espíritu universal, como figuras ya depuestas o etapas de un camino ya trazado y allanado (*Phänomen. des Geistes,* Pref., ed. Glockner, p. 31). Hamilton dio todavía otro significado al término, entendiendo con él (*Lectures on Logic,* 1859-60, I, p. 17) la psicología descriptiva; en esta significación, o sea como pura descripción de la apariencia psíquica, preparatoria a la explicación de los hechos psíquicos, el término ha sido frecuentemente usado por la literatura filosófica alemana de la segunda mitad del siglo XIX y de los primeros años del XX. Eduard von Hartmann intituló F. *de la conciencia moral* (*Phänomenologie des sittliche Bewusstseins,* 1879) a la compilación de los datos empíricos de la conciencia moral, independiente de su interpretación especulativa.

Pero la única noción de F. actualmente viva es la correlativa al significado *3)* de fenómeno, enunciada por Husserl en las *Investigaciones lógicas* (1900-01, II, pp. 3 *ss.*) y más tarde desarrollada por él mismo en obras sucesivas. Husserl se cuidó de eliminar la confusión entre psicología y fenomenología. La psicología, afirmó, es una ciencia de datos de hechos; los fenómenos que considera son sucesos reales y se insertan en el mundo espacio-temporal, junto con los sujetos que pertenecen a tales hechos. La F. (que denomina "pura" o "trascendental") es, en cambio, una ciencia de esencias (por lo tanto "eidética") y no de datos de hecho, y se hace posible sólo por la *reducción eidética,* que tiene justo la tarea de purificar los fenómenos psicológicos de sus características reales o empíricas y de llevarlos hacia el plano de la generalidad esencial. La reducción eidética, o sea la transformación de los fenómenos en esencias, es también reducción fenomenológica en sentido estricto, porque transforma tales fenómenos en *irrealidad* (*Ideen,* I, Intr.). En este sentido la F. constituye una dirección filosófica particular que trata a la filosofía como investigación fenomenológica, esto es, valiéndose de la reducción fenomenológica, también denominada *epoché* (*véase*). Los resultados fundamentales a los que ha conducido esta investigación, por obra de Husserl, pueden ser recapitulados del modo siguiente: *1)* el reconocimiento del carácter *intencional* de la *conciencia* (*véase*), de acuerdo con el cual la conciencia es un movimiento de *trascendencia* hacia el objeto y por el cual el objeto mismo aparece o se presenta "en carne y hueso" o "en persona" a la conciencia; *2)* la evidencia de la visión (intuición) del objeto debida a la presencia efectiva del objeto mismo; *3)* la generalización de la noción de objeto, que comprende no sólo las cosas materiales sino también las formas categoriales, las esenciales y en general los "objetos ideales" (*Ibid.,* I, § 15); *4)* el carácter privilegiado de la "percepción inmanente", o sea de la conciencia que tiene el yo de sus propias experiencias, en cuanto aparecer y ser coinciden perfectamente en esta percepción, mientras no coinciden en la intuición del objeto externo que nunca se identifica con sus apariciones a la conciencia, sino que permanece fuera de ellas (*Ibid.,* § 38).

Pero no todos estos fundamentos son aceptados por los pensadores contemporáneos que utilizan la investigación fenomenológica; sólo el primero de ellos, o sea el reconocimiento del carácter intencional de la conciencia que hace que el objeto sea trascendente a su respecto y, sin embargo, presente "en carne y hueso", encuentra crédito no sólo entre estos pensadores sino también en un amplio círculo de filósofos contemporáneos. Nicolai Hartmann se ha valido de la investigación fenomenológica para fundar su *realismo* (*véase*) metafísico; Scheler para su análisis de las *emociones* (*véase*) y

Heidegger como método para su ontología. Este último expresa con toda claridad el carácter propio de la F. cuando afirma: "La expresión 'F.' significa primariamente el *concepto de un método.* No caracteriza el 'qué' material de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo*... El título F. expresa una máxima que puede formularse así: "¡a las cosas mismas!", frente a todas las construcciones en el aire, a todos los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como 'problemas'" (*Sein und Zeit*, § 7; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). Por lo tanto, lo que la F. nos muestra es "aquello que inmediata y regularmente justo *no* se muestra, aquello que... está oculto, pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento". Y en este sentido "la *ontología sólo es posible como fenomenología*" (*Ibid.*, § 7 C). De manera análoga la F. es entendida por Sartre (*L'être et le néant*, Intr., §§ 1-2) y por Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, Pref.; trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, México, 1957, F. C. E.). El planteamiento fenomenológico de la filosofía no implica, por lo tanto, la reducción de la existencia a la apariencia, y de ninguna manera puede cambiarse por *fenomenismo* (*véase*). El concepto mismo de fenómeno al que se hace referencia es diferente en este caso. Por lo demás, no implica tampoco la eliminación de la diferencia entre el aparecer y el ser, si bien el viejo dualismo queda eliminado sin más. Así, por ejemplo, dice Sartre: "El fenómeno de ser exige la transfenomenalidad del ser. Esto no quiere decir que el ser se encuentre escondido *detrás* de los fenómenos (hemos visto que el fenómeno no puede enmascarar al ser), ni que el fenómeno sea una apariencia que lleve a un ser distinto (sólo en cuanto apariencia el fenómeno es, y ello, por lo tanto, se indica en el fundamento del ser). Pero el ser del fenómeno, aun cuando coexista con el fenómeno, debe rehuir la condición fenoménica —que es aquella por la cual existimos sólo en cuanto nos manifestamos— y, por consiguiente, trasciende y funda el conocimiento que de ella se tiene" (*L'être et le néant*, Intr., § 2). La relación entre la apariencia y el ser, en la ontología fenomenológica, puede ser definida o analizada de diferentes maneras, pero no se modela sobre la relación tradicional de apariencia y realidad.

Ferio. Palabra mnemotécnica aplicada por los escolásticos al cuarto modo de la primera figura del silogismo, esto es, el que consta de una premisa universal negativa, de una premisa particular afirmativa y de una conclusión particular negativa, por ejemplo: "Ningún animal es piedra; algunos hombres son animales; por lo tanto, algunos hombres no son piedra" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.07).

Ferison. Palabra mnemotécnica aplicada por los escolásticos al sexto de los seis modos del silogismo de tercera figura, a saber, el que consta de una premisa universal negativa, de una premisa particular afirmativa y de una conclusión particular negativa, por ejemplo: "Ningún hombre es piedra; algún hombre es animal; por lo tanto, algún animal no es piedra" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.15).

Fespamo. Palabra mnemotécnica aplicada por la *Lógica de Port-Royal* al octavo modo del silogismo de primera figura (o sea el *Fapesmo*), modificado en el sentido de tomar por premisa mayor a la proposición en la cual entra el predicado de la conclusión. El ejemplo es el siguiente: "Ninguna virtud es una cualidad natural; toda cualidad natural tiene a Dios como primer autor; por lo tanto, hay cualidades que tienen a Dios por autor y que no son virtudes" (Arnauld, *Logique*, III, 8).

Festino. Palabra menomotécnica aplicada por los escolásticos al tercero de los cuatro modos de la segunda figura del silogismo, esto es, al que consta de una premisa universal negativa, de una premisa particular afirmativa y de una conclusión particular negativa, por ejemplo: "Ninguna piedra es animal; algún hombre es animal; por lo tanto, algún hombre no es piedra" (Pedro Hispano, *Summul. logic.*, 4.11).

Fetichismo (ingl. *fetishism*; franc. *fétichisme*; alem. *Fetichismus*; ital. *feticismo*). En sentido estricto, la creencia en el poder sobrenatural o mágico de objetos materiales particulares (*fetiche*, del portugués *fetico* = artificial). Más comúnmente, la actitud de los que consideran animados los objetos materiales, y los tipos de religión o de filosofía fundados en esta creencia. En este segundo significado el término ha caído actualmente en desuso, y ha sido sustituido por el de *animismo* (*véase*). Los filósofos adoptan la palabra más a menudo en sentido peyorativo y así, por ejemplo, Mach denominó F. a la creencia en los conceptos de causa y de voluntad (*Populärwissenschaftliche Vorlesungen* ["Lecciones científico-populares"], 1896, p. 269). Comte exaltó al F. considerándolo en cierto modo afín al positivismo, en cuanto ambos ven en todos los seres una actividad análoga o similar a la humana y de esa manera establecen esa unidad fundamental del mundo que se expresa en la teoría del Gran Ser (*Politique Positive*, III, p. 87; IV, p. 44). Kant, por otra parte, denominó F. a la religión *mágica*, o sea la religión del que se sirve de ciertas acciones que de por sí nada tienen de agradable para Dios, o sea de moral, como medios para conquistar el favor divino y para satisfacer los propios deseos. En este sentido, el sacerdocio es "la constitución de una Iglesia en la que reina un culto fetichista, que se encuentra donde el fundamento y la esencia del culto los constituyen mandamientos estatutarios, reglas de fe y observancia, y no principios de moralidad" (*Religión*, IV, sec. 2, § 3).

Ficción (ingl. *fiction*; franc. *fiction*; alem. *Fiktion*; ital. *finzione*). Una filosofía de la F. o *ficcionismo* (*Fiktionalismus*) es la *Filosofía del como si* (1911) de Vaihinger, que se propone demostrar que todos los conceptos, las categorías, los principios y las hipótesis de que se vale el saber común, las ciencias y la filosofía, son F. privadas de toda validez teórica, a menudo íntimamente contradictorias, que son aceptadas y mantenidas sólo en cuanto resultan útiles. Vaihinger considera que ésta no es una situación patológica sino normal y que la única alternativa que deja es la de un uso informado y astuto de las F. como tales. Obviamente, en este sentido la F. no es una hipótesis porque no exige ser verificada y se acerca más al concepto de *mito* (*véase*). La filosofía de la F. es uno de los desarrollos del concepto kantiano en la filosofía contemporánea del *como si* (*véase*).

Ficticio (ingl. *factitious*; franc. *factice*; alem. *Gemacht*; ital. *fattizio*). Término usado casi exclusivamente con referencia a la clasificación cartesiana de las ideas en innatas, adventicias y ficticias: estas últimas son las ideas "hechas e inventadas" por nosotros (*Méd.*, III).

Fichtismo, *véase* ROMANTICISMO.

Fideísmo (ingl. *fideism*; franc. *fidéisme*; alem. *Fideismus*; ital. *fideismo*). Con este término se denominó la dirección filosófico-religiosa sostenida en los primeros decenios del siglo XIX por el abate Bautain, Huet y Lamennais, sobre todo en la obra de este último, *Essais sur l'indifférence en matière de religion* (1817-23), dirección que consiste en oponer a la razón "individual" una razón "común" que sería una especie de intuición de las verdades fundamentales comunes a todos los hombres. Esta intuición remontaría su origen a una revelación primitiva y se habría trasmitido mediante la tradición eclesiástica y sería así fundamento de la fe católica. La doctrina intentaba justificar la primacía de la tradición eclesiástica. En realidad, negaba a la Iglesia la prerrogativa de ser la única depositaria de la tradición auténtica y negaba el apoyo de la razón a la tradición. Después de ser condenado por la Iglesia (1834), el término adquirió entre los escritores católicos un significado peyorativo. Sin embargo, se continuó y se continúa usando, para indicar en general toda actitud que ve en la fe un instrumento de conocimiento superior a la razón e independiente de la razón misma.

Fidelidad (ingl. *loyalty*). La voluntaria, práctica y completa devoción de una persona a una causa. Así definió Royce la F. en su libro *Filosofía de la F.* (1908),

considerándola como principio general de la ética. La F. incluye, en efecto, la solidaridad con los otros individuos o, mejor, con una comunidad de individuos y contiene el criterio para juzgar acerca del valor de las causas, ya que permite reconocer como perjudicial una causa que haga imposible o niegue la F. de los otros. La F. a la F. fue, por lo tanto, considerada por Royce como el criterio de la vida moral.

Figura (gr. σχῆμα; lat. *figura*; ingl. *figure*; franc. *figure*; alem. *Figur, Gestalt*; ital. *figura*). *1)* Este término se ha aplicado tradicionalmente a las formas fundamentales del silogismo, distintas de los *modos* (*véase*) que son especificaciones de tales formas. Aristóteles distinguió las diferentes figuras del silogismo según la función del término medio, que es el que sirve para demostrar la inherencia del predicado al sujeto de la conclusión. En la *primera* F., el término medio hace de sujeto en la premisa mayor y de predicado en la premisa menor. En la *segunda* F., hace de predicado en ambas premisas, una de las cuales es negativa, y la conclusión es también negativa. En la *tercera* F., hace de objeto en ambas premisas y la conclusión es particular. La tradición atribuye a Galeno, el famoso médico y filósofo aristotélico del siglo II d. C., la distinción de una *cuarta* F., o sea aquella en la que el término medio tiene la función de predicado en la premisa mayor y de sujeto en la premisa menor: los modos de esta F. fueron comprendidos por Aristóteles entre los de la primera. La separación se hizo por haberse definido como premisa mayor la que comprende el predicado de la conclusión y como premisa mayor la que comprende al sujeto de la conclusión misma (Prantl, *Geschichte der Logik* ["Historia de la lógica"], I, pp. 570 *ss.*). Cada F. se distingue, a su vez, en cierto número de modos según la cualidad o cantidad de las proposiciones que constituyen las premisas y la conclusión, es decir, según que las premisas y la conclusión sean, cada una, universal o particular, afirmativa o negativa. Ya que en la escolástica se adoptó la letra *A* para indicar la proposición universal afirmativa, la letra *E* para indicar la universal negativa, la letra *I* para indicar la proposición particular afirmativa y la letra *O* para indicar la proposición particular negativa (de donde los versos: *A affirmat, negat E, sed universaliter ambae, I firmat, negat O, sed particulariter ambae*), se formaron palabras mnemotécnicas para indicar los diferentes modos del silogismo, o sea palabras cuyas dos primeras vocales indican las premisas y la tercera la conclusión. Así los nueve modos de la primera F. fueron indicados con las palabras: *Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.* Los cuatro modos de la segunda F. fueron indicados con las palabras: *Cesare, Camestres, Festino, Baroco.* Los seis modos de la tercera F. fueron indicados con las palabras: *Darapti, Felapto, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.* Los últimos cuatro modos de la primera F. son los que se atribuyen a la cuarta F. cuando aparece como distinta. Las iniciales de las palabras mnemotécnicas tienen también un significado. Todos los modos indicados de una palabra que comienza con *B* son reducibles al primer modo de la primera F.; los indicados por una palabra que comienza con *C*, son reducibles al segundo modo de la primera F.; los indicados con una palabra que comienza con *D* al tercero y los indicados con una palabra que comienza con *F* al cuarto modo de la primera F. (cf., acerca del uso de las palabras mnemotécnicas, Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 4.18 *ss.*).

Para los modos en particular, *véanse* las palabras pertinentes.

2) Con el mismo término, que traduce el alemán *Gestalt*, se indican las determinaciones de la fenomenología del espíritu de Hegel. Estas determinaciones son "figuras de la conciencia" (*Phänomen. des Geistes*, Pref., ed. Glockner, p. 36 *passim*), "grados de la vía ya trazada y allanada" del Espíritu universal, o sea etapas a través de las cuales la conciencia ha llegado a la conciencia de sí como Conciencia infinita o absoluta. Según se sabe, entre las F. de la fenomenología, Hegel incluye también las creaciones fantásticas, lo que establece una diferencia entre tales F. y las *categorías* que constituyen el objeto de la *Enciclopedia*. Las

categorías son, en efecto, determinaciones necesarias y necesariamente reales.

Figurae dictionis (fallacia). Paralogismo *in dictione* (*véase* FALACIA), que consiste en un uso gramatical erróneo en las premisas, lo que genera consecuencias paradójicas o consecuencias gramaticalmente imposibles ("*Omnis homo est albus, mulier est homo, ergo mulier est albus*"). Cf. Aristóteles, *El. Sof.*, 4, 166 b 10; Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 7.34 *ss.*; Jungius, *Logica Hamb.*, VI, 7; etcétera.

Fijeza (ital. *fissismo*). El término italiano es de difícil traducción y con él se indica la doctrina de la inmutabilidad de las especies vivientes, en oposición a evolucionismo. *Véase* EVOLUCIÓN.

Filantropía (gr. φιλανθρωπία; lat. *philanthropia*; ingl. *philanthropy*; franc. *philanthropie*; alem. *Philanthropie*; ital. *filantropia*). La amistad del hombre hacia los otros hombres. Así la entendieron Aristóteles (*Et. Nic.*, VIII, 1, 1155 a 20) y los estoicos, quienes la atribuyeron a la relación natural por la que toda la humanidad constituye un solo organismo. "Resulta —dice Cicerón— también natural la recíproca solidaridad de los hombres entre sí, por lo cual necesariamente un hombre no puede resultar un extraño para otro hombre, por el hecho mismo de ser hombre" (*De fin.*, III, 63). Diógenes Laercio atribuye el concepto también a Platón, que lo habría dividido en tres aspectos: el saludo, la ayuda, la hospitalidad (Diog. L., III, 98). En el lenguaje moderno, el significado del término se ha restringido al segundo de los aspectos distinguidos por Platón. La actitud general de benevolencia hacia los hombres es actualmente denominada a menudo *altruismo* (*véase*).

Filodoxia (gr. φιλοδοξία; lat. *philodoxy*; franc. *philodoxie*; alem. *Philodoxie*; ital. *filodossia*). La palabra (cuya etimología significa "amor de gloria") fue adoptada por Platón para indicar a los "amantes de la opinión" en oposición a los "amantes de la ciencia" que son los filósofos. Los amantes de la opinión son aquellos a los que place escuchar bellas voces, mirar hermosos colores, etc., pero que no son capaces de considerar lo bello como un ser por sí mismo (*Rep.*, V, 480 a). Kant denominó F. a la actitud de los que rechazan no solamente el método de la crítica por él propuesto, sino también el método de la fundamentación de Wolff, que consiste en proceder estableciendo los principios, definiendo los conceptos y buscando el rigor en las demostraciones (*Crít. R. Pura*, Pref. a la 2ª ed.).

Filogénesis, *véase* BIOGENÉTICA, LEY.

Filología (gr. φιλολογία; lat. *philologie*; ingl. *philology*; franc. *philologie*; alem. *Philologie*; ital. *filologia*). Platón (*Teet.*, 161 a) entendía por esta palabra "amor de los discursos"; en la edad moderna, pasó a designar la ciencia de la palabra o, mejor aún, el estudio histórico del lenguaje. Vico opuso filosofía a F.: "La filosofía contempla la razón, de donde viene la ciencia de lo verdadero; la F. observa la autoridad del arbitrio humano y de ella resulta la conciencia de lo cierto" (*Scienza Nuova*, degn. 10; trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva*, México, 1941, F. C. E.). Tarea de los filólogos sería "el conocimiento de las lenguas y de los hechos de los pueblos". F. y filosofía se complementan en el sentido de que los filósofos deberían "comprobar" sus razones con la autoridad de los filólogos y éstos deberían "aseverar" su autoridad con la razón de aquéllos. Según el concepto moderno, la F. es la ciencia que tiene por finalidad la reconstrucción histórica de la vida del pasado a través del lenguaje y, por lo tanto, de sus documentos literarios. Los proyectos y los resultados de esta ciencia, tal como se ha venido formando, sobre todo en el siglo XIX, van, por lo tanto, mucho más allá de la modesta tarea a la que quisieron confinarla los filósofos del idealismo romántico. Ya Hegel polemizaba contra "los filólogos", o sea los historiadores que realizaban su trabajo a nombre de la historia filosófica, considerándola como la única capaz de descubrir *a priori* el plano providencial del mundo (*Philosophie der Geschichte* [*Filosofía de la historia*], ed. Lasson, pp. 8 *ss.*). En el mismo sentido, Croce denominó historia *filológica* a la historia de los historiadores, a la cual opuso la historia "especulativa" que identifi-

có con la filosofía (Croce, *Teoria e storia della storiografia*, 1917; *La storia come pensiero e come azione*, 1938; trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad*, México, 1960, F. C. E.).

En realidad, la historia filológica es la historia de los historiadores, en tanto la historia especulativa no es más que la concepción providencialista del mundo histórico, que nada tiene que ver con la historiografía científica (*véase* HISTORIOGRAFÍA). El adjetivo *filológico* no puede ser aplicado tampoco a formas romas y mal logradas de historiografía, ya que la F. en nada es responsable de ellas. Y tampoco la función de conservación y de renovación del material documental y de las fuentes que Nietzsche denominó *historia arqueológica* (*véase*) es un tipo inferior de historia, porque sólo es posible a base de un interés inteligente que guíe las oportunas elecciones y le haga servir a la obra de la crítica y la reconstrucción históricas.

Filosofema (gr. φιλοσόφημα; lat. *philosophema*; ingl. *philosopheme*; franc. *philosophème*; alem. *Philosophem*; ital. *filosofema*). En general, discurso filosófico. En la lógica de Aristóteles (*Tóp.*, VIII, 11, 162 a 15) es el "razonamiento demostrativo". Fuera de la lógica: concepto o lugar común filosófico. En este segundo sentido es usado por el propio Aristóteles (*De caelo*, II, 13, 294 a 19) y por la tradición posterior.

Filosofía (gr. φιλοσοφία; lat. *philosophia*; ingl. *philosophy*; franc. *philosophie*; alem. *Philosophie*; ital. *filosofia*). La disparidad de las F. se refleja, obviamente, en la disparidad de los significados de "F.", lo que no impide reconocer algunas *constantes*. Entre ellas, la que mejor se presta para relacionar y articular los diferentes significados del término, es la definición que aparece en el *Eutidemo* platónico: La F. es el uso del saber para ventaja del hombre. Platón observa que de nada serviría la posesión de la ciencia de convertir las piedras en oro si no nos supiéramos servir del oro; de nada serviría la ciencia que nos hiciera inmortales si no supiéramos servirnos de la inmortalidad, y así sucesivamente. Por lo tanto, es necesaria una ciencia en la cual coincidan el hacer y el saber servirse de lo que se hace, esta ciencia es la F. (*Eutid.*, 288 e-90 d). Según este concepto, la F. implica: *1)* la posesión o la adquisición de un conocimiento que es, al mismo tiempo, el más válido y extenso posible; *2)* el uso de este conocimiento en beneficio del hombre. Estos dos elementos concurren con frecuencia en las definiciones que se han dado de la F. en épocas diferentes y desde diferentes puntos de vista. Se encuentran, por ejemplo, en la definición de Descartes, según el cual "esta palabra, F., significa el estudio de la sabiduría, y por sabiduría no se entiende sólo la prudencia en los negocios sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede conocer, ya sea para la conducta de su vida, o para la conservación de su salud y la invención de todas las artes" (*Princ. Phil.*, Pref.). Se hallan de nuevo en la definición de Hobbes, para el cual la F. es, por un lado, conocimiento causal, por el otro utilización de este conocimiento a beneficio del hombre (*De Corp.*, 1, 2, 6) y en la de Kant, que define el concepto *cósmico* de la F. (o sea el concepto que interesa necesariamente a todo hombre) como el de "una ciencia de la relación de todo conocimiento al fin esencial de la razón humana" (*Crít. R. Pura*, Doctr. trascendental del método, cap. III). Este fin esencial es la "felicidad universal": la F., por lo tanto, "refiere todo a la sabiduría, pero por el camino de la ciencia" (*Ibid.*, *in fine*). No tiene significado diferente la definición que de la F. formula Dewey, como "crítica de los valores", o sea "crítica de las creencias, instituciones, costumbres y usos bajo el punto de vista de su repercusión sobre el bien" (*Experience and Nature*; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F. C. E., p. 331). Estas definiciones (que aquí se aducen sólo como ejemplos) se pueden reducir a la fórmula platónica que hemos citado al principio. Tal fórmula tiene la ventaja de no hacer referencia a la naturaleza y a los límites del saber accesible al hombre o a las finalidades que puedan dirigir su uso. Por lo tanto, tal saber se puede entender sea como revelación o posesión, sea

como adquisición o investigación y su uso puede considerarse como dirigido a la salvación ultramundana o a la terrenal del hombre, a la adquisición de bienes espirituales o materiales o a la realización de rectificaciones o cambios en el mundo. Por lo tanto, tal fórmula parece igualmente apta para expresar las tareas diferentes que la F. ha debido asumir en cada ocasión. Y así, por ejemplo, expresa igualmente bien la tarea de las F. positivas o dogmáticas que la de las F. negativas o escépticas. Cuando el escepticismo antiguo se propone llegar, mediante la suspensión del asentimiento, a la imperturbabilidad del alma (Sexto E., *Hip. Pirr.*, I, 25-27) no hace más que entender la F. como uso de un determinado saber para conseguir una ventaja. De análoga manera, cuando en la filosofía contemporánea Wittgenstein afirma que la finalidad de la F. es la de hacer desaparecer los problemas filosóficos mismos y de eliminar a la propia F. o de "curarse" de ella (*Philosophical Investigations*, § 133) no apela a un concepto diferente de F.: la liberación de la F. es la ventaja que el uso del saber (que en este caso es su rectificación lingüística) puede procurar.

Los dos elementos reconocibles en la definición de la F. que se considera adecuada para disponer el cuadro de las articulaciones principales del significado del término, constituyen ya por sí mismos la primera de tales articulaciones. En otros términos, se pueden distinguir los significados históricamente dados al término: I) con referencia a la naturaleza o a la validez del saber al que la filosofía hace referencia; II) respecto a la naturaleza del fin al cual se considera que la F. dirige el uso de este saber. En fin, III) se pueden distinguir los significados del término con referencia a la naturaleza del procedimiento que se considera propio de la filosofía.

I) *La filosofía y el saber.* El uso del saber que el hombre alcanza por cualquier título es, en primer lugar, un *juicio* acerca del origen o de la validez de tal saber. Y a propósito del juicio sobre la validez del saber, se ofrecen de inmediato dos alternativas fundamentales que establecen la distinción entre dos tipos diversos y opuestos de filosofía. La primera alternativa afirma el origen divino del saber: éste es, para el hombre, una revelación o un don. La segunda alternativa afirma el origen humano del saber, considerándolo como una adquisición o una producción del hombre. La primera alternativa es la más antigua y la más frecuente en el mundo, ya que prevalece en gran medida en las F. orientales. La segunda alternativa es la surgida en Grecia, cuyo heredero es el mundo occidental moderno.

A) Según la primera alternativa, el saber es una revelación o iluminación divina cuyo privilegio ha recaído en uno o más hombres y que se trasmite por tradición a un grupo también privilegiado de hombres (casta, secta o iglesia). Por lo tanto, no es accesible a los mortales comunes sino a través de sus depositarios; ni es posible a los mortales, comunes y no comunes, incrementar su patrimonio o juzgar sobre su validez. Forma parte integrante de esta interpretación del origen del saber, la creencia de que también su uso a beneficio del hombre —la ventaja es en este caso la "salvación"— ha sido dictado o prescrito por la revelación o iluminación divina. Parece, por lo tanto, que esta interpretación elimina o hace inútil el "trabajo" filosófico que se ocupa precisamente en este uso. Pero en realidad sucede así rara vez. La exigencia de acercar la verdad revelada a la común comprensión humana, de adaptarla a las circunstancias y hacer que responda a los problemas nuevos o cambiantes que los hombres se proponen, de defenderla contra negaciones, desviaciones, incredulidades declaradas u ocultas, hace que el trabajo filosófico encuentre, dentro de esta concepción del saber, un vasto campo por explicar y múltiples tareas a que hacer frente. Pero tal trabajo es subordinado y auxiliar: no es y no puede ser decisivo al tratarse de las interpretaciones fundamentales y de las instancias últimas. Encuentra en la revelación y en la tradición límites insuperables que le prohiben toda posibilidad de desarrollo en direcciones diferentes de las que ellas determinan. No puede combatir y destruir las creencias establecidas, oponerse en forma radical a la tradición, promover o proyectar renovacio-

nes totales. Su función es la de conservar las creencias establecidas, no la de renovarlas o rectificarlas y, por lo tanto, es una función subordinada e instrumental, privada de la autonomía y de la dignidad de una fuerza rectora.

Ya se ha dicho que casi todas las F. orientales son de esta naturaleza, lo que a veces ha hecho dudar de que puedan llamarse F. Pero en realidad el mundo oriental ofrece con frecuencia ejemplos de F. de esta naturaleza, aun cuando ninguna de ellas presente con todo rigor los caracteres expuestos. Utilizando el nombre del más importante de estos ejemplos, puede llamarse *escolásticas* a las formas que este tipo de F. ha tomado en el mundo occidental. Una escolástica, a diferencia de una F. de neto tipo oriental, presupone una F. autónoma y se sirve de ella, pero la utiliza para la defensa e ilustración de una verdad religiosa, esto es, para confirmar o defender creencias cuya validez se considera establecida anticipada e independientemente de toda confirmación o defensa. Una escolástica, como lo dice la palabra misma, es esencialmente un instrumento de educación: sirve para acercar al hombre, en la medida de lo posible, a un saber que se considera inmutable en sus líneas fundamentales y por lo tanto no susceptible de ser rectificado o renovado. Entre las tareas, por demás múltiples, como son múltiples los caminos de acceso del hombre a la verdad y los obstáculos que encuentra en estas vías, que una F. escolástica se reconoce a sí misma, no existe el eventual abandono de las creencias de las que es intérprete. Las sectas filosófico-religiosas del siglo II a. C. (por ejemplo, los esenios), las doctrinas de Filón de Alejandría (siglo I d. C.) y de muchos neoplatónicos, la F. islámica y judaica, la patrística y la escolástica, como también en el mundo moderno el ocasionalismo, el inmaterialismo, la derecha hegeliana y buena parte del espiritualismo contemporáneo, son escolásticas en el sentido aclarado, o sea, F. que consisten en utilizar una determinada doctrina (el platonismo, el aristotelismo, el cartesianismo, el empirismo, el idealismo, etc.) para la defensa y la interpretación de creencias que, a través de este trabajo, no pueden ser puestas en duda, rectificadas ni negadas. Es verdad que estas diferentes escolásticas poseen grados de libertad diferentes y tales grados varían a veces, de un periodo a otro, en alguna de ellas. Así, por ejemplo, mientras Santo Tomás confiere a la "F. humana" cierta autonomía en cuanto reconoce como propias de ella la consideración y el estudio de las cosas creadas en cuanto tales, o sea su naturaleza y sus propias causas (*Contra Gent.*, II, 4), considera imposible, sin embargo, que pueda contradecir las afirmaciones de la fe cristiana, que debe verse como regla del correcto proceder de la razón (*Ibid.*, I, 7). Aun cuando F. de esta naturaleza puedan obtener resultados importantes que pasen a formar parte del patrimonio filosófico común, su ámbito está estrechamente limitado por el problema al que se unen, de la defensa de las creencias tradicionales; sus posibilidades no se extienden hasta la rectificación y renovación de tales creencias.

B) Para la segunda alternativa, el saber es una adquisición o una producción del hombre. El fundamento de esta concepción es que el hombre es un "animal racional" y que, por lo tanto, "*todos* los hombres —como dice Aristóteles al comienzo de la *Metafísica* (980 a 21)— tienden por naturaleza al saber"; tienden quiere decir que no sólo lo desean sino que lo pueden conseguir. El saber, desde este punto de vista, no es privilegio o patrimonio reservado a unos cuantos; cada uno puede contribuir a su adquisición y a su incremento y, por lo tanto, tiene derecho a juzgarlo, esto es, a aprobarlo o rechazarlo. La búsqueda y la organización del saber es, desde este punto de vista, la tarea fundamental de la filosofía. Cuando Tucídides (II, 40) hace decir a Pericles: "Nosotros amamos lo bello con moderación y filosofamos sin timidez" expresa ciertamente la actitud del espíritu griego del cual ha nacido la F. en este segundo significado del término. Pericles no aludía a una disciplina específica, sino a la búsqueda del saber conducido sin compromisos y sin prejuicios, con el único empeño de saber y poner a prueba cualquier creencia posible. En este sentido, la F. es una creación original del espíritu

griego y una condición permanente de la cultura occidental. Es el compromiso de que toda investigación, en cualquier campo, obedezca sólo a las limitaciones o a las reglas que ella misma reconozca como válidas en vista de la propia posibilidad y de la propia eficacia descubridora o confirmadora. En este sentido, la F. se opone a la tradición, al prejuicio, al mito y, en general, a la creencia infundada o no justificada que los griegos denominaban *opinión*. El contraste entre la opinión y la ciencia, entre el amor a la opinión y el amor a la sabiduría, es en el que con más frecuencia insiste Platón para aclarar el concepto de F. (*Rep.*, V, 480 a). La F., como búsqueda, es contrapuesta por Platón a la ignorancia, por un lado, y, por otro a la sabiduría. La ignorancia es la ilusión de la sabiduría y destruye el incentivo de la búsqueda (*Conv.*, 204 a). Por otro lado, la sabiduría, que es la posesión de la ciencia, hace inútil la investigación: los dioses no filosofan (*Ibid.*, 204 a; *Teet.*, 278 d). La investigación define el *status* propio de la F. Ya Heráclito había dicho: "Es necesario que los filósofos sean buenos investigadores de muchas cosas" (*Fr.* 35, Diels). En cuanto búsqueda, la F. es "adquisición", como decía Platón (*Eutid.*, 288 d), "esfuerzo", como decían los estoicos (Sexto Empírico, *Adv. Math.*, IX, 13) o también "actividad", como decían los epicúreos (Sexto Empírico, *Ibid.*, XI, 169).

Pero si la F. es el compromiso que hace del saber una búsqueda, condiciona el saber efectivo, que es "conocimiento" o "ciencia". En el juicio que la F. misma hace acerca de esto, este condicionamiento puede tomar tres formas, que definen tres concepciones fundamentales de la F., o sea la metafísica, la positivista y la crítica: *1)* para la primera de ellas, la F. es el único saber posible, y las otras ciencias, en cuanto tales, coinciden con ella o son partes o preparación de ella; *2)* para la segunda, el conocimiento es propio de las ciencias particulares y la F. tiene la tarea de coordinar o unificar sus resultados; *3)* para la tercera, la F. es juicio acerca del saber, esto es, valoración de sus posibilidades y de sus límites, con miras a su uso humano.

1) La primera concepción de la F. es la metafísica, dominante en la Antigüedad y en la Edad Media y que todavía hoy es propia de muchas direcciones filosóficas. Su característica principal es la negación de toda posibilidad de búsqueda autónoma fuera de la filosofía. Un conocimiento es conocimiento filosófico o no es conocimiento de ningún género. A menudo se admite la existencia, fuera de la F., de un saber imperfecto, provisional o preparatorio, pero se niega que tal saber posea validez cognoscitiva por su cuenta. Así Platón denomina "F.", por un lado, a la geometría y a las otras ciencias, en especial con referencia a su función educativa (*Teet.*, 143 d; *Tim.*, 88 c); y por otro lado considera a tales ciencias (aritmética y geometría, astronomía y música) como simple propedéutica a la F. verdadera y propia, o sea a la dialéctica, la cual tendría entre otras la tarea de "descubrir la comunión y el parentesco recíproco de las ciencias y demostrar las razones por las que una y otra se conectan" (*Rep.*, VII, 531 d). Aristóteles define la F. como la "ciencia de la verdad" (*Met.*, II, 1993 b 20) en el sentido de que comprende a todas las ciencias teóricas, o sea la F. primera, la matemática y la física y deja fuera sólo a la actividad práctica, aunque ésta debe recurrir a la F. para aclarar su propia naturaleza y sus propios fundamentos. Tanto Platón como Aristóteles admiten como ciencia primera una disciplina determinada, que para Platón es la dialéctica y para Aristóteles es la F. primera o teología, pero esta disciplina determinada es también para ellos la más general. En efecto, la dialéctica, según se ha visto, permite entender la relación y la naturaleza común de las ciencias, y la F. primera, como ciencia del ser en cuanto ser, tiene por objeto específico esa esencia necesaria o *sustancia*, que cada ciencia debe investigar en su campo particular (*De part. anim.*, I, 5, 645 a 1). Otras veces, en cambio, la F. es resuelta en las disciplinas particulares sin que ninguna de ellas resulte privilegiada. Así lo hacían los epicúreos, que la dividían en canónica, física y ética (Dióg. L., X, 29-30) y los estoicos, que la dividían en lógica, física y ética (Aecio, *Plac.*, I, 2) considerando estas tres partes unidas

entre sí como los miembros de un animal (Diόg. L., VII, 40).

Esta concepción, que identifica el saber total con la F. y no reconoce que haya o pueda haber un saber auténtico fuera de ella, ha sobrevivido también en la constitución de las ciencias particulares en disciplinas autónomas y se ha conservado sustancialmente inmutable, en determinadas corrientes filosóficas, hasta nuestros días. La definición que Fichte diera de la F. como una "ciencia de la ciencia en general" (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* ["Sobre el concepto de la teoría de la ciencia o de la llamada filosofía"], 1794, § 1) no deja autonomía alguna a las ciencias particulares ya que, según tal definición, la doctrina de la ciencia "debe dar su forma no sólo a sí misma sino también a todas las otras ciencias posibles" y constituir así, el "sistema cumplido y único en el espíritu humano" (*Ibid.*, § 2). Esta pretensión permaneció inmutable en todas las definiciones que de la filosofía diera el idealismo romántico. No tienen distinto significado las anotaciones de Schelling, según el cual la tarea de la F. es aclarar el acuerdo (que más tarde es identidad) de lo objetivo y de lo subjetivo, esto es, de la naturaleza y del espíritu, y en llevar así a cumplimiento la "tendencia necesaria de todas las ciencias naturales" (*System des Transzendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], 1800, Intr., § 1). Hegel afirmaba explícitamente que "los objetos sobre que versan... las ciencias especiales son, ante todo, los objetos finitos y los fenómenos" (*Geschichte der Philosophie*, Intr., B, § 2; trad. esp.: *Historia de la filosofía*, México, 1955, F. C. E., I, p. 59) y que "una cosa es el proceso de origen y los trabajos preparatorios de una ciencia, otra cosa es la ciencia misma" en la cual aquéllos desaparecen para ser sustituidos por la "necesidad del concepto" (*Enc.*, § 246). Esto quiere decir que sólo la F. es ciencia porque sólo ella demuestra "la necesidad del concepto", utilizando y manipulando a su manera (como lo hiciera Hegel en realidad) el material proporcionado por las llamadas ciencias empíricas. Por lo tanto, Hegel reservaba a la F. el privilegio de ser "la consideración pensante de los objetos" (*Ibid.*, § 2). El conocimiento preliminar o preparatorio es el que se apoya en representaciones; el conocimiento verdadero y propio se tiene cuando, mediante la F., "el espíritu pensante, a través de las representaciones y trabajando por encima de ellas, progresa hacia el conocimiento pensante y al concepto" (*Ibid.*, § 1). Es evidente que, expresado en esta forma, el concepto de F. como totalidad del saber es una profesión de soberbia filosófica, extraña a este mismo concepto en la edad clásica. En esa edad, en efecto, tal concepto obraba como específico empeño de las disciplinas científicas puestas por él en la esfera de la búsqueda desinteresada y acicateadas y sostenidas en su constituirse conceptual. Pero en la concepción del idealismo romántico, las ciencias particulares fueron rebajadas a la función de una mera maniobra exenta de cualquier validez intrínseca. A esta misma función reducen la ciencia tanto el idealismo como el espiritualismo. La definición de la F. como "teoría general del espíritu" lleva a Gentile a considerarla como la conciencia que de sí mismo tiene el Yo absoluto, conciencia de la que son una falsa abstracción los conocimientos empíricos, fundados en la distinción entre objeto y sujeto y de los objetos entre sí (*Teoria generale dello spirito*, 1916, cap. 15, § 2). Y, a pesar de su formulación menos ostentosa, la definición dada por Croce de la F. como "metodología de la historiografía", implica la misma soberbia filosófica. Para Croce, el conocimiento histórico es el único conocimiento posible, dado que la historia es la única realidad: por lo tanto, la reducción de la F. a metodología de tal conocimiento equivale a negar que el saber científico sea conocimiento, y, en efecto, para Croce no es un saber sino un conjunto de expedientes prácticos (*La storia*, 1938, p. 144; trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad*, México, 1960, F. C. E.; *Logica*, 1908, I, cap. 2). Por otro lado, el espiritualismo contemporáneo sigue de preferencia el mismo camino. Bergson hace de la intuición el órgano de la F. ya que ve en la intuición "la visión directa del espíritu por parte del espíritu" (*La pensée et*

le mouvant, 3ª ed., 1934, p. 51), o sea el instrumento para sacar, inmediata e infaliblemente, esa "duración real" que es la realidad absoluta. Su reconocimiento de la ciencia como conocimiento adecuado del mundo material o de las "cosas" es puramente ficticio, ya que ni la materia ni las cosas tienen para Bergson realidad como tales, porque no son más que conciencia y la conciencia sólo puede ser auténticamente conocida por la conciencia misma: "Sondeando su propia profundidad, ¿no penetra también acaso la conciencia en el interior de la materia, de la vida, de la realidad en general? Se podría contestar sólo en el caso de que la conciencia se agregara a la materia como un accidente, pero creemos haber demostrado que una simple hipótesis es absurda o falsa, según el lado por donde se la tome, contradictoria en sí misma o contradicha por los hechos" (*Ibid.*, pp. 156-57). El concepto de F. como conocimiento privilegiado (sea cual fuere el título sobre el cual se apoye posteriormente el privilegio) no es más que una de las tantas expresiones del viejo concepto de la F. como saber único y absoluto. Las llamadas tendencias "metafísicas" del pensamiento moderno se caracterizan precisamente por este concepto de la F. Husserl expone el ideal cartesiano de la F., que declara propio, en estos términos: "Recordemos su idea directriz [de las *Meditaciones* de Descartes]. Su objetivo es una reforma completa de la F., que haga de ésta una ciencia de una fundamentación absoluta. Esto incluye, para Descartes, una reforma homóloga de todas las ciencias. En efecto, éstas son, según él, simples miembros subordinados de la ciencia universal y única que es la filosofía. Sólo dentro de la unidad sistemática de ésta, pueden las ciencias llegar a ser genuinas ciencias" (*Médit. Cartés.*, 1931, § 1). Esta interpretación de Descartes (que no es del todo exacta) es, en realidad, la interpretación husserliana de la relación entre la F. y la ciencia, interpretación que hace desaparecer a las ciencias y queda sola la filosofía.

A este mismo concepto recurren, a pesar de reconocer la validez del método científico, las consideraciones de Jaspers en torno a la naturaleza de la F., ya que niegan a las ciencias particulares autonomía de estructura y de validez (*Phil.*, I, pp. 53 *ss.*; *Existenz phil.*, 1938, Intr.; trad. esp.: *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México, 1953, F. C. E.). Una devaluación aún más radical de las ciencias particulares es realizada por Heidegger, para quien los supuestos de la ciencia moderna constituyen el olvido del ser, la reducción del hombre a sujeto y del mundo a representación ("Brief über den Humanismus" ["Carta acerca del humanismo"], en *Platos Lehre von der Wahrheit* ["Doctrina de Platón de la verdad"], 1947, p. 88).

2) La segunda concepción de la F. como juicio acerca del saber, es la que tiende a resolverla en las ciencias particulares, confiándole a veces la función específica de unificar las ciencias mismas o de recoger sus resultados en una "visión del mundo". El origen de esta concepción se puede ver en Bacon, quien concibió la F. como una ciencia que, en primer lugar, dividiera y clasificara las ciencias particulares y que luego diera a tales ciencias la posesión de sus métodos, del material por disponer y de las técnicas para utilizar este material a beneficio del hombre. En el *De Dignitate et augmentis scientiarum* (1623), al esbozar el plan de una enciclopedia de las ciencias sobre bases experimentales, Bacon confiaba a la "F. primera", que considera como "ciencia universal y madre de las otras ciencias", los axiomas que no son propios de las ciencias particulares, pero que son comunes a varias ciencias (*De Augm. Scient.*, III, 1). Hobbes, a su vez, identificó la F. con el conocimiento científico. "La F. —dice— es el conocimiento, adquirido a través del correcto razonamiento, de los efectos o fenómenos a partir de los conceptos de sus causas o generaciones o, recíprocamente, el conocimiento de las generaciones posibles, adquirido a partir de los efectos conocidos" (*De Corp.*, I, § 2). De este concepto de la F., en coincidencia con el conocimiento científico y como tarea de aclararlo y extenderlo, resultó el uso inglés del término, sobre el cual ya Hegel llamó la atención (*Enc.*, § y nota; *Geschichte der Phil.*, Intr., A, 2; trad. esp.: *Historia de la filosofía*, México, 1955, F. C. E., I, p. 58)

y según el cual el término se aplicaba no solamente a la ciencia de la naturaleza sino que también se llamaban instrumentos filosóficos determinados instrumentos físicos, tales como el barómetro y el termómetro, como también las teorías y los principios relacionados con la economía política, uso, este último, que se ha conservado en los países anglosajones. Para el mismo Descartes, la F. comprendía "todo lo que el espíritu humano puede saber" y así, en buena medida, venía a coincidir con las investigaciones científicas que, por lo demás, Descartes quería llevar a determinados principios fundamentales (*Princ. Phil.*, Pref). Toda la Ilustración compartió el concepto de la F. como conocimiento científico. "Filósofo, amante de la sabiduría, o sea de la verdad", decía Voltaire (*Dict. Phil.*, art. "Philosophe"). Y el mismo Wolff admitía, junto a las ciencias "racionales" en que dividía la F., ciencias empíricas correspondientes, dotadas de un método autónomo, que es el experimental. Por ejemplo, junto a la cosmología general o científica, Wolff admite una cosmología *experimental*, "que de las observaciones saca la teoría establecida o por establecer en la cosmología científica" (*Cosm.*, § 4) y reconoce que es posible, aunque no fácil, que toda la teoría de la cosmología general resulte de las observaciones (*Ibid.*, § 5).

En el ámbito de este significado, el positivismo subrayó la función propia de la F. de reunir y coordinar los resultados de las ciencias particulares, a manera de realizar un conocimiento unificador y muy general. Ésta fue la tarea que Comte y Spencer asignaron a la F. Comte quiso que, junto a las ciencias particulares, existiera un "estudio de las generalidades científicas" que hace coincidir con la "F. primera" de Bacon. Este estudio debería "determinar exactamente el espíritu de cada ciencia, descubrir las relaciones y la concatenación entre las ciencias, resumir, posiblemente, todos sus propios principios en el número mínimo de principios comunes, conformándose incesantemente con las máximas fundamentales del método positivo" (*Cours de phil. positive*, lección 1ª, § 7; lección 2ª, § 3). El concepto de la F. como ciencia generalizadora y unificadora de los resultados de las otras ciencias, ha sido y está muy difundido en la F. moderna y contemporánea. En efecto, ha sido aceptado no sólo por las corrientes positivistas, sino también por doctrinas espiritualistas que, a veces, le han agregado una determinación o condición limitadora: la generalización y unificación debe constituir una imagen del mundo *que satisfaga las necesidades del corazón*. Ésta es la definición de la F. que diera Wundt, quien reconocía su función en la "recapitulación de los conocimientos particulares en una intuición del mundo y de la vida que satisfaga las exigencias del entendimiento y las necesidades del corazón" (*Syst. der Phil.*, 4ª ed., 1919, I, p. 1; trad. esp.: *Fundamentos de la Metafísica*, Madrid, 1913; *Einleitung in die Phil.*, 3ª ed., 1904, p. 5; trad. esp.: *Principios de Filosofía*, Madrid, 1911). Desde este punto de vista, la F. "es la ciencia universal que debe unificar en un sistema coherente los conocimientos universales suministrados por las ciencias particulares", un concepto que aparece con frecuencia en la literatura filosófica de los últimos decenios del siglo XIX y de los primeros del XX, en cuanto permite a la F. utilizar ampliamente los resultados que la investigación positiva obtiene tanto en el campo de las ciencias naturales como en el de las ciencias del espíritu. A veces se tiende a acentuar, en esta dirección, el carácter unitario y totalitario de esta ciencia universal y en tal caso, como en la definición de Wundt, se la considera como una *concepción* o *visión* del mundo. Este concepto es una determinación ulterior del concepto de la F. como "ciencia universal", o sea unificadora y generalizadora. Dice Mach: "El filósofo busca orientarse, en el conjunto de los hechos, de manera universal y lo más completa posible... Solamente la fusión de las ciencias especiales aportará la *concepción del mundo* hacia la cual tienden todas las especialidades" (*Erkenntniss und Irrtum*, cap. 1; trad. franc., pp. 14-15; trad. esp.: *Conocimiento y error*, 1948). Dilthey demostró muy bien esta conexión entre la F. y las ciencias especiales, al escribir: "La historia de la F. trasmite al trabajo filosófico sistemático los tres proble-

mas de fundamentación, estructuración y conexión de las ciencias particulares y la tarea del enfrentamiento con esa necesidad insaciable de percatación íntima en una conexión social e histórica... Constituye un sistema sobre el ser, la razón, el valor, el fin y su trabazón en la concepción del mundo, sea cualquiera la forma y la dirección en que tenga lugar este enfrentamiento" (*Das Wesen der Philosophie*, in fine; trad. esp.: "La esencia de la filosofía", en *Teoría de la concepción del mundo*, México, 1954, F. C. E., pp. 215-216). La relación entre la fundamentación y la unificación de las ciencias con la concepción del mundo (en que consiste precisamente la metafísica) es configurada por Simmel como la distinción entre los dos límites que definen el campo de la investigación filosófica. "Uno comprende las condiciones, los conceptos fundamentales, los supuestos de la investigación particular que no pueden encontrar satisfacción en ésta, ya que están más bien en su base; en el otro esta búsqueda particular es conducida como complemento y conexión y puesta en relación con cuestiones y conceptos que no tienen puesto alguno dentro de la experiencia y del saber objetivo inmediato. Aquélla es la teoría del conocimiento, ésta es la metafísica del campo particular en cuestión" (*Soziologie*, 1910, p. 25; trad. esp.: *Sociología*, Madrid, 1927; cf. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Turín, 1956, pp. 242 *ss.*). Ahora bien, la primera de estas tareas es la que la F. crítica había reconocido como propia de la F. (*véase infra*); la segunda es, en cambio, la que había atribuido a la F. la dirección positivista que tiene como raíz a Bacon. La última manifestación de este concepto de la F. en el pensamiento contemporáneo es la noción de "ciencia unificada" propia del neoempirismo, a la que está dedicada la *Enciclopedia internacional de la ciencia unificada* (desde 1938 en adelante). En esta obra, sin embargo, el concepto mismo de unificación es incierto y es entendido de diferentes modos por sus diversos sostenedores. Así Neurath lo entiende como la combinación de los resultados de las diferentes ciencias y la axiomatización de ellas en un sistema único; Dewey lo entiende como exigencia de extender el puesto y la función de la ciencia en la vida humana, Russell como unidad de método, Carnap como unidad formal o lingüística y Morris como doctrina general de los signos (*International Encyclopedia of Unified Science*, I, 1, pp. 20, 33, 61, 70). Esta disparidad de criterios hace ver la dificultad de realización, en el mundo moderno, del ideal de la unificación de las ciencias y pone en crisis al concepto positivista de la filosofía.

3) La tercera concepción de la F. como juicio acerca del saber es la que se puede denominar *crítica* y consiste en reducir la F., en este aspecto, a doctrina del conocimiento o a metodología. Según esta concepción, la F. no aumenta la cantidad del saber mismo; por lo tanto, no puede denominarse propiamente "conocimiento". Su tarea es más bien ensayar la validez del saber, determinando sus límites y sus condiciones, sus *posibilidades* efectivas. El iniciador de este concepto de la F. es Locke. Todo el *Ensayo* ha nacido, como advierte en la "Epístola al lector" que figura como premisa, por la necesidad de "examinar nuestras aptitudes, y ver qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestros entendimientos". Aún más exactamente la F. tiende a "descubrir sus potencias [del entendimiento]; *hasta dónde* alcanzan; respecto a qué cosas están en algún grado en proporción, y dónde nos traicionan" (*Essay*, I, 1, Intr., § 4). Los límites de las capacidades humanas están claramente resumidos por Locke en el tercer capítulo del libro IV del *Ensayo*. Pero todavía más claramente, en lo que se refiere a la F., resultan tales límites del último capítulo de la obra, dedicado a la división de las ciencias. Se distinguen en él tres ciencias principales: la F. natural o *física*, cuya tarea es "el conocimiento de las cosas, como son en su propio ser, en su constitución, propiedades y operaciones"; la F. práctica o *ética* que es "la habilidad de aplicar bien nuestras propias potencias y actos con el fin de alcanzar cosas buenas y útiles" y la doctrina de los signos o semiótica (o también *lógica*) cuya tarea es "considerar la naturaleza de los signos de que se vale la mente para entender las cosas, o para comunicar sus conocimientos a los

otros" (*Ibid.*, IV, 21, §§ 2-4). En esta división de las ciencias falta la F., lo que quiere decir que la F. no es para Locke una ciencia en el mismo sentido en que lo son la física, la ética o la lógica, o sea como conocimiento de objetos, sino juicio acerca de la ciencia misma, esto es, crítica. Este punto de vista es uno de los filones principales de la F. moderna y contemporánea. Hume reconocía la tarea de la F. académica o escéptica, que profesaba, en la "limitación de nuestras investigaciones de las materias que mejor se adaptan a la restringida capacidad del entendimiento humano" (*Inq. Conc. Underst.*, XII, 3). La limitación del conocimiento es tomada por Kant como fundamento de la validez del conocimiento mismo, según un concepto que ya fuera utilizado por Locke. Para Kant, en efecto, las condiciones *a priori* del conocimiento (intuiciones puras, categorías), o bien las condiciones *a posteriori* (el dato empírico o intuición), determinan y limitan las posibilidades cognoscitivas, en el sentido de que no solamente excluyen determinados campos de investigación, sino que también fundan la validez o la efectividad de las posibilidades mismas. Kant expresó todo el campo de la F. con las siguientes preguntas: *1)* ¿Qué puedo saber?; *2)* ¿qué debo hacer?; *3)* ¿qué puedo esperar?; *4)* ¿qué es el hombre? "La metafísica —agrega Kant— responde a la primera pregunta, la moral a la segunda, la religión a la tercera y la antropología a la cuarta, pero en el fondo, todo esto se podría incluir en la antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última. El filósofo, en consecuencia, debe poder determinar: *1)* la fuente del saber humano; *2)* el ámbito del uso posible y útil de todo el saber y, por fin, *3)* los límites de la razón" (*Logik*, Intr., III). La objeción de Hegel a este punto de vista en el sentido de que "querer conocer antes de conocer es no menos absurdo que el sabio propósito de aquel escolástico que quería aprender a nadar antes de arriesgarse al agua" (*Enc.*, § 10), es una pura *boutade*. Ya que la F. como crítica presupone el saber nadar, y que exista ya un saber constituido (el de la ciencia), a partir del cual se puedan investigar las posibilidades de conocer y determinar sus límites. El neokantismo contemporáneo ha modificado de la doctrina de Kant el punto concerniente a la religión y, manteniendo el concepto de la F. como crítica del saber, reconoce tres disciplinas filosóficas, a saber, la lógica, la ética y la estética, entendiendo por lógica, la mayoría de las veces, la teoría del conocimiento. Esta doctrina fue defendida por la denominada escuela de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer), como también por el kantismo francés (Renouvier, Brunschvicg). La primacía que la gnoseología o teoría del conocimiento ha tenido en la F. contemporánea (y no solamente entre las corrientes neokantianas) es una consecuencia del concepto de la F. como crítica del saber. La gnoseología o *teoría del conocimiento* (*véase*) está caracterizada, sin embargo, por supuestos y problemas particulares y, por lo tanto, el concepto de la F. como crítica del saber no implica la identificación de la F. con la doctrina del conocimiento o gnoseología. En efecto, tal concepto subsiste, aun después de la crisis y del abandono de la gnoseología del siglo XIX, en forma de análisis de los procedimientos efectivos del conocimiento científico y determinación de sus límites y de su validez. Este análisis es el tema propio de la *metodología* (*véase*). Por lo tanto, la metodología puede ser considerada como la última encarnación de la F. en el concepto de crítica del saber. Como parte de la metodología o como ulterior restricción de su tarea, se puede entender la definición de la F. como "análisis del lenguaje", que fue propuesta por vez primera por Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus* (1922). Wittgenstein, que atribuye "la totalidad de las proposiciones verdaderas" a la ciencia natural, niega que la F. sea una ciencia natural y esta palabra, según nos dice, "debe significar algo que está por encima o por debajo de las ciencias de la naturaleza, no al lado de ellas" (*Tract.*, 4, 111). Entonces resulta tarea de la F. la clarificación lógica del lenguaje. "La F. no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en dilucidaciones. Fruto de la F. no son las 'proposiciones filosóficas', sino la aclaración de las proposiciones.

La F. debe aclarar y delimitar con precisión las ideas que de otro modo serían, por así decirlo, turbias y confusas" (*Ibid.*, 4, 112).

II) *La filosofía y el uso del saber*. El segundo punto de vista para buscar *constantes* en los significados atribuidos históricamente a la F. y, por lo tanto, realizar divisiones o articulaciones de tales significados, es el expresado en la segunda parte de la definición que se ha tomado como punto de partida de este artículo, esto es, aquel que considera que la F. es el *uso humano* del saber. Dos han sido las interpretaciones fundamentales dadas históricamente a este aspecto de la F., esto es: *a)* aquella según la cual la F. es *contemplativa* y constituye una forma de vida que es finalidad en sí misma; *b)* aquella según la cual la F. es activa y constituye el instrumento de modificación o de rectificación del mundo natural o humano. Según la primera interpretación, la F. se agota en el individuo que filosofa; para la segunda interpretación la F. trasciende al individuo y concierne precisamente a las relaciones con la naturaleza o con los hombres, por lo tanto, con la vida humana asociada. Para servirse de un término de claro significado histórico, se puede denominar "iluminista" a esta segunda interpretación de la F.

a) El concepto de la F. como contemplación es inherente, en primer lugar, a las F. de tipo oriental que ponen como finalidad de la F. la salvación del hombre. La salvación es, en efecto, la liberación de toda relación con el mundo y, por lo tanto, la realización de un estado en el cual toda actividad es imposible o carece de sentido. En Occidente, el concepto de la F. como contemplación no fue la primera forma que adquirió el trabajo filosófico (fue en cambio la de la "sabiduría" o sea, de la F. activa y militante), pero sí fue la primera caracterización explícita de este trabajo. El fundamento de tal caracterización es la naturaleza "desinteresada" de la investigación filosófica. Cuando Heródoto (I, 30) hace decir al Rey Creso dirigiéndose a Solón: "He oído hablar de los viajes que *filosofando* has realizado para ver muchos países" alude obviamente al carácter desinteresado de estos viajes, que no han sido emprendidos con finalidades de lucro o de política, sino sólo por mor del conocimiento. Platón mismo oponía el espíritu científico de los griegos al amor de lucro propio de egipcios y fenicios (*Rep.*, IV, 435 e). Y el hecho de que la búsqueda del saber no se subordine o se pliegue a fines extraños es cosa que resulta de la misma noción de esta búsqueda, tal como se vino a configurar en la antigua Grecia (cf. I, B). Pero ya en la narración relativa a Pitágoras, que procede de un escrito de Heráclides Póntico (Dióg., L., Proemium, 12) en el cual se pretende justificar el nombre de F., hay algo más que la simple exigencia del desinterés de la búsqueda. Según tal tradición, recogida por Cicerón en las *Tusculanas* (V, 9), Pitágoras comparaba la vida a las grandes fiestas de Olimpia, donde algunos concurrían por negocios, otros para participar en las carreras, otros para divertirse y, por fin, algunos solamente para *ver* lo que sucede: estos últimos son los filósofos. Aquí se ha subrayado el alejamiento entre el filósofo, interesado sólo en ver, o sea en contemplar desinteresadamente, y la humanidad común, dedicada a sus cosas. La superioridad de la contemplación sobre la acción se halla, por lo tanto, implícita en esta narración, que probablemente tenía la finalidad de enaltecer mediante la autoridad de Pitágoras, el concepto de la F. que se formaba por entonces en la escuela de Aristóteles. El carácter contemplativo de la F. (que nada tiene que ver con el carácter desinteresado de la investigación en general), como una de las respuestas posibles al problema del uso humano del saber, fue por primera vez afirmado y justificado por Aristóteles. Tal carácter está fundado, en efecto, en la naturaleza *necesaria* del objeto de la F. que es lo que "no puede ser sino lo que es" (*Et. Nic.*, VI, 3, 1139 b 19). Desde este punto de vista, la F. es saber y no sabiduría, ya que la sabiduría consiste en deliberar bien, pero nada hay que deliberar en torno a las cosas que no pueden ser de otra manera (*Ibid.*, VI, 5, 1140 a 30). A partir de esta base, Aristóteles establece un contraste entre sabiduría y *sapiencia* (*véase*). Hombres como Anaxágoras y Tales son sapientes y no sa-

bios: no indagan acerca de los bienes humanos, no conocen lo que les beneficia a sí mismos sino solamente cosas excepcionales, maravillosas, difíciles y divinas. "Nadie —dice Aristóteles— delibera en torno a lo que no puede ser de otra manera o en torno a las cosas que no tienen un fin o cuyo fin no es un bien realizable" (*Ibid.*, VI, 7, 1041 b 10). Pero, desde este punto de vista: ¿cuál es el posible uso del saber? Solamente uno: la realización de una vida contemplativa, esto es, dedicada al conocimiento de lo necesario. La actividad contemplativa es, por lo tanto, considerada por Aristóteles como la más alta y beatífica: hace del hombre algo superior al hombre mismo porque es conforme a lo que de divino hay en él (*Ibid.*, X, 7, 1177 b 26). La doctrina de Aristóteles ha fijado así los puntos en torno al uso humano del saber: *1)* la F., en cuanto tiene por objeto lo necesario, no ofrece al hombre nada que hacer y, por lo tanto, es contemplación; *2)* la contemplación es una forma de vida individual privilegiada, porque es la beatitud misma. Las dos tesis son típicas de esta concepción de la F., que aparece con frecuencia en la historia del pensamiento occidental y domina en toda la F. griega posaristotélica, que cultiva el ideal del "sabio" o sea de aquel en quien se realiza la vida contemplativa. Epicúreos, estoicos, escépticos y neoplatónicos concuerdan en considerar que sólo el sabio puede ser feliz porque sólo él, como puro contemplador, es autosuficiente. El fin que estos filósofos atribuyen a la F. es individual y privado, o sea la realización de una forma de vida que encierra al sabio en sí mismo y en su contemplación solitaria. También desde este punto de vista, la F. es, obviamente, un esfuerzo de transformación o de rectificación de la vida humana y, por lo tanto, no es verdad al pie de la letra la afirmación de Aristóteles de que nada tiene que hacer. Esta afirmación significa solamente que no modifica la estructura del mundo, del conocimiento que concierne al mundo y de las formas de vida asociada, en tanto que puede modificar la vida del individuo haciéndolo sabio y beato.

A través de estos rasgos es fácil reconocer la actitud contemplativa en filosofía. Cuando Spinoza dice: "El varón fuerte de ánimo considera en primer término que todo se sigue de la necesidad de la naturaleza divina y por ende, todo lo que piensa que es molesto, malo y además todo lo que le parece inmoral, horrible, injusto y deshonesto, nace de que concibe las cosas mismas desordenada, mutilada y confusamente" (*Eth.*, IV, 73, scol.) expresa en su forma clásica el concepto contemplativo de la F. Y cuando Hegel afirma que la F., como el buho de Minerva que inicia su vuelo hacia el crepúsculo, llega siempre a cosas hechas y, por lo tanto, demasiado tarde para decir cómo *debe* ser el mundo, expresa el mismo concepto (*Fil. del Derecho,* Prefacio). En efecto, tanto para Hegel como para Aristóteles y Spinoza el objeto de la F. es lo necesario y su tarea es, precisamente, la de mostrar la necesidad de lo que existe, o sea la racionalidad de lo real (*Enc.*, § 12) Desde este punto de vista, la F. es la justificación racional de la realidad, entendiéndose por realidad no sólo la de la naturaleza, sino también la de las instituciones histórico-sociales, o sea las del mundo humano. No muy diferente, desde este punto de vista, resulta el concepto que de la F. tenía Schopenhauer. "Reflejar abstracta, universal y limpiamente en conceptos la total esencia del mundo —decía—, y así, como imagen refleja, llevarla hacia los conceptos de la razón: permanentes y siempre dispuestos: ésta y no otra cosa es la F." (*Die Welt,* I, § 68).

En la F. contemporánea el concepto de la F. como contemplación perdura en la fenomenología y en el espiritualismo. La fenomenología es el esfuerzo por alcanzar, mediante la *epoché,* el punto de vista de un "espectador desinteresado", o sea el de un sujeto que a su vez no esté sometido a las mismas condiciones limitativas que toma en consideración. Dice Husserl: "El yo que medita fenomenológicamente [puede] llegar a ser, no sólo en algunas particularidades, sino *con universalidad,* 'espectador desinteresado' de sí mismo y como incluido en esto, de toda objetividad que 'exista' para él, y tal como exista para él" (*Médit. Cartés.*, § 15). El punto de vista del espectador desinteresado es, obviamente, el punto

de vista de la contemplación, cuyo único objeto son las determinaciones necesarias, o sea *esencias* y la esencia es, en efecto, el objeto propio de la consideración fenomenológica y está caracterizada por su necesidad (*Ideen*, I, § 2). Por otro lado Bergson, al distinguir la F. como intuición o conciencia de la *duración* temporal (o sea el devenir de la conciencia) de la ciencia como conocimiento de los hechos, ve en la ciencia el "auxiliar de la acción" y en la F. una actividad contemplativa. "La regla de la ciencia —dice— es la que ha sido puesta por Bacon: obedecer para mandar. El filósofo no obedece ni manda: busca la simpatía" (*La pensée et le mouvant*, 3ª ed., 1934, p. 158). La divinización del "sabio", como condición humana privilegiada o perfecta, o de la F. como forma final y conclusa del ser, son dos de los rasgos característicos por los cuales se puede reconocer la concepción de la F. como contemplación. A esta concepción pertenecen las formas del escepticismo antiguo y moderno. Cuando Sexto Empírico agrega como fin de la F. escéptica la imperturbabilidad que permite realizar (*Hip. Pirr.*, I, 25) o cuando Hume reduce el motivo de su filosofar, que considera incapaz de obrar sobre las creencias más enraizadas del hombre, al placer que se obtiene (*Treatise*, I, 4, 7; *Inq. Conc. Underst.*, XII, 3), ambos atribuyen a la F. una función contemplativa que se agota en el ámbito de la vida individual. Y en el mismo ámbito se agota la función de la F. como "terapia" de la F., o sea como liberación de las dudas filosóficas, de la cual hablan Wittgenstein (*Philosophical Investigations*, § 133) y algunos filósofos ingleses discípulos suyos (cf. *Revolution in Phil.*, 1956, pp. 106, 112 *ss.*). No parece efectivamente que estos filósofos atribuyan a la terapia filosófica otra función que la de liberar al individuo de las dudas filosóficas y, de tal manera, permitirle "sentirse mejor", del mismo modo que Hume se sentía mejor con sus dudas escépticas.

b) El concepto de la F. como actividad directriz o transformadora se encuentra ya en la leyenda de los Siete Sabios, por primera vez escogida por Platón (*Prot.*, 343 a). Los Siete Sabios fueron, en efecto, moralistas y políticos y los lemas en que condensaran su sabiduría se refieren a la conducta en la vida y a las relaciones con los hombres (*véase* SABIOS, SIETE). Pero el primer gran ejemplo de una F. explícitamente concebida con la finalidad de transformar el mundo humano es la de Platón. La F. de Platón está totalmente dirigida a modificar la forma de la vida asociada y a fundarla en la justicia. La educación del filósofo culmina, no ya en la visión del bien, sino en el "retorno a la caverna", ya que el filósofo debe poner a disposición de la comunidad los resultados de su especulación y utilizarlos para su guía y para su dirección. "Cada uno de vosotros —dice Platón— debe a su vez descender a la morada común y habituarse a contemplar los objetos en las tinieblas, porque habituándose a éstas verá mejor que los que han quedado siempre lejos y reconocerá los caracteres y el objeto de cada imagen, porque ha visto los verdaderos ejemplares de la belleza, de la justicia y del bien. Así nosotros y vosotros constituiremos y gobernaremos despiertos la ciudad y no ya soñando, como sucede ahora en la mayor parte de las ciudades por culpa de los que se combaten a causa de sombras y detentan el poder como si fuese un bien" (*Rep.*, VII, 520 c). La F. platónica está enteramente dominada por este compromiso educativo y político y así, tarea de la F. no es, para Platón, la de dar a determinado número de hombres la beatitud de la contemplación, sino el de dar a todos la posibilidad de vivir según la justicia (*Ibid.*, 519 e). Esta concepción activa de la F. fue inoperante por largo tiempo. Sólo en el Renacimiento fue adoptada de nuevo por los humanistas, que entendieron la F. como sabiduría. En el *De Nobilitate Legum et Medicinae*, Coluccio Salutati (1331-1406) decía: "Mucho me sorprende que sostengas que la sabiduría consista en la contemplación, de la cual sería servidora la prudencia, que se relacionaría con ella como un administrador con el patrón, y que digas que la sabiduría es la mayor de las virtudes, propia de la mejor parte del alma o sea del entendimiento y que la felicidad consista en obrar según sapiencia.

Y agregas que, siendo la metafísica la única ciencia libre, el filósofo quiere que la especulación preceda en todo a la acción... Pero la verdadera sapiencia no consiste, como creen, en pura especulación. Si quitas la prudencia no encontrarás ni el sabio ni la sabiduría... ¿Llamarás, en efecto, sabio, al que haya conocido cosas celestes y divinas, pero no haya procurado por sí mismo, ayudado a los amigos, a la familia, a los parientes y a la patria?" Con el mismo espíritu Leonardo Bruni en el *Isagogicon Moralis disciplinae* (1424) afirmaba la superioridad de la F. moral sobre la F. teórica.

La afirmación de esta concepción activa de la F. caracteriza el comienzo de la Edad Moderna. Los humanistas creían que sólo la F. moral era activa. Para Bacon también es activa la F. que tiene por objeto la naturaleza, porque está dirigida al dominio de la naturaleza. Y Bacon no duda en denominar "pastoral" a la misma F. de Telesio, que mucho apreciaba y en parte seguía, porque le parecía que "contemplaba al mundo plácidamente y casi por ocio" (*Works*, III, p. 118). Hobbes insistió acerca de la misma función de la F. (*De Corp.*, I, § 6). Descartes a su vez la consideró como dirigida a conseguir la sabiduría y la ciencia de todo lo que resulta útil o ventajoso al hombre (*Princ. Phil.*, pref.). La misma finalidad rectora y correctiva atribuyeron a la F. Locke y los iluministas. Con Locke, la F. resulta crítica del conocimiento y esfuerzo de liberación de ignorancias y prejuicios por parte del hombre. Y así se mantiene en la Ilustración del siglo XVIII, que ve en la F. al esfuerzo de la razón por cambiar el mundo humano, liberándolo de los errores y haciéndolo progresar. D'Alembert describió así la acción que la F. ejercía en su tiempo: "Desde los principios de la ciencia profana hasta los fundamentos de la revelación, desde la metafísica hasta las materias de gusto, de la música a la moral, desde las disputas escolásticas de los teólogos hasta los objetos del comercio, de los derechos de los príncipes a los de los pueblos, de la ley natural a las leyes arbitrarias de las naciones, en una palabra, desde las cuestiones que llegan a la mayoría hasta las que interesan a los menos, todo ha sido discutido y analizado o, por lo menos, agitado. Una nueva luz sobre algunos objetos, una nueva oscuridad sobre muchos otros, han sido el fruto o la consecuencia de este fervor general de los espíritus, como el efecto del flujo y reflujo del océano es el de llevar hacia la orilla unas cosas y alejar otras" (*Œuvres*, ed. Condorcet, p. 218). El concepto ilustrado de la F. fue compartido por Kant, según el cual la F., al determinar las posibilidades efectivas del hombre en todos los campos, debe iluminar y dirigir al género humano en su debido progreso hacia la felicidad universal (Recensión a las *"Ideas sobre la F. de la historia" de Herder*, 1784-85; cf. *Crítica R. Pura*, Doctrina trascendental del método, capítulo III, in fine).

El romanticismo, que insiste acerca del carácter necesario (por ser racional) del ser, constituyó, en su conjunto, una vuelta a la concepción contemplativa de la filosofía. El mismo positivismo, que pretendió explícitamente reafirmarse en la doctrina baconiana del saber como posibilidad de dominio de la naturaleza, no permaneció siempre fiel al reconocimiento del carácter activo de la F. Si para el *positivismo* (*véase*) de cuño social (St.-Simon, Proudhon, Comte, Stuart Mill) la F. es sobre todo un instrumento de transformación de la sociedad humana, para el positivismo evolucionista la F. tiene carácter más contemplativo que activo. La defensa del misterio, que Spencer coloca entre las tareas de la F., o sea el reconocimiento de la insolubilidad de los denominados problemas últimos, lleva a la F. al mismo plano contemplativo de la religión. La discusión en torno a la solubilidad o insolubilidad de los denominados "enigmas del mundo" cae por entero en el plano de la F. contemplativa. El positivismo de Ardigò, tanto como el monismo materialista (Haeckel) o el evolucionismo espiritualista (Wundt, Morgan, etc.) son igualmente contemplativos. En realidad, el clima romántico se hace presente en el positivismo y en el idealismo y tanto aquél como éste se dirigen hacia el concepto de la F. como contemplación de una realidad necesaria. Una protesta contra tal

concepto la constituye el "nuevo materialismo" del que se hizo partidario Marx, polemizando, por otro lado, contra el materialismo teórico de Feuerbach. "Los filósofos —decía— hasta ahora solamente han *interpretado* el mundo: ahora se trata de *transformarlo*" (*Tesis sobre Feuerbach* 11). Pero aun cuando Marx insista acerca del empeño de transformación que debe caracterizar a la F. como tal, el fundamento mismo de la F. como contemplación se mantiene en su doctrina. Tal fundamento es, en efecto, la *necesidad* de lo real y para Marx la transformación de la sociedad, esto es, el paso de la sociedad capitalista a la sociedad sin clases, tendrá lugar "con la fuerza inexorable de un proceso natural" (*Capit.*, I, 24, §7; trad. esp.: *El capital*, México, 1959, F. C. E.). A partir de esta base, la tarea de la F. parece ser la de una profética Casandra más bien que la de promover y orientar la transformación misma. En este aspecto, el kantismo se sustrae a veces al clima romántico. Renouvier, en *Ucronia*, se propone eliminar "la ilusión de la necesidad preliminar por la cual el hecho cumplido sería el único, entre todos los imaginables, que habría podido acaecer" (*Uchronie*, 2ª ed., 1901, p. 411). La "F. analítica de la historia" tiene, según Renouvier, la tarea de determinar las concatenaciones generales de los hechos históricos para dirigir el desarrollo de la historia misma (*Intr. à la phil. analitique de l'histoire*, 1864, pp. 551-52). Por otro lado, la determinación de la F. como "concepción del mundo", determinación que la F. sufrió en la segunda mitad del siglo XIX por obra de pensadores provenientes del kantismo y del positivismo, tiene un claro significado contemplativo. Contra la interpretación contemplativa de la F. se ha erigido el pragmatismo desde su origen, en forma polémica, según se puede ver en el ensayo *Cómo hacer claras nuestras ideas* (1878) de C. S. Peirce. En este ensayo, Peirce afirma que toda la función del pensamiento es la de producir hábitos de acción (o creencias) y que, por lo tanto, el significado de un concepto consiste exclusivamente en las posibilidades de acción que define. Pero estas afirmaciones de Peirce son importantes también desde otro punto de vista. Peirce niega explícitamente el supuesto mismo de la F. como contemplación, o sea el carácter *necesario* de lo real. Peirce demuestra, en efecto, cómo la regularidad y el orden de los acontecimientos, lo mismo que las conexiones condicionales entre los hechos mismos, nada tienen que ver con la necesidad, que implicaría la posibilidad de la previsión infalible (*Chance, Love and Logic*, II, cap. 2). La definición de la F. como "crítica de los valores", dada por Dewey (*Experience and Nature*, p. 407; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F. C. E., p. 331) expresa, precisamente a partir de supuestos establecidos por Peirce, la función rectora de la F. Según Dewey, la tarea de la F. es la antigua, que se encuentra en el significado etimológico de la palabra, o sea búsqueda de la sabiduría, de donde la sabiduría difiere del conocimiento por ser "la aplicación de lo conocido a la conducta inteligente de las cosas de la vida humana" (*Problems of Man*, 1946, p. 7). La definición dada por Morris no tiene un significado diferente: "Una F. es una organización sistemática que comprende las creencias fundamentales: creencia acerca de la naturaleza del mundo y del hombre, acerca de lo que es el bien, sobre los métodos a seguir en el conocimiento, sobre el modo en que la vida debe vivirse" (*Signs, Language and Behaviour*, 1946, VIII, §6; trad. ital., p. 314). En efecto, para Morris como para todo el pragmatismo, la creencia no es más que una regla de comportamiento y la F., como organización de las creencias fundamentales, constituye, por lo tanto, lo que Sartre ha denominado "el proyecto fundamental de vida". En la obra misma de Sartre se puede discernir el paso de la concepción contemplativa de la F. expresada en *L'être et le néant* (1943) a la activa o iluminista expresada en la *Critique de la raison dialectique* (1960). En el primer escrito, Sartre proyectaba una investigación denominada "psicoanálisis existencial" cuya finalidad era la "de sacar a luz, en una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, esto es, se hace anunciar a sí misma lo que ella es" (*L'être et le*

néant, p. 662). El resultado de una investigación de esta naturaleza habría debido ser, según Sartre, la clasificación y la confrontación de los diferentes tipos de conducta posibles y, por lo tanto, la aclaración definitiva de la realidad humana como tal (*Ibid.*, p. 663). El carácter contemplativo de una disciplina semejante es evidente. Pero, en su segunda obra, Sartre entiende la F. como "totalización del saber, método, Idea reguladora, arma ofensiva y comunidad de lenguaje", y también como un instrumento que obra, para transformarlas, sobre las sociedades en decadencia y que puede constituir la cultura o, aún más, la naturaleza de una clase en su totalidad (*Critique de la raison dialectique*, p. 17). En el primer caso, la F. no daba nada que hacer a los hombres ya que el hombre nada podía hacer. Sartre definía al hombre como "pasión inútil", o sea como pasión imposible de ser Dios (*L'être et le néant*, p. 708). En el segundo caso, la F. se inserta en el mundo como fuerza humana finita, pero eficaz, y tiende a transformarlo. Sustraída al destino del fracaso o al del éxito, la noción del proyecto se presta a expresar el carácter rector y operativo que a la F. atribuyen las direcciones neoiluministas contemporáneas. En efecto, un proyecto se apoya sobre los conocimientos disponibles y determina su uso posible con el fin de garantizar la existencia y la coexistencia de los hombres. Una F. que se proyecte en este sentido (que por lo demás es el aclarado por Platón) al uso humano del saber es, obviamente, la determinación de técnicas de vida que pueden ser puestas a prueba, rectificadas o rechazadas.

III) *La filosofía y sus procedimientos.* El tercer punto de vista según el cual se pueden individualizar constantes de significado que permitan reconocer articulaciones fundamentales en las interpretaciones históricamente dadas del concepto de F., es el del *procedimiento* o *método* que se considera propio de la filosofía. Desde este punto de vista las F. se pueden distinguir en α) F. *sintéticas* o *creadoras*, que producen conceptualmente su objeto, sin reconocer límites o condiciones a este trabajo de construcción; y β) F. *analíticas* que reconocen la existencia de *datos* y proceden a describir o analizar estos datos mismos. El carácter propio de las F. analíticas es la *limitación* con que se consideran sometidas al dato, sea cual fuera la forma en que entiendan posteriormente su naturaleza. El carácter propio de las F. sintéticas, en cambio, está en no reconocer esta limitación y en pretender que el propio método es enteramente constructivo, o sea, capaz de agotar sin residuos todo el objeto de la F.

α) El procedimiento sintético no puede apelar al control de situaciones, hechos o elementos independientes de suyo; su característica es, por lo tanto, la de valer como control de sí mismo. El método de la F. puede ser considerado sintético toda vez que considere que la validez de los propios resultados depende exclusivamente de la organización interna de la misma F. y, por lo tanto, puede ser reconocida y establecida de una vez por todas, sin necesidad de que los resultados mismos sean puestos a prueba y revalidados por técnicas o procedimientos independientes. En efecto, su procedimiento equivale, en este caso, a la creación o composición *ex novo* de su objeto, en una forma que no exige confirmaciones ni teme ser desmentida. La F. de Hegel constituye la encarnación más pura de este tipo de F. Cuando Hegel dice: "La F. no tiene la ventaja, de la que gozan las otras ciencias, de poder presuponer sus objetos como inmediatamente dados por la representación y el método de su conocimiento como ya admitido, desde el punto de partida y en el proceder sucesivo" (*Enc.*, § 1), afirma precisamente la exigencia de que la F. construya por sí y enteramente su objeto y su método. Pero produciendo por sí tanto al objeto como al método, tampoco tiene que rendir cuentas a otras ciencias o a otros eventuales puntos de vista, de sus resultados, sean éstos los que fueren. Hegel insiste acerca del carácter independiente o incondicionado de su método. "El método —dice, por ejemplo—, al igual que el concepto en la ciencia, se desarrolla por sí mismo y es solamente una progresión inmanente y una *producción* de sus determinaciones" (*Fil. del derecho*, § 31). Y todavía: "La más alta dialéctica del concepto es producir y

entender la determinación, no simplemente como límite o posición, sino extrayendo de ella el contenido y el resultado positivos, en cuanto únicamente con ello es desarrollo y progreso inmanente. Esta dialéctica no es un hacer externo de un pensamiento objetivo, sino el alma propia del contenido, la cual hace germinar sus ramas y sus frutos orgánicamente" (*Ibid.*, § 31). La diferencia entre este método productivo o, mejor dicho, creador de su objeto, y el método analítico que después de Descartes reconoce Hegel como propio de las ciencias, es expresada por Hegel mismo del modo siguiente: "El método iniciado por Descartes rechaza todos los métodos dirigidos a conocer lo que por su contenido es infinito; se abandona, por lo tanto, a la desenfrenada arbitrariedad de las imaginaciones y de las aserciones, a una presunción de moralidad y orgullo de sentimiento o a un desmesurado opinar y raciocinar, el cual se declara del modo más enérgico contra la F. y los filosofemas" (*Enc.*, § 77).

Esta concepción atribuye al procedimiento filosófico la producción de su objeto y hace del objeto lo infinito mismo, es decir, lo Absoluto o Dios, que en sí resuelve o anula todo hecho o toda cosa finita. Antes de encontrar en Hegel su forma típica, tal concepción había sido expuesta por Fichte como exigencia de que la F., como doctrina de la ciencia, diera forma sistemática no solamente a sí misma, sino también a todas las otras ciencias posibles y garantizara para todas la validez de esta forma (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre* ["Sobre el concepto de la teoría de la ciencia"], 1794, § 1). En efecto, Fichte consideraba que, a la vez que su forma, la doctrina de la ciencia debería producir también el contenido y que el contenido de la doctrina de la ciencia encerraba en sí todo posible contenido que, por lo tanto, era "el contenido absoluto" (*Ibid.*, § 1). Remontándonos hasta más lejos, la concepción del método sintético se puede ver en Spinoza, según el cual el procedimiento filosófico (que denomina conocimiento intuitivo, tercer género de conocimiento o amor intelectual de Dios) es el que tiene por objeto la *necesidad* con la cual todas las cosas resultan de la naturaleza divina. El amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo (*Eth.*, V, 36), lo que quiere decir que el conocimiento de la necesidad con que las cosas resultan de Dios es el conocimiento mismo que Dios tiene de sí. El procedimiento matemático de la *Ética* adquiere, desde este punto de vista, fundamental relieve en la filosofía de Spinoza; no es un artificio expositivo, sino la adecuación del método de la F. al procedimiento necesario mediante el cual las cosas resultan de Dios. Considerado en esta perspectiva, el método sintético se revela en su característica más sugestiva: la pretensión de valer como una *mirada divina* posada sobre el mundo, como el conocimiento mismo que Dios tiene de sí y de sus creaciones. Es fácil advertir entonces por qué esta pretensión fue a menudo adelantada por la F. "Solamente esta ciencia —decía Aristóteles— es divina y lo es en un doble sentido: porque es propia de Dios y porque concierne a lo divino. Sólo ella tuvo en suerte ambos privilegios: Dios, en efecto, aparece como la causa y el principio de todas las cosas y sólo o principalmente una ciencia semejante puede ser propia de Dios" (*Met.*, I, 2, 983 a 5). Aristóteles denominaba, por lo tanto, *teología* a la F. primera. Es muy cierto que la F. primera es tal por su universalidad y que es universal sólo en cuanto es ciencia del ser en cuanto ser (*Ibid.*, VI, I, 1026 a 30). Pero la misma ciencia del ser en cuanto ser es teología porque es la ciencia de la causa o razón de ser, y esta causa o razón de ser es Dios. La F. aristotélica, por lo tanto, tiene declarado carácter sintético y, aún más, puede ser considerada como primero y clásico ejemplo del procedimiento sintético. Es obvio que no lo es solamente por tener a Dios como objeto de su investigación, sino también porque se considera coincidente con el conocimiento que Dios tiene de sí. Y a través de este rasgo puede ser fácilmente reconocida toda F. sintética como tal.

β) El procedimiento analítico de la F. se reconoce *negativamente* por su falta de pretensión de valer como conocimiento divino del mundo y *positi-*

vamente, por el reconocimiento de un límite de sus posibilidades y un control de sus resultados. El procedimiento analítico no es, en consecuencia, la construcción *ex novo* de su objeto, sino su resolución en los elementos que permiten entenderlo, o sea en sus condiciones. En estos términos, la determinación del procedimiento filosófico fue formulada por Kant por vez primera en un escrito precrítico de 1764, *Sobre la distinción de los principios de la teología natural y de la moral* y después en la segunda parte principal de la *Crítica de la razón pura.* En el primero de estos escritos, Kant oponía el método analítico de la F. al método sintético de la matemática. "A todo concepto general —decía— se puede llegar por dos caminos: o a través de un *enlace arbitrario* de los conceptos o bien *aislando* los conocimientos que han sido aclarados por subdivisión. La matemática llega siempre a sus definiciones siguiendo el primer camino... Las definiciones filosóficas, en cambio, son del todo diferentes. Aquí el concepto de las cosas está ya dado, pero de modo confuso y no suficientemente determinado. Es necesario subdividirlo, confrontar en los diferentes casos las notas que se han separado con el concepto dado, para más tarde determinar y completar esta idea abstracta" (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* ["Investigaciones sobre la claridad de los principios de la teología y de la moral"], I, I, § 1). En la *Crítica de la razón pura,* Kant distinguió el conocimiento filosófico, como conocimiento por conceptos, del conocimiento matemático que consiste en la *construcción de conceptos.* La matemática, dice Kant, puede construir conceptos porque dispone de una intuición pura que es la del espacio-tiempo. Pero la F. no dispone de una intuición pura, sino solamente de una intuición *sensible*: los objetos de la F. deben, por lo tanto, ser *datos* y, en consecuencia, sólo pueden ser analizados, no construidos, por el procedimiento filosófico (*Crít. R. Pura,* Doctrina del método, cap. I, sec. I). De esta manera, Kant pone en guardia a los filósofos contra la pretensión de querer organizar su ciencia según el modelo matemático. En F. no existen definiciones propiamente dichas (que sean construcciones de conceptos) ni axiomas, o sea verdades evidentes, ni demostraciones, esto es, pruebas apodícticas. A propósito de estas últimas, dice Kant: "La experiencia nos enseña lo que es, pero no lo que no puede ser de otra manera. Principios empíricos de prueba no pueden darnos ninguna prueba apodíctica. De los conceptos *a priori* (en el conocimiento discursivo) nunca puede nacer una certidumbre intuitiva, o sea una evidencia, aun cuando el juicio pueda ser apodícticamente cierto" (*Ibid.,* Doctrina del método, cap. I, sec. I). Desde este punto de vista, el procedimiento de la F. está bien lejos de poder dar al hombre un conocimiento comparable al que posee Dios. "La determinación de los límites de nuestra razón no puede hacerse sino sobre principios *a priori,* pero las limitaciones de la razón, que viene a ser el conocimiento, así sea indeterminado, de una ignorancia nunca eliminable del todo, puede también ser conocida *a posteriori,* es decir, aquello que en todo saber nos queda siempre todavía por saber" (*Ibid.,* De la imposibilidad de una satisfacción escéptica). La F. nunca es una ciencia perfecta que se pueda enseñar o aprender. "Se puede enseñar solamente a filosofar, o sea, a ejercer el talento de la razón en la aplicación de sus principios universales, para determinadas búsquedas, pero siempre con la reserva del derecho de la razón misma para indagar tales principios en sus fuentes y para confirmarlos o rechazarlos" (*Ibid.,* Doctrina del método, cap. III).

Estas notas de Kant constituyen un concepto relativamente cumplido o maduro del procedimiento analítico en F. Su precedente inmediato es Locke. "Nuestro negocio aquí —dice Locke— no es conocer todas las cosas, sino aquellas que tocan a nuestra conducta. Si logramos averiguar esas reglas mediante las cuales una criatura racional, puesta en el estado en que el hombre está en este mundo, puede y debe gobernar sus opiniones y los actos que de ellas dependan, ya no es necesario preocuparnos porque otras cosas eludan nuestro conocimiento" (*Essay,* Intr., § 6). El concepto de la F. como

procedimiento analítico, o sea, dirigido a determinar las condiciones y por lo tanto los límites de las actividades humanas, inspiró toda la Ilustración del siglo XVIII. Pero bajo este aspecto y con la diferencia debida a la diversidad de los medios culturales disponibles, la Ilustración adoptó de nuevo el ideal de la Ilustración antigua, la de los sofistas y Sócrates, que entendían la F. como dirigida a la formación del hombre en la comunidad. Aun el concepto platónico de la F. puede considerarse como una manifestación de esta Ilustración, que ve en la F. un instrumento para el hombre. En efecto, Platón negaba que la F. pudiera ser propia de la divinidad. Como el amor, es carencia porque es deseo de sabiduría por parte del que no posee sabiduría por propia naturaleza. El hombre es filósofo porque "está a medio camino entre el sabio y el ignorante" en tanto que la divinidad, que ya posee la sabiduría, no tiene necesidad de filosofar (*Conv.*, 204 a-b). Por otro lado Platón concibe la dialéctica, que es el método de la F., como análisis, o sea como un procedimiento que permite distinguir el discurso verdadero del falso, mostrando las cosas que pueden combinarse entre sí y las que no pueden combinarse (*Sof.*, 252 d-e). Para demostrar cuáles son las cosas que pueden y cuáles las que no pueden combinarse, la dialéctica *compone* varias determinaciones en un único concepto y luego *divide* este concepto mismo en sus articulaciones, como lo hace un hábil artesano (*Fedro*, 265 e); presupone, por lo tanto, a cada paso, la elección oportuna de las determinaciones por componer en un concepto solo y de los puntos en los cuales hacer caer la división del concepto mismo, elección que presupone, como toda otra elección, una utilización de *datos*, por lo que el método platónico ha sido justamente considerado como un método empírico (Taylor, *Plato*, 4ª ed., 1937, p. 377).

Las características fundamentales de la concepción analítica de la F. son que la F. es una actividad *humana*, o sea, limitada en sus alcances y en su validez, que consiste en realizar *elecciones* y no ya en construir su objeto *in toto*. De estos dos caracteres resulta el tercero, que es quizá el más obvio y llamativo, por el cual este método es, entre otras cosas y en primer lugar, reconocimiento y utilización de *datos*, o sea de hechos, elementos o condiciones que *no* son producidos por el método mismo. La elección de los datos y su elaboración en vista de una posible solución constituyen el *problema* (*véase*). Las F. analíticas se caracterizan por lo general por el hecho de que en ellas la noción del problema es fundamental, en tanto que en las F. sintéticas tal noción no existe o es considerada secundaria y sin importancia (como sucede en las de Aristóteles y Hegel). Una ulterior determinación de esta concepción (determinación que sólo adquiere en el campo contemporáneo) es la concerniente al *campo* del que la F. puede o debe extraer sus datos y con el cual puede o debe confrontarse la interpretación de estos datos. La idea de que los resultados de la F., como los de toda otra investigación, no son definitivos, sino que necesitan ser puestos a prueba y ensayados, es reciente. A este respecto Dewey ha denominado a la F. *crítica de las críticas*. "Habrá algunos para quienes sea traición —ha dicho— el concebir a la F. como método crítico de desarrollar métodos de crítica. Pero también este concepto de la F. aguarda que se le ensaye, y el ensayo que lo aprobará o condenará está en el resultado eventual. El alcance del conocimiento que hemos adquirido y de la experiencia asignada por el pensamiento es el de provocar y justificar el ensayo" (*Experience and Nature*, p. 437; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F.C.E., p. 355).

Sin embargo, esta exigencia resulta operante sólo cuando se determina el campo del cual extrae sus datos la F. y en el cual encuentra sus posibilidades de confirmación. La determinación de este campo constituye la característica propia de la F. analítica de nuestros tiempos. Pero los campos a que se puede hacer referencia son sólo dos: *1)* la existencia singular; *2)* la existencia asociada.

1) Las F. que apelan a la existencia en particular para la búsqueda de los datos y para la eventual puesta a prueba de las soluciones consideran habi-

tualmente la existencia en particular como *conciencia* y ven en ésta el dominio propio de la F. En el mundo contemporáneo la más conocida y típica F. de esta especie es la de Bergson, organizada explícitamente como búsqueda de los "datos inmediatos de la conciencia" y que utiliza estos datos para soluciones que a su vez pueden ser puestas a prueba sólo en el ámbito de la conciencia. A este tipo de F. se reconduce también la fenomenología, concebida por Husserl como meditaciones "para descubrir el muy profundo sentido de su radicalismo en el regreso al *ego cogito* y... los valores de eternidad que brotan de este regreso" (*Médit. Cartés.*, § 2). El defecto metodológico de este tipo de F. consiste en el hecho de que en ellas el dato, que debe servir como limitación o control del procedimiento analítico, no es verdaderamente independiente de este procedimiento, porque sólo puede ser descubierto o tomado a partir de los supuestos que lo inspiran.

2) Las F. que apelan a la existencia asociada se inician en la F. de Platón, que pretendía precisamente poner a prueba los resultados de la F. en la vida asociada. Al mismo género pertenece la F. de Kant, según la cual los resultados de la F. deben ser puestos a prueba en el dominio moral y político, esto es, en el campo de las relaciones humanas en general y constituir un instrumento de progreso en tal campo [cf. el escrito *Si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*, de 1728, como también el escrito *Sobre el Iluminismo*, 1784, y los ya citados en este artículo, II, *b*)]. La experiencia interhumana es también la experiencia a la que hace referencia Dewey para el ensayo de los resultados de la F., esto es, de las propuestas que ella formula para la conducta inteligente en la vida (*Experience and Nature*, cap. X; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F. C. E.). Por otro lado, el existencialismo de Heidegger, aun cuando no proyecta poner a prueba los resultados de su análisis, toma los datos de este análisis de la existencia común cotidiana, "la cotidiana indiferenciación del 'ser ahí', 'el término medio'" (*Sein und Zeit*, § 9; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). Por último, a este mismo horizonte se puede llevar de nuevo la F. entendida como análisis del lenguaje, en cuanto vislumbra en el lenguaje el hecho intersubjetivo fundamental y, por lo tanto, en su aclaración y en su rectificación, el instrumento más apto para la eliminación de los equívocos y la rectificación de las relaciones intersubjetivas. Éste, por lo menos, parecería ser el significado más importante de una F. de tal naturaleza. Pero no es del caso este significado, si se la entiende simplemente (como lo hacen algunos) como una "terapia" dirigida a liberar de las dudas producidas por la F. y consideradas ficticias. En este caso, ya que nadie, excepto el interesado, puede juzgar el hecho de sentirse o no sentirse suficientemente "curado", el ensayo de la F. tendría como campo propio la vida privada del individuo.

Filosofía primera (gr. πρότη φιλοσοφία; lat. *prima philosophia*; ingl. *first philosophy*; franc. *philosophie première*; alem. *ersten Philosophie*; ital. *filosofia prima*). Aristóteles dio algunas veces este nombre a la F. como ciencia del ser (o teología) para distinguirla de la física (F. segunda) y de la matemática (*Fís.*, I, 9, 191 a 36; *Met.*, VI, 1, 1026 a 16; etc.). Bacon adoptó el término para indicar la "ciencia universal" que es el árbol del cual salen, como diferentes ramas, las ciencias particulares, y que tiene por objeto los principios comunes de las ciencias (*De Augm. Scient.*, III, 1). *Véase supra* FILOSOFÍA. En el significado aristotélico, el término ha sido sustituido por el de *metafísica* (*véase*).

Fin (gr. τελος οὗ ἕνεκα; lat. *finis*; ingl. *end, purpose*; franc. *fin, but*; alem. *Zweck*; ital. *fine*). La palabra tiene los siguientes significados principales:

1) término, en el sentido aristotélico, como cuando se dice: "la naturaleza busca siempre el fin", o sea, "huye del infinito" (*De gen. anim.*, I, 1, 715 b, 16, 15). En el mismo sentido usó la palabra Dewey: "Podemos concebir el término, el F., como debido a la realización, a la consecución perfecta, a la saciedad o al agotamiento, a la disolución, a haber algo acabado su ca-

rrera o desaparecido" y en otros términos los F. son sólo "finales o términos de episodios temporales, sean efectiva consumación o tragedia deplorable" (*Experiencie and Nature*, pp. 97 *ss.*; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F. C. E., pp. 83 *ss.*);

2) cumplimiento o perfección, en el sentido frecuente de la palabra griega *télos*. En este sentido, se dice "llegada al F." o "llegada a buen F." de una cosa que ha sido llevada a cumplimiento;

3) punto de mira o causa final, en el sentido de la cuarta de las cuatro causas aristotélicas (*véase* CAUSALIDAD). En este significado la palabra española *meta*, la italiana *scopo*, la francesa *but* y la inglesa *purpose* resultan más adecuadas. La finalidad tiene carácter objetivo, ya sea que se la entienda como inmanente a la naturaleza, o como F. de un comportamiento humano, y es el término del proyecto o plan al cual se refiere;

4) intento o mira, o sea la finalidad en su aspecto subjetivo, como término de una cierta intención, pero que puede ser también diferente del término al cual esta intención se dirige en realidad.

Finalidad, *véase* FIN.

Finalidad (ingl. *purposiveness, finality*; franc. *finalité*; alem. *Zweckmässigkeit*; ital. *finalità*). La adecuación a un fin de un conjunto de cosas o hechos. Así, por ejemplo, la F. de un plan o proyecto es su relación o adecuación a los fines a que está dirigido. La F. de la naturaleza es la relación de la naturaleza con sus supuestos fines, etc. La palabra, por lo tanto, no se aplica exclusivamente a la causalidad de los fines de la naturaleza (a esto se aplica la palabra finalismo), sino que por lo general designa una determinada forma de organización o de orden.

Finalismo (ingl. *finalism*; franc. *finalisme*; alem. *Finalismus*; ital. *finalismo*). La doctrina que admite la causalidad del fin, en el sentido de que el fin es la causa total de la organización del mundo y la causa de los acontecimientos particulares. La doctrina implica dos tesis: *1)* el mundo está organizado con miras a un fin; *2)* la explicación de todo acontecimiento del mundo consiste en aducir el fin hacia el cual el acontecimiento está dirigido. Estas dos tesis se encuentran a menudo unidas o confundidas entre sí, pero a veces resultan distintas y se intenta admitir una sin admitir la otra. Según el testimonio de Platón y de Aristóteles, Anaxágoras fue el primero, entre los antiguos, en admitir la causalidad del fin (Plat., *Fed.*, 97 c; Arist., *Met.*, I, 3, 984 b 18). Platón presenta su propia doctrina como una consecuencia del principio de Anaxágoras que enuncia que la inteligencia es la causa ordenadora del mundo. "Si la inteligencia ordena todas las cosas y dispone cada cosa de la mejor manera —dice—, encontrar la causa por la que cada cosa se genera, se destruye o existe, significa encontrar cuál es el modo mejor de existir, de modificarse o de obrar para ella" (*Fed.*, 97 c). Lo que es "mejor" o "excelente" es, desde este punto de vista, la "verdadera" causa de las cosas, en tanto son causas secundarias o concausas las de naturaleza física que por lo común se aducen (*Tim.*, 46 d; *Fil.*, 54 c). Pero la doctrina que ha hecho prevalecer la concepción finalista en la metafísica antigua y moderna es la aristotélica. Las dos tesis propias del F. son parte integrante de la metafísica aristotélica. Por un lado, Aristóteles afirma que "todo lo que es por naturaleza existe para un fin" (*De an.*, III, 12, 434 a 31) e identifica el fin con la misma sustancia "o forma o razón de ser de la cosa" (*Met.*, VIII, 4, 1044 a 31). Por otro lado, considera que el universo en su totalidad está subordinado a un único fin que es Dios mismo, de quien depende el orden y el movimiento del universo mismo (*Ibid.*, XII, 7, 1072 b). Basándose en esto, Aristóteles defiende la causalidad del fin contra la tesis que denomina de la "necesidad", que consiste en admitir que las cosas no suceden con vistas a su mejor resultado, sino que el resultado mejor es, a veces, el efecto accidental de la necesidad. En efecto, así como se dice que dadas ciertas causas ha llovido necesariamente y que la lluvia ha producido accidentalmente la pérdida de la cosecha, sin que ello fuera el fin de la lluvia, de igual manera se podría intentar explicar la for-

ma de los organismos animales (*Fís.*, II, 8, 198 b 17). Contra este modo de razonar, Aristóteles observa que lo que sucede *siempre o la mayoría de las veces* no se puede explicar por el azar, aunque supone la necesidad de acción del fin (*Ibid.*, II, 9, 200 a 5). Pero en Aristóteles no se encuentra esa forma popular de teleología que se inicia con los estoicos y que consiste en mostrar que las cosas del mundo han sido hechas por la naturaleza a beneficio del hombre. El fundamento de esta teleología fue expresado por Cicerón: "¿Para quién, por lo tanto, se podría decir que ha sido realizado el mundo? Evidentemente para los seres vivientes dotados de razón, esto es, para los dioses y para los hombres; no existe nada superior a ellos, en efecto, dado que la razón es superior a todo: de esta manera resulta creíble que el mundo y todo lo que en el mundo existe ha sido hecho para los dioses y para los hombres" (*De nat. deor.*, II, 133). Dada su estrecha relación con la teología, se entiende por qué el F. ha sido siempre un fundamento de la metafísica teológica. Los escolásticos insistieron acerca de la superioridad causal del fin, que denominan "causa de las causas". Santo Tomás, siguiendo las huellas de Aristóteles, resuelve la necesidad propia de los movimientos naturales en la causalidad del fin. "La necesidad natural inherente a las cosas y que las dirige —dice— llega a las cosas mismas impresa por Dios en cuanto las dirige a un fin, del mismo modo que la necesidad con que la flecha se mueve y por la que es dirigida hacia el blanco, ha sido impresa a ella por quien la ha lanzado y no pertenece a la flecha" (*S. Th.*, I, q. 103, a. 1). Éste es, justo, el pensamiento fundamental que domina y hace extraordinariamente uniformes todas las teorías finalistas que enriquecen la historia de la filosofía hasta nuestros días. A Hegel le pareció una gran novedad su propia doctrina del fin, como "concepto mismo en su existencia" y la finalidad como una determinación inmanente a la naturaleza misma; en efecto, opuso esta doctrina a la que consideraba propia de la tradición, de un entendimiento "extrahumano" que desde el exterior impone sus fines a la naturaleza (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], III, sec. II, capítulo III; trad. ital., pp. 216 *ss.*). Pero en realidad, como lo prueban los textos hasta ahora citados, no existe en la historia de la filosofía una doctrina de una finalidad extrínseca e impuesta por un entendimiento extramundano, ya que Aristóteles, tanto como los estoicos y Santo Tomás entienden por finalidad del mundo la razón de ser propia del mundo, su necesidad inmanente, y Santo Tomás identifica explícitamente a la *impressio* de Dios en la naturaleza con la "necesidad inherente a las cosas". Una finalidad, si es tal, es siempre inmanente a la totalidad de lo que constituye la organización. Y como ya anotaba Aristóteles, bajo este aspecto el F. no cambia, ya se trate de totalidades naturales o de totalidades artificiales; en la construcción de una casa el fin penetra el material del que se sirve y le pertenece de manera no diferente a la de las partes de un organismo (*Fís.*, II, 9, 200 a 34). En todos los casos el F. es, para adoptar la expresión hegeliana, el concepto mismo en su existencia y la realización de un concepto que desde el principio dirige y gobierna esta misma realización. Por lo tanto, la polémica contra "el entendimiento extramundano" de Hegel, es una polémica teológica, la oposición de una tesis panteísta a una tesis teísta, pero no concierne al F. Diferente significado tiene la distinción entre finalidad interna y finalidad externa formulada por Schopenhauer, quien, sin embargo, mantiene sin cambios el concepto tradicional de F., no obstante su tesis acerca del carácter irracional y desordenado de la fuerza que rige al mundo. Para Schopenhauer, la finalidad interna es "la armonía de todas las partes de un organismo singular, de modo tal que su conservación y la de su especie se presenta como la finalidad de esta misma armonía" (*Die Welt*, I, § 28). Por otro lado, no constituye una innovación del F. tradicional la doctrina que Bergson formula al respecto. Bergson se ha pronunciado, a propósito de la finalidad orgánica, tanto contra el "mecanismo radical" como contra el "F. radical" y en ambos ha reconocido la negación del carácter "imprevisible" o "creador" de la evolución vital. La armonía —dice— debe encon-

trarse detrás más bien que delante de esta evolución. "El futuro no está contenido en el presente bajo la forma de un fin representado. Sin embargo, una vez realizado, explicará al presente como el presente lo explicaba, y aun mejor; deberá ser considerado más como un fin que como un resultado. Nuestra inteligencia tiene el derecho de considerarlo abstractamente desde el punto de vista habitual, ya que ella misma es una abstracción que resulta de la causa de la cual emana" (*Évol. créatr.*, 8ª ed., 1911, cap. 1, p. 57). Pero tampoco esta determinación bergsoniana innova mucho en el concepto clásico del F., cuya naturaleza no consiste, como lo cree Bergson, en negar los caracteres imprevisibles o nuevos que emergen en el curso de la realización del fin, sino únicamente en admitir la causalidad del fin mismo y en considerar esta causalidad como principio de explicación. La doctrina de Bergson no trae innovación alguna en estos dos puntos y se puede reducir, por lo tanto, a la concepción clásica del F., como vuelven a la misma concepción las doctrinas que, aun admitiendo el mecanismo, lo consideran incluido y subordinado al F. general de la naturaleza, tal como lo hacen Leibniz (*Op.*, ed. Gerhardt, III, p. 607; IV, p. 284), Lotze (*Mikrokosmus*, 1856, I) y con ellos muchos espiritualistas contemporáneos.

Una innovación significativa del F. adviene solamente con la interpretación kantiana. Esta interpretación, en efecto, niega la segunda tesis del F. mismo, o sea la tesis por la cual explicar un fenómeno significa aducir la finalidad. Para Kant, la explicación de los fenómenos puede ser solamente causal y el juicio teleológico *refleja* y no determina, esto es, escoge no un elemento de las cosas, sino un modo subjetivo de representárselas, inevitable para el hombre. "Hay una absoluta diferencia entre decir que la producción de determinadas cosas de la naturaleza —o también de toda la naturaleza— no es posible sino mediante una causa que se determina a obrar según fines y decir que, *según la particular naturaleza de mi facultad cognoscitiva* yo no puedo juzgar acerca de la posibilidad de las cosas y de su producción sino concibiendo una causa que obre según fines y, por lo tanto, un ser que produzca en forma análoga a la de la causalidad de un entendimiento. En el primer caso quiero afirmar alguna cosa del objeto y me veo obligado a demostrar la realidad objetiva del concepto que admito; en el segundo caso la razón no hace más que determinar el uso de mis facultades cognoscitivas, de conformidad con su naturaleza y con las condiciones esenciales de su alcance y de sus límites" (*Crít. del Juicio*, § 75). Desde el segundo punto de vista, que es el propuesto por Kant, el F. no es más que un concepto *regulador* del uso del entendimiento humano, uso oportuno y necesario por el hecho de que éste encuentra límites bien precisos en la explicación mecánica del mundo y es llevado, por lo tanto, a recurrir a una consideración complementaria. Ésta, sin embargo, no puede ser válida como una explicación y su única función es la de ayudar a buscar las leyes particulares de la naturaleza (*Ibid.*, § 78). Este punto vista kantiano (que recientemente ha sido renovado por N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, 1950; trad. esp.: *Filosofía de la naturaleza, Ontología*, IV, México, 1960, F. C. E.), en tanto que niega todo valor cognoscitivo y científico al F., le reconoce una especie de validez subjetiva, entre estética y moral, validez debida a la limitación inevitable del conocimiento humano.

Obviamente la interpretación kantiana del F. se apoya en la tesis propia de los adversarios del F., esto es, en la negación del poder explicativo del F. mismo. Solamente esta negación constituye en realidad el abandono del F. y sólo las razones que lo apoyan constituyen su auténtica crítica. El F., en efecto, no es una generalización empírica a partir de la consideración de un determinado número de ejemplos teleológicos y, por lo tanto, ni siquiera una "disteleología", o sea un elenco de casos contrarios al F., es una crítica decisiva del F. mismo. La doctrina de Platón y de Aristóteles al respecto y en especial la de este último, demuestra claramente el fundamento del F., que es la creencia de que la única explicación posible de los acontecimientos es la que aduce la finalidad de la que resultan. En efecto, la finalidad,

tanto para Platón como para Aristóteles, es la forma o razón de ser de la cosa y la determinación de la finalidad es la explicación causal de la cosa misma. Ahora bien, sólo en la Edad Moderna se comenzó a dudar de este principio. No constituye la negación de tal principio el epicureísmo que, con Lucrecio, negaba el F. aduciendo que pone primero a lo que viene después, la vista antes que el ojo, por ejemplo (Lucrecio, *De rer. nat.*, IV, 829 *ss.*). La primera crítica, en cambio, se puede encontrar en la escolástica del siglo XIV por obra de Guillermo de Occam. En primer lugar, Occam hace ver que la acción del fin no puede consistir sino en el mover y en el obrar la misma causa eficiente y, en segundo lugar, hace ver que esta acción es puramente metafórica (*In Sent.*, II, q. 3 G). Occam observa que la acción del fin no podría consistir sino en el ser deseado o amado y que esto, precisamente, demuestra el carácter metafórico de tal acción. En las acciones naturales, que se verifican con uniformidad, no tiene sentido inquirir por la causa final; por ejemplo, no tiene sentido preguntarse por la finalidad por la cual se genera el fuego y, en efecto, no se requiere la existencia del fin para que el efecto se produzca (*Quodl.*, IV, q. 1). Ésta es, probablemente, la primera crítica formulada al valor explicativo del finalismo.

Algo más de un siglo después la causa final era completamente olvidada en la explicación que Telesio intentó dar del mundo natural (*De rerum natura*, 1565). Y Bacon eliminó explícitamente la consideración del fin en la investigación experimental (*Nov. Org.*, II, 2). "La búsqueda de las causas finales —decía— es estéril: como una virgen consagrada a Dios, nunca llega a parir" (*De augm. scient.*, III, 5). A su vez, Galileo Galilei (*Op.*, VII, p. 80) y Descartes (*Princ. Phil.*, III, 3) eliminaron la consideración de la causa final en la ciencia. Y Spinoza opuso la necesidad mediante la cual las cosas resultan de la naturaleza divina al F., considerado por él como un prejuicio contrario al orden del mundo y a la perfección de Dios (*Eth.*, I, 36, Ap.). A partir de esta época, o sea desde los orígenes de la ciencia moderna, el F. ha dejado de ser procedimiento válido de explicación científica.

Es muy cierto que siempre se ha insinuado el F. en las hendiduras de la explicación mecánica del mundo y ha sido a menudo considerado como un complemento de esta explicación fuera de los límites alcanzables. Ha sucedido sobre todo en el dominio de las ciencias biológicas y en la especulación filosófica acerca de los resultados de estas ciencias. No obstante los éxitos obtenidos en este campo por la consideración físico-química de los fenómenos biológicos, la falta de éxito o también lo inalcanzable de una reducción mecánica de tales fenómenos han sido frecuentemente reconocidos. Las diferentes formas del *vitalismo* (*véase*) están, para el caso, señaladas por este reconocimiento y, por lo tanto, por el recurso a una explicación teleológica de los fenómenos vitales. Este recurso, sin embargo, sólo ha aparecido inevitable en la medida que los científicos y filósofos han formulado hipótesis globales acerca del origen y de la naturaleza de la vida, ya que el trabajo propiamente científico, al que se han debido los éxitos de la biología y de la medicina contemporáneas, no ha adoptado otros instrumentos, materiales o conceptuales, que los propios de las ciencias naturales. Este trabajo, por lo tanto, nunca ha tenido necesidad de la hipótesis finalista. Por otro lado, la situación actual se caracteriza por: *1)* el reconocimiento de la originalidad de los fenómenos orgánicos respecto a los físico-químicos, sin que tal originalidad se haga sentir en su carácter finalista (*véase* EVOLUCIÓN; VITALISMO); *2)* el abandono del ideal de la explicación mecánica, y de tal manera la diferencia radical establecida, a partir del logro de esa explicación, entre fenómenos físicos por un lado y fenómenos biológicos y antropológicos por el otro, ha quedado sin efecto (*véase* CAUSALIDAD; EXPLICACIÓN). En virtud de esta situación, por un lado se ha expulsado del dominio de la evolución orgánica la causalidad del fin y, por otro, la acción misma de esta causalidad, tal como se admite en el hombre, puede no ser considerada diferente de la causalidad natural. Acerca del primer punto afirma Simpson: "La fina-

lidad y el plan no son las características de la evolución orgánica y no son la clave de ninguna de sus operaciones. Pero la finalidad y el plan son características de la nueva evolución [o sea de la evolución social o histórica] porque el hombre tiene finalidades y formula planes. Aquí finalidad y plan entran definitivamente en la evolución, como un resultado y no como causa de los procesos que la larga historia de la vida nos muestra. Las finalidades y los planes son nuestros, no del universo, el cual muestra convincentes indicios de su ausencia" (*The Meaning of Evolution*, 1952, p. 292). Pero, por otro lado, las finalidades y los planes no constituyen una forma de causalidad aparte, que hacen del mundo en el que se verifican un dominio privilegiado o especial del ser. En el mundo humano la causalidad del fin ha sido reducida a la *motivación* (*véase*) que no difiere formalmente de la explicación causal (C. G. Hempel-P. Oppenheim, "The Logic of Explanation", en *Readings in the Phil. of Science*, 1956, pp. 327-28), o bien ha sido descrita en términos de comportamiento que implican menos aún, la referencia a un tipo de explicación específica (Rosenblueth-Wiener-Bigelow, en "Philosophy of Science", 1943, pp. 18 *ss.*).

En conclusión, el F., actualmente reconocido como inútil en todos los campos de la explicación científica, perdura como característica de las direcciones metafísicas que consideran muy modesta para la filosofía la tarea de criticar los valores para rectificarlos o hacer posible su conservación y, en cambio, se proponen la tarea de demostrar que los valores están garantizados por la misma estructura del mundo en el que vive el hombre y constituyen la finalidad de tal estructura. El F. ha perdido por completo el carácter científico que tuvo en sus orígenes en la antigua Grecia y queda sólo como una de las tantas esperanzas o ilusiones a las que apela el hombre a falta de procedimientos eficaces o en sustitución de ellos.

Fines, reino de los (alem. *Reich der Zwecke*). Según Kant, la comunidad ideal de los seres racionales en cuanto obedecen únicamente a la ley de la razón. El reino de los F., dice Kant, es "el concepto en virtud del cual todo ser racional debe ser considerado como fundador de una legislación universal por medio de todas las máximas de su voluntad, de modo de poder juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde este punto de vista" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II). En tal reino, entendido como "la unión sistemática de varios seres racionales bajo leyes comunes", cada miembro es al mismo tiempo legislador y súbdito y vale, por lo tanto, como "fin en sí mismo" (*Ibid.*, II). *Véase* DIGNIDAD.

Finitismo (ingl. *finitism*; franc. *finitisme*; alem. *Finitismus*; ital. *finitismo*). Con este término, muy raramente usado, se entiende toda doctrina que afirma la finitud del mundo, o sea que hace suyas las *tesis* de las antinomias cosmológicas expuestas en la *Crítica de la razón pura* de Kant.

Finito (gr. πεπερασμένον; lat. *finitus*; ingl. *finite*; franc. *fini*; alem. *Endlich*; ital. *finito*). El término tiene los siguientes significados principales; los tres primeros corresponden al significado de infinito:

1) disposición o cualidad de una magnitud, o sea lo F. en sentido matemático es: *a)* lo completo o agotable, es decir, que no tiene partes fuera de sí: lo contrario de lo infinito potencial; *b)* el conjunto no autorreflexivo, esto es, no equipotente a su propia parte o subconjunto (en el sentido establecido por la teoría de los conjuntos de Cantor y Dedekind).

2) Lo que ha sido llevado a término, por lo tanto, cumplido y perfecto. En este sentido se habla comúnmente de "trabajo F." o de "obra de arte F." para significar un trabajo cuidado, que se ha llevado a fondo o una obra de arte llevada a su forma perfecta. Este significado corresponde al uso griego del término. Platón considera F. lo que tiene orden, medida y armonía (*Fil.*, 23 c *ss.*). A su vez, Aristóteles afirma: "La cosa que no tiene nada fuera de sí es finita y entera, porque nosotros definimos lo total como aquello a lo que nada falta... Ahora bien, entero y perfecto tienen la misma naturaleza, poco más o menos. Pero nada es perfecto

si no tiene término y el término es límite" (*Fís.*, III, 6, 207 a 7).

3) En sentido teológico, lo que encuentra límites u obstáculos a su posibilidad de ser, esto es, a su potencia. Este concepto de lo F. se puede remontar a Plotino, quien fue el primero en entender lo infinito como lo ilimitado de la potencia (*Enn.*, IV, 3, 8; VI, 6, 18). Pero es sobre todo el concepto de F. en el cual se ha basado el romanticismo para afirmar la realidad del infinito. Para Hegel el infinito es la realidad misma en cuanto ilimitada potencia de realización, esto es, en cuanto Absoluto. Lo F. es lo que no tiene bastante poder para realizarse, el ideal, el deber ser (*Enc.*, § 95; *Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], cap. II, sec. I; trad. ital., I, p. 163). Desde este punto de vista, lo F. es "irreal" y encuentra su realidad solamente en lo infinito y como infinito.

4) Lo que puede ser u obrar sólo en determinadas condiciones. Éste es el sentido en el que entendió la palabra Kant. Éste llama al hombre un "ser finito pensante", en cuanto sus posibilidades cognoscitivas están limitadas por intuición sensible, o sea por una intuición que depende de los objetos dados (*Crítica de la razón pura*, § 8, VI). Desde el punto de vista moral, el hombre es un ser F., en cuanto su voluntad no se identifica con la razón y la ley de ésta vale para ella sólo como un imperativo (*Crít. R. Práctica*, § 1, scol.). En fin, toda la facultad del juicio estético y teleológico está fundada en la naturaleza F. del hombre, o sea en la limitación de sus posibilidades cognoscitivas en cuanto no determinan completamente su objeto, sino sólo su forma (*Crít. del Juicio*, § 77). Este significado de la palabra ha quedado en expresiones tales como "entendimiento F.", "ser F.", "naturaleza F.", etc., en las cuales lo F. no expresa una limitación espacial o temporal sino el carácter condicional de determinadas posibilidades, que no llegan a garantizar la omnisciencia, la omnipotencia y la infalibilidad. Con el mismo significado adopta el término el existencialismo contemporáneo. Heidegger ve el carácter F. del hombre en el hecho de que todo proyecto del mundo ya está dominado por el mundo mismo, que limita las posibilidades de proyección. Dice Heidegger: "El proyecto de posibilidad, conforme a su esencia, cada vez es más rico de la posesión en la que el proyectante se halla anteriormente. Pero una posesión semejante puede pertenecer al 'ser ahí' sólo por el hecho de que él, en cuanto proyectante, se siente inmerso en medio del ente. Pero con ello se *sustraen* al 'ser ahí' otras determinadas posibilidades, como consecuencia de su efectividad... Que el proyecto concreto del mundo adquiera fuerza y resulte una posesión sólo en la sustracción, resulta un documento trascendental de la finitud de la libertad del 'ser ahí'. ¿No se anuncia quizás aquí precisamente la esencia F. de la libertad en general?" (*Vom Wesen des Grundes* ["Sobre la esencia del fundamento"], III; trad. ital., pp. 68-69). En este sentido, "F." es cualidad propia únicamente del hombre o de las posibilidades humanas y *finitud* es el término abstracto correspondiente. Toda filosofía de la existencia es una filosofía de lo F. porque es la interpretación de la existencia en términos de posibilidades condicionadas. *Véase* EXISTENCIA, *3)*.

Física (gr. φυσική; lat. *physica*; ingl. *physics*; franc. *physique*; alem. *Physik*). La disciplina que tiene por objeto el estudio de la *naturaleza*, cuyas características y métodos se relacionan, por lo tanto, con lo que se entienda por *naturaleza* (*véase*). Como disciplina específica, puede decirse que nació con Aristóteles, quien la llamó "filosofía segunda" distinguiéndola, en el grupo de las ciencias teóricas, de la *teología* por un lado y de la *matemática*, por otro (*Met.*, XI, 7, 1064 b 1). Se pueden distinguir tres conceptos fundamentales de esta ciencia, que se han sucedido históricamente: *1)* el concepto de la F. como teoría del movimiento; *2)* el concepto de la F. como teoría del orden necesario; *3)* el concepto de la F. como previsión de lo observable.

1) En su nacimiento, con Aristóteles, la F. es la teoría del movimiento y así se mantuvo hasta los orígenes de la ciencia moderna. En efecto, Aristóteles considera que la F. tiene por objeto "esa sustancia que tiene en sí misma la causa de su movimiento"

(*Met.*, VI, 1, 1025 b 18) y que, por lo tanto, el modo en que la F. considera las sustancias depende de la naturaleza de los movimientos de que están dotadas. Ahora bien, de los cuatro movimientos distinguidos por Aristóteles (*sustancial*, o sea de generación y corrupción; *cualitativo*, o sea cambio; *cuantitativo*, o sea aumento o disminución; *local*, o sea traslación; *Fís.*, VIII, 7, 261 a 26), el movimiento de traslación es el primero y fundamental y todos los otros pueden efectivamente ser explicados mediante la traslación de los cuerpos (*Ibid.*, VIII, 7, 260 a-b). La determinación de las diferentes sustancias físicas debe, por lo tanto, hacerse a partir del movimiento de traslación que es propio de cada una de ellas. Ahora bien, el movimiento de traslación es de tres especies: de lo alto hacia el centro del mundo, del centro hacia lo alto, en torno al centro o circular. Los dos primeros movimientos son contrarios entre sí y (dado que la generación y la corrupción consisten en pasar de un contrario a otro) son propios de los cuerpos sujetos a la generación y a la corrupción, o sea de los cuerpos terrestres o sublunares compuestos de cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego. El movimiento circular, no tiene contrarios porque moverse de derecha a izquierda o de izquierda a derecha circularmente no modifica la circularidad del movimiento mismo (*De cael.*, I, 4); será entonces propio de la sustancia que compone los cuerpos ingenerables e incorruptibles, o sea los cuerpos celestes, y esta sustancia es el éter. De los cuatro elementos que componen el mundo sublunar dos, aire y fuego, se mueven de lo bajo hacia lo alto y dos, agua y tierra, de lo alto hacia lo bajo. La F. aristotélica es, por lo tanto, una F. *cualitativa* en el sentido de que considera un determinado movimiento propio de un determinado elemento y establece así una precisa división cualitativa de los elementos entre sí y entre todos los elementos y el éter. De esta consideración resulta el principio general de la F. aristotélica que es: "Cada elemento, no siendo impedido se mueve hacia su esfera" (*Fís.*, IV, 1, 208 b 10), principio que implica o establece la existencia de *lugares absolutos* que son la sede natural de los elementos y a los cuales, por lo tanto, los elementos mismos vuelven luego de haberse alejado. Según Aristóteles, estos lugares están determinados por el *peso* de los elementos. En el centro del mundo está la tierra que es el elemento más pesado (como resulta, por ejemplo, del hecho de que la piedra cae o se hunde en el agua). Alrededor de la tierra está la esfera del agua y en derredor de la esfera del agua la del aire, que aún es más ligera, como lo demuestra el hecho de que una burbuja de aire en el agua sale a la superficie. Alrededor de la esfera del aire está la del fuego, que es el elemento más ligero, como lo demuestra el hecho de que las llamas encendidas sobre la superficie de la tierra tienden hacia lo alto, o sea hacia la esfera que está por encima del aire. Sobre esta base, Aristóteles determina los caracteres del mundo: es *único*, porque los elementos se espesan cada uno en su esfera, *finito* por ser perfecto y completo y, como tal, también *ordenado* hacia un único fin, que es Dios mismo. Esta doctrina, fundada en pocas, pero comunes experiencias, es admirable por su elegancia y simplicidad y fue la mayor expresión, en el pensamiento antiguo, de una síntesis de los conocimientos naturales. Frente a ella, la F. atomista de los epicúreos y la F. panteísta de los estoicos tienen más carácter de especulación que de conocimiento científico. Tal es, en efecto, el juicio que hicieron los científicos antiguos, que las dejaron completamente de lado, para volver en cambio constantemente a la F. aristotélica, en la que el propio Tolomeo, en el siglo II, injertó su astronomía. La F. aristotélica dominó sin rival por muchos siglos y a pesar de las dudas de algunos escolásticos del siglo XIV; se la abandonó sólo a partir de Leonardo, Copérnico, Kepler y Galileo Galilei, a quienes se debe la primera organización de la ciencia moderna.

2) El segundo concepto fundamental de la F. es el que la considera como el estudio del orden experimental de la naturaleza. A este concepto contribuyeron los aristotélicos del Renacimiento, con la defensa de la *necesidad* del orden natural, los platónicos renacen-

tistas y, en especial, Nicolás de Cusa, con la afirmación del carácter matemático del orden natural y, por fin, la magia con su pretensión de aprehender y ejercer un dominio efectivo sobre la naturaleza. El concepto de la naturaleza, ya claro en Galileo, es el de un orden objetivo, escrito en caracteres matemáticos, necesario y exento de finalidad, aprehensible por la experiencia. Sobre este concepto de orden se fundó la noción de *armonía* que Kepler puso como base de la ciencia de la naturaleza (*Harmonices mundi*, 1619, IV, 1). La obra de Newton llevó a su madurez el pertinente concepto de la F. Tarea de la F. resultó explícita y únicamente la *descripción* del orden natural. La F. aristotélica, como teoría del movimiento, se dirigía al estudio de las causas del movimiento, las cuales coincidían con las sustancias (formas o causas finales) de las cosas. Newton aclaró el sentido por el cual la determinación del orden natural debe ser objeto de la ciencia, negando precisamente, en polémica con la ciencia aristotélica, el hecho de que la F. fuera ciencia de las causas (*Optics*, 1740, III, q. 31). En 1764 Kant describió el concepto newtoniano de la ciencia en la forma siguiente: "Con experiencias seguras y llegado el caso también con el auxilio de la geometría, se deben buscar las reglas según las cuales se desarrollan determinados fenómenos de la naturaleza" (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* ["La distinción de las bases de la teología natural y de la moral"], 1763, II). Estas reglas son las leyes naturales, leyes que subrayan el orden de los fenómenos naturales, esto es, el modo necesario y por lo tanto uniforme y constante en que se relacionan mutuamente. Describir esta conexión es la tarea de la física. La Ilustración y el positivismo hicieron prevalecer este concepto de la F., en el que insistió D'Alembert (*Elements de phil.*, 1759, § 4) y que es la base de la noción de la ciencia expresada por Comte. "El carácter fundamental de la F. positiva —decía este último— es el de considerar todos los fenómenos como sujetos a *leyes* naturales invariables, cuyo descubrimiento preciso y cuya reducción al mínimo número posible son los fines de todos nuestros esfuerzos, considerando como absolutamente inaccesible y privada de sentido la búsqueda de las denominadas causas, ya sean primarias o finales" (*Cours de Phil. Positive*, lec. I, § 4). Las leyes no son, en efecto, otra cosa que expresiones del orden necesario de la naturaleza.

El concepto de la F. como teoría del orden natural se opone al concepto de la F. como teoría del movimiento, por su pretensión de limitarse a *describir* la naturaleza en su orden, en vez de *explicarla* en sus causas. A partir de Newton la descripción se opuso a la explicación, como tarea propia de la F. O bien, lo que tiene el mismo significado, se considera la explicación a la que la F. debe aspirar legítimamente, como la determinación de una relación entre dos fenómenos de conformidad a una ley, lo que es, en este caso, lo que en otro aspecto sería una simple descripción. Este concepto de la F. tiene, por lo tanto, y como característica propia, el reconocimiento de las relaciones necesarias entre los fenómenos, en los que se concreta o toma cuerpo el orden natural, como también la creencia en la experimentación, o sea la comprobación empírica de tal relación. El concepto del orden natural coincide con el de la causalidad necesaria (*véase* CAUSALIDAD) y, por lo tanto, con el de la previsión infalible de los fenómenos naturales. Si la naturaleza es el orden necesario, la F., como estudio de este orden, puede establecer reglas que permiten la previsión infalible de los fenómenos. Esta creencia ha constituido la base de la F. clásica hasta los primeros decenios del siglo XX y ha regido, por lo demás, la hipótesis fundamental en la que se fundaba: el *mecanicismo* (*véase*). Esta hipótesis tenía, entre otras cosas, la ventaja de hacer posible una descripción *visual* del curso de los fenómenos, una descripción que apelaba a imágenes visuales y que pretendía representar con tales imágenes (o sea mediante partículas en movimiento) la estructura efectiva de los fenómenos. Pero precisamente de esta pretensión comenzaron a surgir las primeras dificultades cuando, con la F. relativista, el concepto de *campo* (*véase*) comen-

zó a sustituir a la representación visual de las partículas en movimiento. "Era necesaria una valerosa imaginación científica —anotan Einstein e Infeld— para reconocer que lo esencial para el ordenamiento y la comprensión de los hechos pueda ser no ya el comportamiento de los cuerpos, sino el comportamiento de algo que se interpone entre ellos, es decir, del campo" (*The Evolution of Physics,* IV; trad. ital., p. 302; trad. esp.: *La física, aventura del pensamiento,* Buenos Aires, 1943, Losada). La F. cuántica constituyó un paso ulterior en la destrucción de la posibilidad de una descripción visualizante. Anotaba Bohr: "En la adaptación de la exigencia relativista al postulado del *quantum* debemos prepararnos para ir al encuentro de una renuncia a la visualización (en el sentido ordinario del término) aún más radical que la hallada en la formulación de las leyes cuánticas hasta ahora consideradas. Nos encontramos aquí en el camino emprendido por Einstein al adaptar nuestros modos de percepción, inferidos de las sensaciones, al conocimiento de las leyes de la naturaleza, gradualmente más profundizado" (*Atomic Theory and the Description of Nature,* 1934, p. 90). La renuncia a la visualización era en realidad también la renuncia a la descripción, ya que la imposibilidad de visualizar el total curso de los fenómenos no es más que la imposibilidad de describir su orden necesario en su integridad. En efecto, esta imposibilidad fue reconocida en la F. con el denominado "principio de indeterminación", introducido por Heisenberg (1927), con el cual por vez primera se negó la causalidad rigurosa de los fenómenos físicos, debido a la imposibilidad de prever con exactitud el comportamiento de las partículas atómicas en particular (*véase* CAUSALIDAD; INDETERMINACIÓN). Al caer la pretensión de la causalidad rigurosa y, consecuentemente, la de la descripción del orden total de los fenómenos, la F. ya no pudo ser entendida como una teoría del orden necesario de la naturaleza.

3) El tercer concepto de la F., destacado a partir de 1930, se funda en una determinación que ya se consideraba fundamental en la noción de F. que la precediera. En efecto, ya Comte, siguiendo las huellas de Bacon, había insistido en la exigencia de la ciencia de establecer previsiones que permitan el dominio sobre la naturaleza. "Ciencia, de donde previsión; previsión, de donde acción", había dicho (*Cours de Phil. Positive,* lec. II, § 3). En 1894, Hertz en sus *Principios de mecánica* insistió en el mismo concepto: "El más directo y en cierto sentido el más importante problema que nuestra conciencia conocedora de la naturaleza debe hacernos capaces de resolver es la anticipación de los hechos futuros, anticipación por la cual podemos organizar nuestras cosas presentes a partir de ella." A medida que la tarea de la descripción total del orden de los acontecimientos se consideró más allá de las posibilidades efectivas de la F. la tarea de la previsión adquirió un relieve cada vez mayor. El poder de acción o de transformación de la F. ha aumentado enormemente al limitarse a esta tarea. El principio de complementariedad expresado por Bohr en 1927 señala el abandono definitivo, por parte de la F., de su pretensión de ser válida como teoría del orden necesario. Tal principio, en efecto, dice que: "Una descripción espacio-temporal rigurosa y una conexión causal rigurosa de los procesos individuales no pueden ser realizadas simultáneamente: una u otra debe ser sacrificada." Esto quiere decir que la cadena de las causas y de los efectos podría ser cuantitativamente verificada sólo en el caso de que la totalidad del universo se considerara con un único sistema, pero en este caso la F. se desvanecería y quedaría sólo un esquema matemático (Heisenberg, *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie* ["Los principios físicos de la teoría de los cuantos"], 1930, IV, § 1). Desde este punto de vista, mientras el curso total de un fenómeno no puede ser descrito, se puede calcular con exactitud el resultado de una observación futura. "En determinado momento —dice Heisenberg— se miden determinados tamaños físicos tan exactamente como sea posible en principio; entonces se tienen en todo instante sucesivo tamaños cuyo valor puede ser calculado exactamente, es decir, tamaños por los cuales el resultado de una medida puede ser predecido con exac-

titud, para que el sistema por observar no sea sometido a alguna perturbación, exceptuada la medida misma" (*Ibid.*, IV, § 1). Dirac ha expresado el mismo concepto de la F. diciendo: "El único objeto de la F. teórica es el de calcular resultados que pueden ser comparados con la experiencia y es totalmente útil que se dé una descripción satisfactoria del total desarrollo del fenómeno" (*Principles of Quantum Mechanics*, 1930, p. 7).

La F. se ha transformado así (y por completo) en una teoría de la previsión de los hechos observables y ha abandonado las exigencias descriptivas de su segunda fase, además de las explicativas de su fase anterior. Desde el punto de vista filosófico, este carácter fundamental de la F. contemporánea ha sido expresado perfectamente por el mismo Heisenberg al decir que la F. de nuestro tiempo ya no nos suministra "una imagen de la Naturaleza, sino una imagen de nuestras relaciones con la Naturaleza" (*Das Naturbild der heutigen Phisik* ["La imagen de la Naturaleza en la física actual"], 1955, p. 21).

Física social (ingl. *social physics*; franc. *physique sociale*; alem. *soziale Physik*; ital. *fisica sociale*). Nombre dado por Comte al estudio de los fenómenos sociales, o sea la sociología cuya autonomía científica afirmó por primera vez (*Cours de Phil. Positive*, lec. 46). *Véase* SOCIOLOGÍA.

Fisicalismo (ingl. *physicalism*; franc. *physicalisme*; alem. *Physikalismus;* ital. *fisicalismo*). Nombre propuesto por Neurath (en *Erkenntnis*, 1931, p. 393) como denominación del Círculo de Viena, que veía en el lenguaje el campo de la investigación filosófica, para subrayar el carácter físico del lenguaje. El término fue aceptado por Carnap para indicar la primacía del lenguaje físico y su capacidad de ser válido como lenguaje universal: "El lenguaje de la física —dice Carnap— es un lenguaje universal, que comprende los contenidos de todos los otros lenguajes científicos. En otros términos, toda proposición de una rama del lenguaje científico equivale a algunas proposiciones del lenguaje fisicalista y, por lo tanto, puede ser traducida a ella sin cambiar su contenido" (*Philosophy and Logical Sintax*, 1935, p. 89). Esta traducibilidad de toda proposición significante a una proposición de la física es lo que se ha denominado F., que es la idea rectora de la *Enciclopedia de la ciencia unificada* (*véase* EMPIRISMO LÓGICO; ENCICLOPEDIA). Carnap, sin embargo, en un segundo momento, interpreta el F. como la reductibilidad de todas las expresiones lingüísticas significativas al lenguaje *cósico* (*véase*), más bien que a esa particular forma del lenguaje cósico que es el lenguaje físico ("Testability and Meaning", en *Readings in the Phil. of Science*, 1953, pp. 69-70).

Físico-teológica, prueba, *véase* DIOS, PRUEBAS DE SU EXISTENCIA.

Fisiocracia, *véase* ECONOMÍA POLÍTICA.

Fisiognómica (ingl. *physiognomonics*, franc. *physiognomonie*; alem. *Physiognomik*; ital. *fisiognomica*). Es el arte de juzgar, por la apariencia visible de un hombre y especialmente por los rasgos del rostro, su carácter, esto es, su modo de sentir o de pensar. Aristóteles (seguido por muchos escritores antiguos y medievales) admitió la posibilidad de juzgar la naturaleza de una cosa por su forma corpórea (*An. Pr.*, II, 27, 70 b 7). Cicerón habló de un fisonomista Zopiro, que se jactaba de conocer la naturaleza y el carácter de un hombre mediante el examen de su físico, o sea de sus ojos, de su rostro y de su frente (*De Fato*, V, 10). Pero fue sobre todo en el Renacimiento cuando se cultivó este arte en particular, comenzando por Giambattista della Porta, que en 1580 publicó un libro *Sobre la F. humana.* Este arte fue muy difundido por Lavater en el siglo XVIII (*Fragmentos F.*, 1775-78). Kant mismo reconoció el valor de la F. (*Antr.*, II, cap. III). Hegel la distinguió con alabanzas de las malas artes y de los estudios vanos, por afirmar la unidad de lo interno y de lo externo (*Phänomen. des Geistes*, I, parte I, cap. V; trad. ital., p. 281). Y también en tiempos modernos la F. encuentra sostenedores no sólo entre psicólogos y caracterólogos, sino también entre los filósofos. Spengler ha dicho: "La mor-

fología de lo mecánico y extenso, una ciencia que descubre y ordena relaciones causales se denomina sistemática. La morfología de lo orgánico, de la historia y de la vida, de todo lo que lleva en sí dirección y destino, se llama F." (*Untergang des Abendlandes,* I, p. 134; trad. esp.: *La decadencia de Occidente,* Madrid, 1934). R. Kassner ha afirmado, por lo demás, la identidad de la psicología con la F. basándose en que la vieja distinción entre ser y aparecer no tiene valor: "La psicología debe, por lo tanto, ser F. y cualquier otra es tediosa y banal, ya que, por consistir todo en la visión, nada tiene necesidad de ser sondeado o bien descubierto, quitando un estrato de apariencias después de otro" (*Das physiognomische Weltbild* ["La imagen fisiognómica del mundo"], Intr.; trad. ital. en *Gli elementi dell'umana grandezza,* 1942, pp. 61 *ss.*).

Fisiognosis (ingl. *physiognosy*). Término adoptado por Peirce para indicar el conjunto de las ciencias físicas (*Coll. Pap.,* 1.242).

Fisiología (ingl. *physiology*; franc. *physiologie*; alem. *Physiologie*; ital. *fisiologia*). En el sentido en que Aristóteles y otros escritores antiguos usan la palabra, estudio de la naturaleza: lo mismo que física. En este sentido usó también Kant a veces la palabra (*Crít. R. Pura,* Doctrina trasc. del método, cap. III).

Fisiología psicológica o psicofisiología, *véase* PSICOLOGÍA, *B*).

Flecha (gr. ὀϊστός; ingl. *arrow*; franc. *flèche*; alem. *Pfeil*; ital. *freccia*). El tercero de los cuatro argumentos aducidos por Zenón de Elea en contra del movimiento. El argumento se funda en dos supuestos: *1)* el tiempo está formado de instantes; *2)* a cada instante la F. no puede ocupar más que un espacio igual a su longitud. Respecto a esta segunda tesis, la F. está inmóvil en el instante y puesto que todo tiempo está formado de instantes, la F. está inmóvil durante todo el tiempo en que se mueve (Aristóteles, *Fís.,* VI, 9, 239 b 29).

Aristóteles indicó también correctamente el supuesto del argumento, esto es, la tesis de que el tiempo está compuesto de instantes.

Forma (gr. μορφή, εἶδος; lat. *forma*; ingl. *form*; franc. *forme*; alem. *Form*; ital. *forma*). El término tiene los siguientes significados principales:

1) La esencia necesaria o sustancia de las cosas que tienen materia. En este sentido, que es el aristotélico, F. no sólo se opone a la materia, sino que la reclama. Por lo tanto, Aristóteles adopta este término con referencia a las cosas naturales que están compuestas de materia y de F. y observa que la F. es naturaleza más de lo que lo es la materia, ya que de una cosa se dice que es lo que es en acto (la F.) más que lo que es en potencia (*Fís.,* II, 1, 193 b 28; *Met.,* IV, 1015 a 11). Desde este punto de vista, no puede decirse que las F. sean sustancias inmóviles (Dios y las inteligencias motoras) privadas de materia, sino que son F. las sustancias naturales en movimiento. De aquí la polémica de Aristóteles contra el platonismo, con el fin de afirmar la inseparabilidad entre materia y forma. Los escolásticos no se atuvieron rigurosamente a esta terminología aristotélica y extendieron el término F. a toda sustancia, hablando de "F. separadas" para indicar las ideas existentes en la mente de Dios (San Alberto Magno, *S. Th.,* I, q. 6; Santo Tomás, *S. Th.,* I, q. 15, a. 1) y de "F. subsistentes" para indicar a los ángeles, privados de cuerpo y, por ello, de materia (Santo Tomás, *S. Th.,* I, q. 50, a. 2). Los escolásticos, por lo demás, hablaban de "F. sustanciales o de F. accidentales" (*Ibid.,* I, q. 76, a. 1), expresión esta última poco menos que contradictoria desde el punto de vista aristotélico. Gilberto de la Porrée (siglo XII) distinguió en el *De sex principiis* entre formas *inherentes,* correspondientes a las cuatro primeras categorías aristotélicas (sustancia, cualidad, cantidad, relación) y F. *asistentes,* que corresponden a las otras categorías aristotélicas y resultan caracteres no constituyentes de la sustancia de las cosas. En todo caso, la F. conserva los caracteres que Aristóteles le había reconocido: es la causa o razón de ser de la cosa, aquello por lo cual una cosa es y lo que es; es el acto o la

actualidad de la cosa misma, por lo tanto, el principio y el fin de su devenir.

El concepto de F. así entendido ha sido y es adoptado asimismo fuera del aristotelismo y de sus derivados. No posee determinaciones diferentes de las apuntadas, la F. de que habla Bacon como objeto propio de las ciencias naturales; tal F. es acto y causa eficiente, tanto como la F. aristotélica (*Nov. Organ.*, II, 17) y se distingue de ésta sólo por el hecho de no dejarse apresar por el procedimiento deductivo o por el entendimiento deductivo (como lo considera Aristóteles), sino por la inducción experimental. Descartes hace referencia al significado tradicional de la palabra, al negar que existen "esas F. o cualidades acerca de las cuales disputan las escuelas" (*Discours*, V). Y en el mismo sentido es tomada por Bergson cuando afirma que "la F. es una instantánea tomada sobre una transición", o sea una especie de *imagen media* a la que se acercan las imágenes reales en sus cambios o que es tomada como "la esencia de la cosa o la cosa misma" (*Évol. Créatr.*, 4ª ed., 1911, página 327).

El sentido en el que usa la palabra Hegel se acerca a este concepto de F., es decir, como "totalidad de las determinaciones", que, por lo demás, es la esencia en su manifestarse como fenómeno (*Enc.*, § 129). La F., en este sentido, es el modo de manifestarse de la esencia o sustancia de una cosa, en cuanto tal modo de manifestarse coincide con la esencia misma. Éste es el sentido en que Hegel usa habitualmente la palabra, por ejemplo, al decir: "El contenido humano de la conciencia, producto del pensamiento, al principio no aparece en F. de pensamiento, sino como sentimiento, intuición, representación, F. que deben distinguirse del pensamiento como F." (*Enc.*, § 2). Éste es, justo, el sentido en el que Croce y Gentile han hablado de "F. del espíritu", ya sea para establecer o para negar su diversidad.

2) Una relación o un conjunto de relaciones (orden) que puede mantenerse constante con la variación de los términos entre los cuales media. Por ejemplo, la relación "Si *p*, entonces *q*", puede ser tomada como la F. de la inferencia, porque permanece constante sean cuales fueren las proposiciones *p* y *q* entre las cuales media. De manera análoga, se dice por lo común que la matemática es una ciencia *formal*, en el sentido de que lo que enseña no es válido sólo para ciertos conjuntos de cosas, sino para todos los conjuntos posibles, que versan, precisamente, sobre ciertas relaciones generales que constituyen el aspecto formal de las cosas. En este sentido, la palabra F. fue usada por vez primera por Tetens, quien la aplicó a las relaciones que el pensamiento establece entre las representaciones sensibles que constituirían, por su lado, la "materia" del conocer (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur* ["Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana y su desarrollo"], 1777, I, p. 336). Kant aceptó esta distinción en la disertación de 1770, en la cual decía: "En primer lugar, a la representación pertenece alguna cosa que se puede denominar *materia* y que es la sensación y, en segundo lugar, lo que se puede denominar F. o especie de las cosas sensibles, la cual sirve para coordinar, mediante una determinada ley natural del alma, las diferentes cosas que impresionan los sentidos" (*De mundi sensibilis et intelligibilis forma et ratione*, § 4). Esta distinción entre materia y F. es el punto de partida de toda la filosofía kantiana, pero Kant mantiene siempre el significado de F. como relación o conjunto de relaciones, esto es, *orden*. "El elemento formal de la naturaleza —escribe, por ejemplo, en los Prolegómenos (§ 17)— es la regularidad de todos los objetos de la experiencia". De manera análoga, la F. de los principios morales es la simple relación en la que está una ley con los seres racionales, es decir, significa su validez para todos estos seres, su universalidad (*Crít. R. Práctica*, § 4). El sentido de la palabra se ha fijado, de Kant en adelante, como el de relación generalizable, orden, coordinación o, más simplemente, universalidad. En tal sentido, Kant distinguía materia y F. en el concepto: "La materia del concepto es el objeto; su F. es la universalidad" (*Logik*, Elementarlehre, § 2). Éste es el sentido en el que los lógicos utilizan actualmente la palabra para caracterizar el objeto de su ciencia. Peirce hacía referencia al mismo (*Coll.*

Pap., 4.611), como también más recientemente Strawson (*Intr. to Logical Theory*, 1952, p. 41), Prior (*Formal Logic*, 1955, § 1) y Church (*Introduction to Mathematical Logic*, 1956, § 00). Carnap ha dicho: "Una teoría, una regla, una definición o similares, debe ser denominada formal cuando no hace referencia alguna al significado de los símbolos (de las palabras, por ejemplo) o al sentido de las expresiones (de los enunciados, por ejemplo), sino únicamente a las especies y al orden de los símbolos con los cuales se construyen las expresiones" (*Logische Syntax der Sprache* ["Sintaxis lógica del lenguaje"], 1934, § 1; ampl. en ed. ingl.: *The Logical Syntax of Language*, 1937).

El significado de la palabra F. (*Gestalt*) se reconduce al mismo significado de orden o relación, por intermedio de la psicología contemporánea que pretende subrayar el hecho experimental de que las impresiones simultáneas no son independientes unas de otras, como trozos de un mosaico, sino que constituyen una unidad que tiene un orden definible (*véase* PSICOLOGÍA). En el mismo sentido, Max Born ha propuesto que sean consideradas como "F. de las cosas físicas las invariantes de las ecuaciones, que tienen la misma realidad objetiva de las cosas que nos son familiares" (*Experiments and Theory in Physics*, 1943, pp. 12-13). En la misma estética existe por lo menos un significado de la palabra F. que la lleva al de orden u organización de las partes y es el significado que Dewey aclara así: "Sólo cuando las partes constituyentes del todo tienen el único fin de contribuir a consumar una experiencia consciente, el designio y el modelo pierden su carácter superpuesto y se convierten en F." (*Art as Experience*, capítulo VI; trad. esp.: *El arte como experiencia*, México, 1949, F. C. E., pp. 104-105). Al mismo significado se acerca el uso que de la palabra ha hecho Focillon: "Las *relaciones* formales en una obra y entre las diferentes obras constituyen un *orden*, una metáfora del universo" (*Vie des Formes*, 1934; trad. ital., p. 53). En general, puede decirse que en el ámbito de este significado se pasa a la consideración de la F. cada vez que se generaliza una determinada relación, esto es, se considera válida para un determinado número de términos o de casos posibles, o bien cuando se prescinde de los términos entre los cuales media un orden, por considerar importante o significativo solamente este orden.

3) Una regla de procedimiento. En este sentido se habla de F. en el derecho, para el cual una "cuestión de F." es la que concierne a la relación del caso en examen con las reglas del procedimiento y no con el problema que constituye la sustancia o el contenido del caso. De manera análoga se dice "respetar las F." para indicar el respeto a las reglas de las buenas maneras o similares. A veces el recurso o la apelación a la "F." expresa la exigencia de autonomía de un procedimiento o de una técnica determinada. Este es, a menudo, el significado de la insistencia acerca del carácter formal del arte. Cuando, en el arte, la apelación a la F. no expresa la exigencia de la organización y del orden (que es una vuelta al significado *2)*, expresa la exigencia de que los procedimientos o las técnicas del arte sean independientes de los procedimientos o de las técnicas de otras actividades tales como el conocimiento, la moral, etc. (cf. Croce, *Breviario di Estetica*, p. 53). En este sentido, se pasa a la consideración formal, en un determinado campo, cuando se reconoce la independencia de las técnicas que en este campo se pueden adoptar y que son propias de otros campos.

Forma, psicología de la, *véase* PSICOLOGÍA.

Formación (alem. *Bildung*). En el significado específico que esta palabra adquiere en filosofía y en pedagogía, en relación con el término alemán correspondiente, indica el proceso de educación o de civilización, que se expresa en los dos significados de *cultura*: entendida por un lado como educación, por otro como sistema de valores simbólicos. *Véase* CULTURA.

Formal (ingl. *formal*; franc. *formel*; alem. *formal*; ital. *formale*). *1)* Corresponde al significado *1)* de forma, esto es, es lo que pertenece a la esencia o sustancia de la cosa, y significa, por lo tanto: esencial, sustancial, real. En este sentido usaron la palabra los escolásticos, como también Descartes (*Méd.*,

III; *II Réponses,* def. IV) y Spinoza (*Eth.,* II, 8). A este significado se refiere también el uso que del término hace Duns Scoto en las expresiones "distinción F." o "razón F.". La distinción F. es, en efecto, una distinción de esencia o naturaleza, que no implica una separación numérica; media, por ejemplo, entre la naturaleza común y la individualidad de las cosas o entre las diversas perfecciones de Dios (*Op. Ox.,* I, d. 8, q. 4, n. 17).

2) Corresponde al significado *2)* de forma, esto es, lo que pertenece a una relación generalizable, al orden o a la coordinación de las partes. En este sentido es usada la palabra en lógica, en la matemática moderna y en estética.

La lógica ha usado ampliamente este término, con un sentido intuitivo bastante claro, pero no del todo determinado. En la lógica medieval, *formalis* tiene el significado fundamental de "inherente a la forma", por lo tanto, "esencial", pero también, en consecuencia, "universal", "válido para todo contenido empírico relativo a una determinada forma" y, por ello, como último significado, también "independiente de la naturaleza empírica de los contenidos". En este sentido ha pasado el término a la Lógica moderna y contemporánea, en la cual, a partir de Leibniz, los términos "forma" (por ejemplo, los *arguments en forme* en la terminología leibniziana) y "F." indican determinados esquemas, fórmulas, etcétera, en los que los términos descriptivos han sido sustituidos por símbolos ("variables") y, por lo tanto, las propiedades, relaciones, consecuencias, etcétera, del esquema o fórmula rigen, independientemente de toda posible designación de los términos significativos en ella presentes.

3) Corresponde al significado *3)* de la palabra "forma": lo que pertenece al procedimiento, ya sea legal o de urbanidad, etc. G.P.-N.A.

Formales, ciencias, *véase* CIENCIAS, CLASIFICACIÓN DE LAS.

Formalismo (ingl. *formalism;* franc. *formalisme;* alem. *Formalismus;* ital. *formalismo*). Toda doctrina que apela a la forma, en cualquiera de los significados del término. Hacia fines del siglo XIV se llamó "formalistas" a los partidarios de la metafísica de Duns Scoto, los cuales se oponían a los "terministas", discípulos de Occam (Gerson, *De conceptibus,* p. 806). El punto de vista kantiano en ética fue denominado F. porque apela a la forma general de las máximas, prescindiendo de los fines a los que se dirigen. En matemáticas, se ha denominado F. al procedimiento que intenta prescindir de cualquier significado de los símbolos matemáticos y, en tal sentido, la dirección de Hilbert en especial. F. se denomina asimismo a la acentuación de la importancia del procedimiento en el derecho o de determinadas reglas de comportamiento en las relaciones entre los hombres.

Formalización (ingl. *formalisation;* franc. *formalisation;* alem. *Formalisation;* ital. *formalizzazione*). Este término es característico de la lógica y de la filosofía de la ciencia contemporáneas. Con "F. de una teoría" se entiende el procedimiento mediante el cual se construye un sistema meramente sintáctico de símbolos *S,* regido por algunos axiomas (y eventualmente, por reglas operativas de formación y derivación de las fórmulas) de los cuales, según las reglas sintácticas del sistema mismo, se hacen derivar fórmulas que resulten transformaciones tautológicas del grupo de axiomas. Este sistema sintáctico puro, *S,* constituye una F. de una determinada teoría *T* (por ejemplo, de la aritmética de los números enteros, de la teoría de los conjuntos o del cálculo lógico elemental), cuando *T* resulta ser una interpretación verdadera, y posiblemente *L*-verdadera, de *S.* En general todas las teorías fundamentales de las matemáticas puras contemporáneas han recibido F.; pero sigue aún sin resolverse del todo el problema de la F. de la lógica y, en general, de los metalenguajes empleados para la F. por las propias teorías matemáticas. Entre otras cosas, una de las mayores dificultades de tal F. de segundo grado es la dada por un conocido teorema (el de Gödel) por el cual una teoría formalizada no puede contener la prueba de la pro-

pia no-contradicción (*véase* AXIOMÁTICA; MATEMÁTICA). G. P.

Formalizado, lenguaje, *véase* SISTEMA LOGÍSTICO.

Formas, pluralidad de las, *véase* AGUSTINISMO.

Fórmula (ingl. *formula;* franc. *formule;* alem. *Formel;* ital. *formula*). *1)* El elemento de un *cálculo* (*véase*). En este sentido la F. se distingue de la proposición que es el elemento de un sistema semántico (Carnap, *Foundations of Logic and Mathematics,* § 9).

2) Lo mismo que enunciado o proposición.

3) Más en general: una secuencia finita lineal de símbolos primitivos. Así ha definido la fórmula A. Church, que ha llamado "F. bien formada" a la que responde a ciertas reglas fundamentales de un lenguaje (*Intr. to Mathematical Logic,* 1956, § 7).

Fórmula ideal. Así denominó Gioberti a "la proposición que expresa la *Idea* de modo claro, simple y preciso", es decir, la siguiente: "El Ente crea lo existente, lo existente retorna al Ente" (*Intr. allo studio della filosofia,* 1840, II, pp. 147, 174; III, p. 3). La F. ideal expresa el concepto neoplatónico de la derivación del mundo a partir de Dios y del retorno del mundo a Dios a través del hombre.

Foro interior (franc. *for intérieur*). Esta expresión es traducción de la antigua frase francesa, todavía en vigor, y significa el tribunal de la *conciencia* (*véase*).

Foronomía (ingl. *phoronomics;* franc. *phoronomie;* alem. *Phoronomie*). Palabra acuñada por Lambert para indicar la doctrina que estudia las leyes del movimiento (*Neues Organon,* 1764) y adoptada por Kant en sentido análogo (*Metaphysische Aufangsgründe der Naturwissenschaft* ["Principios metafísicos de las ciencias naturales"], 1786)

Fortaleza, valor o coraje (gr. ἀνδρεία; lat. *fortitudo;* ingl. *courage;* franc. *courage;* alem. *Mut;* ital. *coraggio*). Una de las cuatro virtudes enumeradas por Platón, más tarde llamadas *cardinales* (*véase*), y una de las virtudes *éticas* (*véase*) de Aristóteles. Platón la define como "la opinión recta y conforme a la ley sobre lo que se debe y sobre lo que no se debe temer" (*Rep.,* IV, 430 b). Aristóteles la define como el justo medio entre el miedo y la temeridad (*Et. Nic.,* III, 6, 1115 a 4). Pero como virtud que da solidez a las deliberaciones, la F. es a veces encarecida y considerada como una de las virtudes principales. Así lo hizo Aristóteles (*Ibid.,* III, 7). Cicerón afirmó: "Virtud resulta de *vir* (hombre) y es la fortaleza, cuyos principales atributos son el desprecio a la muerte y el desprecio del dolor, viril o sea propio del hombre" (*Tusc.,* II, 18, 43). Lo mismo dice Santo Tomás (*S. Th.* II, II, q. 123, a. 2). En sentido biológico-filosófico, la F. ha sido definida por K. Goldstein: "La F., en su forma más profunda, es un sí dicho al dolor de la existencia, aceptada como una necesidad, a fin de poder llevar al cumplimiento de la realización del ser que nos es propio". En este sentido, la F. es lo contrario de la *angustia* (*véase*) y constituye una posición orientada hacia lo posible aún no realizado en el presente (*Der Aufbau des Organismus* ["La estructura del organismo"], 1934, p. 198).

Fortuito. Lo que se debe a la fortuna o al *azar* (*véase*).

Fortuna (gr. τύχη; lat. *fortuna;* ingl. *fortune;* franc. *fortune;* alem. *Glück;* ital. *fortuna*). Según Aristóteles, se distingue del *azar* (*véase*) ya que tiene lugar en el dominio de las acciones humanas y, por lo tanto, no pueden ir al encuentro de la F. o de la mala suerte los seres que no pueden obrar libremente. "Los seres inanimados, los animales, los niños, no hacen nada por F. porque no tienen elección, y la buena o mala F. les es atribuida sólo por similitud, del mismo modo que Protarco dice que las piedras de un altar son afortunadas porque se las honra, en tanto que sus iguales son pisoteadas" (*Fís.,* II, 6, 197 b 1). Este significado se ha mantenido también en el uso moderno de la palabra. Su concepto filosófico es, por lo tanto, el mismo que el de *azar* (*véase*).

Fracaso (franc. *échec;* alem. *Schitern;* ital. *scacco*). Según Jaspers, la experiencia de la imposibilidad de la existencia, en sus aspectos particulares o en su conjunto y, especialmente, la experiencia de la imposibilidad de superar las *situaciones-límites* (*véase* SITUACIÓN). El valor positivo del F. consiste en el hecho de que manifiesta o revela (negativamente) la trascendencia del ser y es, por lo tanto, una *cifra* (*véase*) de esta trascendencia (*Philosophie* [*Filosofía*], III, pp. 219 *ss.*). *Véase* EXISTENCIALISMO.

Frenología (ingl. *phrenology;* franc. *phrenologie;* alem. *Phrenologie;* ital. *frenologia*). La doctrina que estudia las relaciones entre las disposiciones espirituales y la forma del cráneo, sus protuberancias en especial. Esta doctrina fue sistematizada por F. J. Gall en su libro intitulado *Anatomía y fisiología del sistema nervioso* (*Anatomie et physiologie du système nerveux,* 1810). Hegel dio mucha importancia a esta supuesta ciencia, en tanto que consideraba mucho menos importantes ciencias más serias, discutiéndolas largamente en la *Fenomenología del espíritu* (I, parte I, cap. V). La *Fenomenología* (1807) es, de hecho, anterior a la publicación de la obra de Gall, pero el contenido de esta obra era conocido por haber sido expuesto por Gall en el curso de sus viajes por Europa.

Freudismo, *véase* PSICOANÁLISIS.

Frisesom (orum). Palabra mnemotécnica aplicada por los escolásticos al noveno modo de la primera figura del silogismo, a saber, el que consta de una premisa p a r t i c u l a r afirmativa, de una premisa u n i v e r s a l negativa y de una conclusión particular negativa, por ejemplo: "Algún animal es sustancia; ninguna piedra es animal; por lo tanto, alguna sustancia no es piedra" (Pedro Hispano, *Summul. logic.,* 4.09).

Frisesosom. Palabra mnemotécnica usada por la *Lógica de Port Royal* para indicar el noveno modo del silogismo de primera figura (o sea el *Frisesomorum*) con la modificación de tomar por premisa mayor la proposición en la que entra el predicado de la conclusión. El ejemplo es el siguiente: "Ningún infeliz está contento; hay personas contentas que son pobres; por lo tanto, hay pobres que no son infelices" (Arnauld, *Logique,* III, 8).

Fruición (lat. *fruitio;* ingl. *fruition;* franc. *fruition;* alem. *Genuss;* ital. *fruizione*). Término aplicado por la escolástica al gozo que el hombre o, en general, las criaturas racionales tienen de Dios, en cuanto constituye su fin último (cf. Santo Tomás, *S. Th.,* II, 1, q. 11, a. 3). La distinción entre la F. de Dios y el *uso* de las cosas fue considerada fundamental por Pedro Lombardo y en ella basó las partes de su *Libro de las sentencias* (siglo XII). La distinción entre uso y F. aparece también en Hobbes: "No *usamos* del bien que deseamos por sí mismo, dado que el uso es de las cosas que sirven como medios o instrumentos, pero la *fruitio* es como el fin de la cosa propuesta" (*De Hom.,* XI, § 5). A veces la palabra es usada en sentido análogo en la filosofía contemporánea, por ejemplo por Dewey (*Experience and Nature,* 1926, cap. 3; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza,* México, 1948, F.C.E.). En sentido diferente la usa S. Alexander (*Space, Time and Deity,* 1920), o sea como la percepción inmediata que la conciencia tiene de sí misma (la percepción inmanente en el sentido de Husserl) (*véase* CONCIENCIA).

Fuego (gr. πῦρ; lat. *ignis;* ingl. *fire;* franc. *feu;* alem. *Feuer;* ital. *fuoco*). La sustancia de la que se compone el mundo según Heráclito, que consideró al F. como dotado de inteligencia y como causa primera del gobierno del universo (*Fr.* 65, Diels). Parménides, en los discursos "según la opinión", consideró la dualidad F.-tiniebla (equivalente a la de *calor-frío* [*véase*]) como principio de explicación de la apariencia sensible (*Fr.* 8, Diels). Los estoicos identificaron al F. que habita la parte extrema del universo con el éter, del que están constituidas tanto la primera esfera inmóvil de los cielos como las esferas móviles (Dióg. L., VII, 137).

Fuera de la ley (ital. *eslege*). Estado *eslege* denomina Vico a aquel en el cual "la providencia divina dio principio tanto a los hombres feroces como

a los violentos, para conducir la humanidad y ordenar a las naciones, al despertar en ellos una idea confusa de la divinidad. Y así, con el miedo a tal divinidad imaginada, comenzaron a ponerse en algún orden" (*Scienza Nuova*, degn. 31; trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva*, México, 1941, F.C.E.). El caso del estado "fuera de la ley" constituye, según Vico, la prueba de la función que la religión ha tenido en el surgimiento de la sociedad civil.

Fuerza (lat. *vis;* ingl. *force;* franc. *force;* alem. *Kraft;* ital. *forza*). Precisamente la acción causal, no en cuanto es explicativa o justificativa (como razón de ser), sino en cuanto produce *infaliblemente* su efecto. Por lo tanto, y en forma más general, toda técnica adecuada para garantizar infaliblemente un efecto o la pretensión de garantizarlo. En tal sentido se dice "el derecho como F." o "el estado como F." para subrayar la infalibilidad de la realización del derecho o de la voluntad del Estado. En tal sentido Kant decía que hay cuatro especies de combinaciones de la F. con la libertad y la ley: *a)* ley y libertad sin F.: anarquía; *b)* ley y F. sin libertad: despotismo; *c)* F. sin libertad y sin ley: barbarie; *d)* F. con libertad y ley: república (*Antr.*, II, Delineación del carácter del género humano, 2) En análogo sentido Hegel habló de "F. de la existencia" en el dominio de las relaciones jurídicas entre los Estados, aludiendo a la frase de Napoleón: "La república francesa no tiene necesidad de reconocimiento" (*Fil. del Derecho*, 331, Apéndice).

La noción de F. debe ser considerada bajo dos aspectos fundamentales, a saber: *1)* en el uso que la ciencia ha hecho de ella; *2)* en la interpretación que le ha dado la filosofía.

1) Consideramos aquí la noción de F. exclusivamente tal como se ha venido configurando en los comienzos de la ciencia moderna, excluyendo, por lo tanto, de su ámbito, las nociones de potencia, de causa eficiente o formal, de cualidad oculta, etc., esto, es, todas las nociones de carácter metafísico o teológico a las que puede referirse retrospectivamente el término F. y en forma un tanto burda. Todos estos términos tienen, en efecto, un alcance histórico y problemático completamente diferente del término en cuestión y de tal manera no pueden dar luz alguna sobre su significado o sus problemas. Por lo tanto, entenderemos con el término F. a la acción causal infalible en cuanto: *a)* se considera diferente o independiente de cualquier agente o forma metafísica; *b)* se considere diferente o independiente de cualquier forma o agente psíquico; *c)* se la considere susceptible de tratamiento matemático. La noción de F. también debe ser distinguida de la de energía, a pesar de que los mismos científicos hayan confundido a veces los dos términos, hablando (como lo hicieron, por ejemplo, Mayer y Helmholtz) de conservación de la F. cuando se trataba de la conservación de la energía.

En este sentido, el nacimiento de la noción de F. puede hallarse en las observaciones de Kepler, que consideró la virtud (*virtus*), a la que se deben los movimientos gravitacionales, como sujeta a todas las "necesidades matemáticas" (*Astronomia nova*, III, p. 241) y negó que pudiera ser identificada con el alma (*Mysterium Cosmographicum*, 1621, en *Opera*, ed. Frisch, I, p. 176). Pero la noción fue exactamente definida al definirse con toda exactitud el principio de la inercia como principio fundamental de la física con Descartes. Galileo se sirve frecuentemente de la noción (por ejemplo, en los *Disc. sulle nuove scienze*, en *Op.*, VIII, pp. 155, 344, 345, 442, 447, etc.), pero no la define porque no define tampoco la noción de inercia que también utiliza. En relación directa con esta última, la F. es definida por Descartes, quien dice: "La F. con la que un cuerpo obra contra otro cuerpo o resiste su acción, consiste sólo en que toda cosa persiste mientras pueda en el mismo estado en que se halla, de acuerdo a la primera ley expuesta [o sea con la ley de inercia]. De tal manera, un cuerpo unido a otro cuerpo posee una F. que impide sea separado y cuando es separado hay una F. que impide que se una; y así, cuando se halla en reposo, tiene una F. para permanecer en reposo y para resistir a lo que podría hacerlo cambiar; y así, si se mueve, tiene una F. para continuar moviéndose con la misma velo-

cidad y hacia el mismo lado" (*Princ. Phil.*, II, 43). Pero fue Newton el que generalizó la noción de F., dándole una expresión matemática precisa. El segundo principio de la dinámica newtoniana, o sea la proporcionalidad entre la F. y la aceleración impresa (*F. = m a*), hace de la F. una relación entre dos magnitudes, que no tiene referencia alguna a las esencias o cualidades escondidas, cuya inutilidad para la física afirmaba el propio Newton. "Pretendo —decía— dar solamente una noción matemática de las fuerzas, sin considerar sus causas o sus sedes físicas" (*Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1760, p. 5). La generalización newtoniana permitía hablar de F. de gravedad, como de F. eléctrica o F. magnética y de tal manera, en la segunda mitad del siglo XVIII, el concepto de F. resultó uno de los más populares y difundidos. Pero al mismo tiempo suscitó la desconfianza de los científicos, que a menudo rehuían ver en él algo más que la simple relación causal. D'Alembert observó que si no se considera la relación entre causa y efecto como de naturaleza lógica, sino fundada sólo en la experiencia, la F. a distancia (o sea, la gravedad) no representa un enigma mayor que el de la trasmisión del movimiento mediante el choque y, en efecto, no hace más que expresar, lo mismo que esta última, una relación atestiguada por la experiencia (*Elements de phil.*, 1759, § 17). Por los mismos motivos, Maupertuis quería que el concepto de F. como "causa de la aceleración" fuera eliminado de la mecánica y sustituido por las simples determinaciones de la medida de la aceleración (*Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu*, 1756, II, § 23, 26). Kant no hizo más que expresar el mismo concepto al decir que "la F. no es más que la relación de la sustancia *A* a alguna otra cosa *B*", y que tal relación sólo puede ser dada por la experiencia (*De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis*, § 28), o que la F. no es más que "la causalidad de la sustancia" o sea "la relación del sujeto de la causalidad con el efecto" (*Crít. R. Pura*, Anal. de los Principios, cap. II, sec. III, Segunda analogía de la experiencia). Desde este punto de vista, la interpretación de la F. como un agente causal misterioso e inaccesible, tal como se encuentra, por ejemplo, en Spencer (*First Principles*, § 26) cae por entero fuera de la ciencia.

Pero tampoco en su específico significado galileano o newtoniano, realizó la noción de F. una tarea predominante y a largo plazo en la ciencia. Ya Leibniz había descubierto y aclarado el concepto de *F. viva*, que es el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad, concepto que constituye el punto de partida de la moderna noción de energía (*Mathematische Schriften* ["Opúsculos matemáticos"], ed. Gerhardt, VI, pp. 218 *ss.*). Su doctrina acerca de la superioridad de la F. sobre la materia, que resulta término medio para la resolución de la materia misma en la energía espiritual (*véase infra*) está fundada precisamente en este concepto de energía. Pero en el siglo siguiente, el descubrimiento de la conservación de la energía (1842) debido a Robert Mayer y la obra de Helmholtz y de Hertz, condujeron a la formulación de lo que se denominara el *energetismo* de la mecánica (cf. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, p. 148). El energetismo niega que la F. sea "causa" del movimiento y que, por lo tanto, esté presente *antes* que el movimiento, y considera la idea de la energía anterior a la de fuerza. Esta última se introduce a través de una simple definición y sus propiedades se deducen de la definición y de las leyes fundamentales. Por lo tanto, en el energetismo la idea de F. no implica ya dificultad alguna: es un simple concepto convencional. En la misma línea se hallan los *Principios de mecánica* (1894) de Hertz, que sólo consideran como fundamentales las ideas de tiempo, espacio y masa, considerando como derivadas no sólo las ideas de F. sino también las de energía. El concepto de energía conservaba, sin embargo, su importancia en la física, sobre todo con referencia al concepto de *campo* (*véase*), mientras el concepto de F. seguía siendo el que había mostrado el energetismo: un nombre para definir determinadas relaciones entre algunas magnitudes físicas. A este propósito ha dicho Russell: "Se supone que la F.

sea causa de la aceleración... Pero la aceleración es una simple ficción matemática, un número y no un hecho físico... Por lo tanto, si una F. es causa, es causa de un efecto que no se produce" (*Principles of Mathematics*, 1903, p. 474).

2) Las interpretaciones filosóficas del concepto de F. siguen muy de lejos y con poca fidelidad el desarrollo científico del mismo concepto. Todas ellas obedecen a un esquema uniforme y consisten en reducir la noción de F. a una experiencia humana. Esta reducción puede tener no obstante doble significado. Puede: *a)* ser entendida para justificar la noción misma y hacer de ella un concepto metafísico; *b)* ser entendida para criticar la noción y mostrar, con el carácter antropomórfico, la falta de fundamento. Leibniz es el iniciador de las tentativas en el primer sentido y Locke lo es de las tentativas en el segundo sentido.

a) En el *Système nouveau de la nature* (1695), Leibniz dice que, después de haberse emancipado del yugo de Aristóteles, había creído en el vacío y en los átomos, pero que después de muchas meditaciones se había dado cuenta de que las unidades últimas no pueden ser materiales y que, por lo tanto, no pueden ser átomos de materia sino de espíritu. "Era necesario, por lo tanto —agrega—, rehabilitar las *formas sustanciales* tan desacreditadas actualmente, pero de manera tal que fueran inteligibles y que permitieran una separación entre el uso que de ellas se debe hacer y el abuso que se ha hecho de ellas. Hallé, por lo tanto, que su naturaleza consiste en la F. y que de esto resulta algo análogo a la conciencia y al apetito y que de esta manera era necesario concebirlas a imitación de la noción que de las almas tenemos" (*Système*, etc., § 3). Esto demuestra el fundamento de la primacía que Leibniz concedió siempre a la noción de F. en sus interpretaciones físicas y metafísicas: la F. es algo análogo a la conciencia (*sentiment*) y al apetito, esto es, a experiencias internas del hombre. Es cierto que Leibniz entendió por F. la *vis activa* que, según se ha dicho, es más bien energía. Pero la cosa no es diferente al punto de vista de su metafísica, que es una metafísica de la F. espiritual (cf. *Nouv. Ess.*, II, 21, § 1). Esta doctrina resulta el arquetipo de toda la dirección filosófica que ha tenido como segundo fundador a Maine de Biran, a principios del siglo XIX. En efecto, Maine de Biran adopta la percepción interna e inmediata, esto es, la conciencia que el yo tiene de sí, como F. volitiva y activa, como la revelación del carácter originario mismo de la realidad que, por lo tanto, sería ella misma F. "La percepción interna o inmediata —dice— es la conciencia de una F. que es mi mismo yo y que sirve de tipo ejemplar para todas las nociones generales y universales de causa y de F." (*Nouveaux essais d'anthropologie*, 1823-24, en *Œuvres*, ed. Naville, III, p. 5). Casi a la vez Schopenhauer dio el mismo paso de la psicología a la metafísica, reconociendo como única F. constitutiva de la esencia del mundo a la que el hombre percibe inmediatamente en sí mismo, o sea la voluntad (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819). En ello está implícito el sentido de que en el hombre aparece como voluntad, la misma potencia activa que en las otras partes de la naturaleza se manifiesta como F.: "Si, por lo tanto, digo: la F. que hace caer la piedra a tierra, en su esencia, en sí y fuera de toda representación, es voluntad; no se atribuirá a esta afirmación el insensato significado de que la piedra se mueve conforme a un motivo conocido, por el hecho de que en el hombre la voluntad se manifieste de este modo" (*Ibid.*, I § 19). Esta identificación de la F., que el hombre conoce por la experiencia interior, con la F. que obra en el mundo, es aún la base de las filosofías espiritualistas. La doctrina de Bergson según la cual un *élan vital*, que se revela a la conciencia humana como *duración* real, da origen a la vida penetrando y organizando la materia (*Évol. créatr.*, cap. I), obedece al mismo planteamiento fundamental. Pero a este planteo obedecen por lo demás también las doctrinas materialistas; admitir, según lo hacía Haeckel por ejemplo (*Die Welträtsel* [*Los enigmas del universo*], 1899), como única F. la que explica todo el devenir del universo y que ésta sea análoga a la que se revela en la con-

ciencia del hombre significa obedecer a la misma interpretación de la noción de F.

b) Por otro lado, la reducción de esta noción a una experiencia interna ha significado a veces una crítica de la noción misma, porque siempre ha sido considerada como un signo de su carácter arbitrario. A este respecto, Locke había sacado a luz la derivación de la idea de la potencia activa (*power*) por la reflexión del espíritu sobre las operaciones de nuestra mente (*Essay.*, II, 21, 4). Berkeley, con la finalidad de defender su concepción del universo como lenguaje o manifestación de Dios, fue llevado a su vez a extraer de los conceptos de la ciencia su carácter realista: "La F., la gravedad, la atracción y términos similares —decía— son cómodos con el fin de razonar y de efectuar cálculos acerca del movimiento y sobre los cuerpos que se mueven, pero no con el fin de comprender la naturaleza del movimiento mismo" (*De Motu*, § 17; *Siris*, § 234). Hume a su vez demostró que ni de la experiencia interna ni de alguna otra fuente, puede obtener el espíritu una idea clara y real de F. "Es cierto que nosotros ignoramos —dice Hume— la manera como los cuerpos obran uno sobre el otro y que su F. o energía nos es del todo incomprensible, pero somos igualmente ignorantes de la manera o de la F. con la cual una mente, aun la suprema, obra ya sea sobre sí misma o sobre los cuerpos. ¿De qué cosa —pregunto— logramos hacernos una idea?... ¿Qué cosa es más difícil concebir: que el movimiento nazca de un ímpetu o que nazca de un acto de voluntad? Todo lo que sabemos es nuestra ignorancia profunda en ambos casos" (*Inq. Conc. Underst.*, VII, 1). Esta crítica de Hume se convirtió en clásica y, en determinado aspecto, en definitiva. Mach consideró como un "fetichismo" el uso del concepto de F., como por lo demás el de causa, que deseaba sustituir por el concepto de función (*Analyse der Empfindungen*, 9ª ed., 1922, p. 74; trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, Madrid, 1925; *Populärwissenschaftlichen Vorlesungen* ["Conferencias científico-populares"], 1896, p. 259; trad. ingl., 1943, p. 254). Por otro lado, el hecho de que este concepto haya perdido en la ciencia toda tarea lo sustrae también al interés de la crítica metodológica. Por lo tanto, el concepto se presenta hoy como concepto científico anticuado, que sirve de pretexto (aunque cada vez más raramente) para especulaciones metafísicas (cf. Max Jammer, *Concepts of Force*, 1957: obra rica de información aunque incierta y confusa al delimitar la noción que trata).

Fuga (alem. *Flucht*). F. ante sí mismo ha denominado Heidegger el abandonarse del hombre a la banalidad de la existencia cotidiana, el huir ante la inhospitatidad, que permanece regularmente encubierta con la *angustia* (*véase*) por la cual el hombre afronta su 'poder ser en el mundo' propio: el 'ser en el mundo' (*Sein und Zeit*, § 40, 41; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). Para el concepto de "F. del mundo" cf. Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, 1942, IV, § 4; trad. esp.: *Introducción al existencialismo*, México, 1955, F.C.E.).

Fulguración (ingl. *fulguration;* franc. *fulguration*). Término que Leibniz aplica a la derivación de las mónadas de Dios, en cuanto nacen, "por así decirlo, mediante F. continuas de la divinidad en todo momento" (*Monad.*, § 47). El término quiere subrayar la continuidad de la creación divina.

Función (ingl. *function;* franc. *fonction;* alem. *Funktion;* ital. *funzione*). El término tiene dos significados fundamentales:

1) Operación. En este significado el término corresponde a la palabra griega *ergon*, tal como la usa Platón al decir que la F. de los ojos es ver, la F. de los oídos oír y que las virtudes son cada una F. de una determinada parte del alma, y F. del alma, en su conjunto, es la de mandar y dirigir (*Rep.*, I, 352 *ss.*). En este sentido la F. es la operación *propia* de la cosa, en el sentido de que es lo que ésta hace mejor que las otras cosas (*Ibid.*, 353 a). Aristóteles se vale del término en el mismo sentido, cuando en la *Ética a Nicómaco* intenta ver cuál es la F. o la operación propia del hombre como

ser racional (*Ét. Nic.*, I, 7). Por lo demás, insiste sobre el carácter finalista y realizador de la F.: "la F. es el fin —ha dicho— y el acto es la F." (*Met.*, IX, 1, 1050 a 21). En este sentido, la palabra tiene un uso frecuente, tanto en el lenguaje científico como en el común. En filosofía, Kant denominó F. a los conceptos en cuanto "se fundan en la espontaneidad del pensamiento, así como las intuiciones sensibles se fundan en la receptibilidad de las impresiones". En otros términos, los conceptos son F. porque son actividades, operaciones y no modificaciones pasivas como las impresiones sensibles. La F. conceptual es definida, por lo tanto, por Kant como "la unidad del acto de ordenar diversas representaciones comunes" (*Crít. R. Pura,* Anal. trasc., cap. I, sec. I). En sentido análogo, Husserl entiende por F. la actividad de la conciencia en cuanto dirigida a un fin y de tal manera la consideración funcional sustituye a la descripción y clasificación de las vivencias singulares, "aparece la consideración de lo singular bajo el punto de vista 'teleológico' de su F., hacer posible la unidad sintética" (*Ideen,* I, § 86). La distinción introducida por C. Stumpf entre fenómenos y F. psíquicas tiene el mismo fundamento: las F. son operaciones, en tanto los fenómenos son modificaciones pasivas (*Erscheinungen und psychischen Funktionen* ["Fenómenos y funciones psíquicas"], 1907). Scheler introdujo la misma distinción entre estados y F. emotivas: la F. es la reacción activa en las confrontaciones del estado emotivo, en el sentido, por ejemplo, en el cual la simpatía es una F. que no presupone una modificación emotiva pasiva en la persona que la prueba (*Sympathie,* I, cap. 3). El concepto de operación dirigida hacia un fin o capaz de realizar un fin es también el implícito en el uso que de la noción hacen las ciencias biológicas y sociales. En biología, la F. es la operación mediante la cual una parte o un proceso del organismo contribuye a la conservación del organismo total (cf., por ejemplo, Bertalanffy, *Modern Theories of Development,* Nueva York, 1933, pp. 9 *ss.*, 184 *ss.*). Y en sociología ha sido definida por Durkheim (*Règles de la méthode sociologique,* 1895) como la relación entre una institución y las necesidades de un organismo social, o sea como la actividad por la que una institución contribuye al mantenimiento del organismo. Con el mismo espíritu, Radcliffe-Brown define la F. de una actividad social recurrente (como por ejemplo, el castigo de los crímenes o una ceremonia fúnebre) como "la parte que juega en la vida social como un todo y, por lo tanto, la contribución que adopta al mantenimiento de la continuidad estructural" (*Structure and Function in Primitive Society,* 1953, p. 180). El significado de operación o de acción dirigida a un fin y capaz de realizarlo, predomina en todas estas nociones.

2) Del significado precedente se ha separado el significado matemático a fines del siglo XVII por obra del grupo de matemáticos del que formaba parte Leibniz y probablemente el mismo Leibniz (*Mathematische Schriften* ["Escritos matemáticos"], ed. Gerhardt, I, p. 268), pero la primera tentativa de una definición del concepto fue realizada por Jean Bernouilli en 1718 (cf. *Opera,* 1742, II, p. 241). Los matemáticos definen actualmente de diversos modos el concepto de F., pero, por lo general, se puede decir que es una regla que conecta las relaciones de un determinado término o de un grupo de términos con otro término o grupo de términos. En la F. se distingue la *variable dependiente* que es la F. misma y las *variables independientes* o *argumentos* (*véase*), cuyas variaciones se admiten como dadas o determinables por arbitrio. Dice Peirce: "El que una cantidad sea la F. dada de determinadas cantidades que valen como argumentos, significa decir simplemente que sus valores están en una determinada relación con los valores de los argumentos o que una proposición dada es verdadera del conjunto total de los valores en su orden. Decir simplemente que una cantidad es *una* F. de otras determinadas significa no decir nada, ya que de todo conjunto de valores se puede decir lo mismo. Esto, sin embargo, no hace inútil la palabra F., como el decir de un conjunto de cosas que entre sí tienen alguna relación no hace inútil la

palabra relación." Desde este punto de vista, la F. es la operación de aplicar efectivamente la regla que une las variaciones de dos conjuntos de cantidades, de modo que puedan hallar los valores de algunas de estas cantidades cuando los otros son dados (*Coll. Pap.*, 4, 253). La lógica contemporánea ha hecho suyo el concepto matemático de función. Adopta el símbolo matemático de la F. $f(x)$ para indicar proposiciones de la forma "la ballena es un mamífero"; en tal símbolo x está en vez del argumento, el sujeto del que se habla (la ballena o cualquier otro mamífero) y f corresponde a la propiedad que se le atribuye (mamífero). El signo f se denomina también *F. proposicional* o *predicado*. El objeto al cual corresponde, o sea la propiedad denotada, se denomina también *F. situacional*. El ser mamífero es la propiedad, o F. situacional, denotada por el predicado, o F. proposicional, "mamífero", por ejemplo.

El uso del concepto de F. en las ciencias tiende a suplantar al de causa y se puede considerar equivalente al uso del concepto de condición. Tal concepto expresa la interdependencia de los fenómenos entre sí y permite la determinación cuantitativa de esta interdependencia sin presuponer o considerar nada acerca de la producción de un fenómeno por causa de otro. Ya en 1886 Mach había querido que el concepto de F. sustituyera al tradicional de causalidad para comprender la dependencia recíproca de los fenómenos (*Analyse der Empfindungen*, 9ª ed., 1922, p. 74; trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, Madrid, 1925). Y Cassirer, en un estudio de 1910 intitulado *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* ["Concepto de sustancia y concepto de función"], mostró la reducibilidad de buena parte de las nociones científicas al concepto de función. Más recientemente, Dewey ha insistido acerca de la diferencia de significado que este concepto tiene en la física y en la matemática. Cuando se dice: "el volumen de un gas es una F. de la temperatura y de la presión" se afirma que cualquier variación existencial en el volumen se halla correlacionada con variaciones en la temperatura y/o en la presión. Se ha llegado a la fórmula y ha sido comprobada mediante operaciones de observación experimental. Por lo tanto, es contingente, de tal modo... que dada la formulación de la función, se pueden dar valores especiales al volumen, a la presión y a la temperatura únicamente por medio de operaciones independientes de observación existencial". En cambio, en el caso de la proposición $y = x^2$, cualquier operación que asigne un valor a x o y establece, *necesariamente*, una modificación correspondiente del valor del otro miembro de la ecuación y la operación de asignar un valor se halla determinada, por completo, por el sistema del que la ecuación forma parte (*Logic*, cap. XX, §5; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F. C. E., p. 456). Pero es obvio que esta diferencia no modifica el concepto mismo de F., que permanece en sus características, en el uso muy extenso que de él hacen las ciencias contemporáneas.

Función proposicional (ingl. *propositional function*; franc. *fonction propositionelle*; alem. *Funktion*; ital. *funzione proposizionale*). Esta noción, introducida por Frege (1879) y después ampliamente desarrollada por Russell y Whitehead en los *Principia Mathematica* es hoy objeto de uno de los capítulos fundamentales de la lógica. La F. proposicional es una F. de pluralidad de variables independientes (y según el número de éstas es denominada *monádica, diádica, ..., n-ádica*), y si se sustituyen por símbolos denotados se obtienen proposiciones que se denominan *valores*: por ejemplo, "Sócrates es mortal" es un valor de la F. proposicional monádica "x es mortal"; "5 — 7" es un valor de la F. proposicional diádica "$x — y$", etc. Si la F. proposicional es monádica se la denomina también un *predicado* (Russell) o una *propiedad*, de otra manera, es denominada una *relación* (diádica, triádica, ..., *n*-ádica). La F. proposicional (y aquí está su máximo interés para la lógica) es aplicable también a otras operaciones, las cuales la transforman asimismo en símbolos designantes: así, una F. "Φx" es transformada por el operador "todos" [en la notación russelliana "$(x)\cdot$"] en la proposición universal "todos los x son Φ" [en la notación russelliana "$(x)\,\Phi x$"]; por el operador existencial

[en la notación russeliana "$(\exists x)$"] en la proposición particular "al menos un x es Φ" [en la notación russelliana "$(\exists x) \cdot \Phi x$"]; por el operador "$\hat{x}$" (en la notación russelliana) o λ (en la notación más reciente) es transformada en la descripción abstracta de la clase de las x que son Φ [en la notación russelliana "$\hat{x} \Phi x$" o "$\lambda \Phi x$"]. G. P.

Funcional (ingl. *functional*; franc. *fonctionnel*; alem. *Funktional*; ital. *funzionale*). Los significados de este adjetivo corresponden a los significados fundamentales del sustantivo pertinente. Al significado *1)* corresponden los de las expresiones "psicología F." o "análisis sociológico F." o "cálculo F.". La psicología F., cuyos principios fundamentales han sido defendidos especialmente por Peirce, James, Mead y Dewey, considera los procesos mentales como operaciones por las que el organismo biológico realiza la adaptación a su ambiente y el dominio sobre el mismo (cf. Morris, *Six Theories of Mind*, Chicago, 1932, capítulo VI). El análisis F. en sociología tiende a mostrar "la parte que las instituciones tienen en la totalidad de un sistema cultural", como afirma Malinowski o, en otros términos, la contribución de una institución al mantenimiento del conjunto social de que forma parte (Merton, *Social Theory and Social Structure*, 1957, pp. 20 *ss.*). Por otro lado, una "correlación F.", es una relación de dependencia recíproca, de acuerdo al significado *2)* de función. Y el "cálculo F." es la parte de la lógica que analiza la estructura interna de las proposiciones, indicadas con el símbolo $f(x)$.

Funcionalismo, *véase* PSICOLOGÍA, *F*).

Functor (ingl. *functor*; franc. *functor*; alem. *Funktor*; ital. *funtore*). Los lógicos aplican este término al signo de una función no proposicional, o sea numérica (Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, 1947, p. 312; Carnap, *Meaning and Necessity*, § 2).

Fundamento (gr. αἰτία, λόγος; lat. *ratio*; ingl. *foundation*; franc. *fondement*; alem. *Grund*; ital. *fondamento*). La causa, en el sentido de razón de ser. Éste es uno de los principales significados del término "causa" y justo aquel por el que contiene la explicación y justificación racional de la cosa de la cual es causa. Dice Aristóteles: "Creemos conocer absolutamente un objeto en particular —o sea, no accidentalmente o de modo sofista— cuando creemos conocer la causa por la cual la cosa es, conocer que ella es causa de la cosa y que, por lo tanto, ésta no puede ser de otra manera" (*Anal. post.*, I, 2, 71 b 8). En este sentido, la causa es razón, *logos* (*De part. an.*, I, 1, 639 b 15), ya que hace comprender no solamente el acaecer de hecho de la cosa, sino su "no poder ser de otra manera", esto es, su necesidad racional. En la doctrina aristotélica, por lo tanto, como en las que dependen de ella, la causa-razón es un concepto ontológico que expresa la necesidad propia del ser en cuanto sustancia. Hegel adopta el concepto en este mismo sentido: "El F. —dice— es la esencia que es en sí y ésta es esencialmente F., y F. es sólo en cuanto fundamento de algo, de un otro" (*Enc.*, § 121). En efecto, en este sentido el F. es "la esencia puesta como totalidad" (*Ibid.*, § 121), o sea la razón de la necesidad de una cosa, como lo consideraba Aristóteles.

No obstante, por obra de Leibniz la noción adquirió un significado distinto y específico, por el cual se distingue nítidamente del de causa esencial o sustancia necesaria. Es decir, pasa a designar una relación privada de necesidad y aun la que da a entender o justificar la cosa; el principio de esta relación es denominado *principio de razón suficiente* (*Principium rationis sufficientis, Satz vom zureichenden Grunde*). Leibniz llega a la formulación de este principio a través de la oposición entre la relación libre, pero determinante y la relación necesaria. Dice: "La relación o concatenación es de dos especies: una es absolutamente necesaria, de manera tal que su contrario implica contradicción, y tal relación se verifica en las verdades eternas como son las de la geometría; la segunda no es necesaria sino que es *ex hypothesi* y, por así decirlo, por accidente, y es contingente en sí misma, ya que su contrario no implica contradicción." Esta segunda conexión se verifica en

la relación entre una sustancia individual y sus acciones: por ejemplo, el fundamento del hecho de que César pasara el Rubicón se encuentra indudablemente en la naturaleza misma de César, pero ello no dice que el hecho fuera necesario en sí mismo y que su contrario implique contradicción. Del mismo modo, Dios elige siempre lo mejor, pero lo elige libremente y lo contrario de lo que elige no implica contradicción. "Toda verdad fundada en este tipo de decretos es contingente, aun siendo cierta, porque estos decretos no cambian, en efecto, la posibilidad de las cosas, y aun cuando Dios, como he dicho ya, elija siempre indudablemente lo mejor, ello no impide que lo que es menos perfecto no sea y no permanezca posible en sí mismo, si bien no suceda, dado que no es su imposibilidad lo que lo hace rechazar, sino su imperfección. Ahora bien, nada cuyo opuesto sea posible, es necesario" (*Discours de Métaphysique*, 1686, § 13). Como es evidente a través de estos textos de Leibniz, el F. o razón suficiente tiene una capacidad explicativa diferente de la causa o razón de ser de Aristóteles. Esta última, en efecto, explica la *necesidad* de las cosas, el porqué la cosa no pueda ser de otra manera de como es. El fundamento o razón suficiente explica la *posibilidad* de la cosa, esto es, explica el porqué la cosa puede ser o comportarse de determinada manera. Precisamente por esta razón Leibniz consideró el principio de razón suficiente como fundamento de las verdades contingentes y continuó admitiendo, como ya lo había hecho Aristóteles, el principio de no contradicción como base de las verdades necesarias (*De scientia universali*, en *Opera*, ed. Erdmann, p. 83). Sin embargo, solamente Christian Wolff reconoce al principio del F. (o principio de razón suficiente) el rango de principio de la filosofía en su totalidad y de su método. Precisamente por ello Wolff definió la filosofía como "ciencia de las cosas posibles en cuanto pueden existir" (*Leg.*, Disc. prael., § 29) y vio su tarea fundamental en dar la "razón por la cual las cosas posibles pueden alcanzar el ser" (*Ibid.*, § 31). Desde este punto de vista, toda la actividad filosófica consiste en la determinación del F. (*ratio, Grund*), entendiéndose por F. "la razón por la cual algo es o acaece" (*Ibid.*, § 4). Pero Wolff reconducía el principio de razón suficiente a un significado necesario. Y, en efecto, distinguía entre el *principium essendi* que contiene la razón de la *posibilidad* de la cosa y el *principium fiendi* (o del suceder) que contiene la razón de la *realidad* (*Ont.*, § 874) y distinguía, por otro lado, el *principium cognoscendi*, con el cual entendía "la proposición mediante la cual se entiende la verdad de otra proposición" (*Ibid.*, § 876). Ahora bien, es evidente que tanto el *principium fiendi* (que luego es el principio de causalidad) como el *principium cognoscendi* (que luego es la demostración) tienen un carácter necesario. El principio adquiere el mismo carácter en la obra de Baumgarten, que tiende a reducirlo al de no contradicción (*Met.*, § 20). Esta tendencia prevalecía en el interior de la escuela wolffiana (cf. Cassirer, *Erkenntnissproblem*, VII, cap. 3; trad. esp.: *El problema del conocimiento*, México, 1956, F. C. E.) y solamente fue rechazada por Crusius, que insistió acerca de la distinción entre el principio de razón suficiente y el principio de causalidad, precisamente para excluir el carácter necesario del primero (*De usu et limitibus principii rationis determinantis*, 1743, § 4), corrección que Kant aceptó en uno de sus primeros escritos (*Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*, 1755). Pero después de Crusius el carácter no necesario del principio de razón suficiente, o sea el carácter que había llevado a Leibniz a admitirlo como un principio por sí mismo, llegó a olvidarse por completo. La misma distinción establecida por Crusius entre principio de razón suficiente y principio de causalidad sirvió para considerar los dos principios como dos expresiones del principio de necesidad. Éste fue, justo, el camino tomado por Schopenhauer en su escrito *Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813) (trad. esp.: *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, Madrid, 1911). Schopenhauer enumeró cuatro formas del principio de razón suficiente; esto es, junto a las dos formas distinguidas por Crucius, colocó

el principio de razón suficiente del *ser*, que regula las relaciones entre los entes matemáticos y el principio de razón suficiente del *obrar*, que regula las relaciones entre las acciones y sus motivos. El carácter no necesario del F. está, sin embargo, oscuramente reconocido en el empleo metafísico que de él se hizo. Schelling, en las *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) [trad. esp.: *La ciencia de la libertad humana*, 1950] entendió por F. el anhelo o voluntad de vivir de que depende la existencia tanto del hombre como de Dios. El F., en este sentido no es, obviamente, una cosa necesaria.

En análogo sentido ha dicho Heidegger: "la libertad es el F. del F." "La libertad —explica —en cuanto es el fondo de este F. es también el abismo (sin fondo) del 'ser ahí'. No por ser infundada la libre relación singular, sino en el sentido de que la libertad, en su esencial naturaleza de trascendencia, pone al 'ser ahí', como poder ser, en posibilidades que se distienden ante su elección finita, o sea en su destino" (*Vom Wesen des Grundes* ["Sobre la ciencia del fundamento"], 1928, III; trad. ital., pp. 77-78). En otros términos, el F. es para la existencia humana el radicarse en el mundo, por el cual las posibilidades proyectadas son limitadas y ordenadas por el mundo mismo. El F. expresa el condicionamiento que el mundo ejerce sobre el hombre, en virtud del radicarse mismo del hombre en el mundo.

De estos textos aflora claramente el rasgo característico de la noción en examen, que es el de expresar un condicionamiento no necesario. Éste es, en efecto, el significado más común y general del término, tanto en el lenguaje común como en el filosófico. El F. es lo que da razón de una preferencia, de una elección, de la realización de una alternativa más bien que de otra. Se habla de F. toda vez que la preferencia o elección esté justificada o la realización de la alternativa sea explicada. De manera similar, un principio "fundamental" es un principio que establece la condición primera y más general para que pueda existir algo, y una ciencia fundamental es la que contiene las condiciones que hacen posibles las otras ciencias (y en este sentido Wolff denominaba *Grundwissenschaft* [ciencia del fundamento] a la ontología). Se puede decir, por lo tanto, que en el uso moderno la palabra tiene un significado no diferente al de *condición* (*véase*).

La Ilustración alemana del siglo XVIII, que elaboró el concepto de F., elaboró también la noción de método del F. (alem. *Grundlichkeit*, fundamentación), cuyas reglas dio el propio Wolff en el capítulo IV del Discurso preliminar de la *Philosophia rationalis*, y que Kant, en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* resumió así: "Llegará un día, en el sistema futuro de la metafísica, en que habrá que seguir el método del célebre Wolff, el más grande de los filósofos dogmáticos, que por vez primera diera el ejemplo (y por tal ejemplo resultó en Alemania el creador del espíritu de *Grundlichkeit* que aún no se ha olvidado) de cómo se puede tomar el seguro camino de la ciencia estableciendo regularmente los principios, determinando claramente los conceptos, buscando el rigor de las demostraciones y rehusando los saltos, para sacar las consecuencias." El método de la fundamentación consiste en aducir el F., o sea la razón justificativa, de todo paso del filosofar y es el método del cual la filosofía puede esperar aún una salvaguardia del albedrío.

Fungente (alem. *fungierend*). Término adoptado por Husserl en los escritos inéditos, para designar los caracteres de la vida consciente que ya se encuentran y obran antes de ser reconocidos como tales por la reflexión fenomenológica. Así, Husserl habla de una "intencionalidad F.", esto es, que se dirige no solamente al objeto sino al acto mismo de la intencionalidad, ya antes de ser efectuada la reflexión fenomenológica. Esta "intencionalidad F." no es más que la conciencia como reflexión sobre sí misma (cf. E. Fink, en *Revue Internationale de Philosophie*, 1939, página 266; G. Brand, *Welt, Ich und Zeit* ["Mundo, yo y tiempo"], 1955, § 6).

Furor heroico, *véase* ENTUSIASMO.

Fusion (ingl. *fusion*; franc. *fusion*; alem. *Fusion*; ital. *fusione*). Término adoptado por la psicología para indicar una forma de asociación. Scheler ve en la F. afectiva un indicio de la unidad metafísica del mundo de la vida, unidad que aunque no elimina exige la diversidad de personas (*Sympathie*, I, cap. 4, §§ 3-5).

Futurición (ingl. *futurition*; franc. *futurition*). Así denomina Leibniz a la determinación de los acontecimientos futuros, en cuanto hace posible a Dios su previsión infalible (*Théod.*, I, § 37). (*Véase* PREDETERMINISMO). Ortega y Gasset adopta el término para indicar la orientación de la vida humana hacia el futuro.

G

Gegenstandstheorie. La teoría de los objetos, especialmente en la forma que ha tomado por obra de A. Meinong. *Véase* OBJETO.

Generación (gr. γένεσις; lat. *generatio*; ingl. *generation*; franc. *génération*; alem. *Erzeugung*; ital. *generazione*). Según Aristóteles, "el cambio que va del no ser al ser del sujeto según la contradicción", esto es, el paso de la negación de la cosa a la cosa misma. La G. puede ser absoluta, y en tal caso es el paso del no ser al ser de la sustancia, o calificada, y en tal caso es el paso del no ser al ser de una cualidad de la sustancia (*Fís.*, V, 1, 225 a 12 *ss.*). Lo opuesto de la G. es la *corrupción* (*véase*). G. y corrupción constituyen la primera de las cuatro especies del cambio, a saber, el cambio sustancial (*Ibid.*, 225 a 1). *Véase* DEVENIR.

General (ingl. *general*; franc. *général*; alem. *gemeingültig*; ital. *generale*). Esta palabra fue introducida en el uso moderno por el empirismo inglés que la aplica al resultado de una operación de abstracción, por lo tanto, algo diferente a lo *universal*, entendido como naturaleza originaria o forma sustancial. "Las palabras —dice Locke— se convierten en G. al hacerse de ellas signos de ideas G., y las ideas se convierten en G. cuando se les suprimen las circunstancias de tiempo y de lugar y cualesquiera otras ideas que puedan determinarlas a tal o cual existencia particular. Por esta manera de abstracción se habilita a las ideas para representar a más de un solo individuo; cada uno de los cuales, puesto que encierra conformidad con la idea abstracta, es, según comúnmente se dice, de esa clase" (*Essay*, III, 3, § 6). La idea es G., por lo tanto, en cuanto resultado de la abstracción; la generalidad es obra del entendimiento, aun cuando le corresponda la semejanza de las cosas naturales. Ya que no existen naturalezas o formas universales, lo universal se reduce a lo G. y Locke usa a veces los dos términos como sinónimos (*Ibid.*, III, 3, § 11). El término fue aceptado en este sentido por Berkeley (*Principles of Knowledge*, Intr., § 12) y por Hume (*Treatise*, I, 1, 7). Leibniz mismo aceptó la palabra y el concepto correspondiente, aunque afirmara que de ellos no resulta la negación de las esencias universales. "La generalidad —decía— consiste en la semejanza de las cosas singulares entre sí, y esta semejanza es una realidad" (*Nouv. Ess.*, III, 3, 11). Stuart Mill aceptó esta terminología, distinguiendo nombres individuales o singulares y nombres G.; estos últimos, según anotaba, hacen posible aseverar proposiciones G., o sea "afirmar o negar algún predicado de un número indefinido de cosas a un tiempo" (*Logic*, I, 2, § 3). Este significado no prevaleció en la lógica contemporánea. Ésta considera como singular un término cuya connotación impide su aplicación a más de una cosa real y considera como general un término que en este sentido no es singular. "La cuestión de si un término concreto es singular o G. —dice Lewis—, es una cuestión de su connotación, no de su denotación, aun en el caso de que el término singular no pueda denotar más que una cosa única. 'El objeto rojo sobre mi mesa' es un término singular y 'Objeto rojo sobre mi mesa' es un término G., independientemente de los objetos rojos que se encuentran sobre mi mesa" (*Analyse of Knowledge and Valuation*, p. 45). En este sentido, lo G. no tiene nada que ver con lo universal: éste se obtiene con el uso del operador *todos* y se refiere a la denotación, no a la connotación de un término. En consecuencia, una proposición G. es lo que se llama una función proposicional (*véase* FUNCIÓN), en la cual se deja el sujeto como indeterminado. También Dewey insistió acerca de la diferencia entre G. y universal, negando que la proposición "si humano, entonces mortal" equivalga a la proposición "todos los hombres son mortales". "La conversión es ilegítima —dice Dewey— porque una cosa es, lógicamente, establecer proposiciones acerca de rasgos o características que describen un género con abstracción de cualquier singular dado del género

y otra cosa, radicalmente diferente, establecer una proposición acerca de abstracciones *en tanto que* abstractas" (*Logic,* XIX, § 2; trad. esp.: *Lógica,* México, 1950, F. C. E., p. 420).

Generalización (ingl. *generalization*; franc. *généralisation*; alem. *Verallgemeinerung*; ital. *generalizzazione*). La operación de abstracción que da lugar a un término o a una proposición general. Algunas veces se denomina G. también la *inducción* (*véase*) o la construcción de una *hipótesis* (*véase*) que, con mayor propiedad, deberían denominarse operaciones de universalización. De G. se habla sobre todo en el dominio de las matemáticas. "Extender un dominio mediante la introducción de nuevos símbolos de modo tal que las leyes que valen en el dominio originario continúen siendo válidas en el dominio más extenso, es uno de los aspectos del procedimiento matemático característico de G. La G. de los números naturales a los racionales satisface tanto la necesidad teórica de remover las restricciones por la sustracción y la división, como la necesidad práctica de que los números expresen los resultados de determinadas medidas. Tal extensión del término de número resulta posible con la creación de nuevos números bajo la forma de símbolos abstractos, como 0, 2, ¾" (Courant-Robbins, *What is Mathematics?*, II, 2; trad. ital., p. 109).

Género (gr. γένος; lat. *genus*; ingl. *genus*; franc. *genre*; alem. *Gattung*; ital. *genere*). Aristóteles distinguió tres significados del término: *1)* generación, y en particular "la generación continua de seres que tienen la misma especie", en cuyo sentido se dice "el G. humano"; *2)* estirpe o raza como "primer motor" o "lo que ha llevado al ser la cosa de una misma especie" y en tal sentido se habla del G. de los helenos, en cuanto descienden de Heleno o del G. de los jonios en cuanto descienden de Jonio; *3)* el sujeto al cual se atribuyen las oposiciones o las diferencias específicas y en tal sentido el G. es el primer elemento de la definición (*Met.*, V, 28, 1024 a 30 *ss.*). Estos tres significados habían sido usados en algunos casos por Platón (para el primero de ellos ver, por ejemplo, *Conv.*, 190 c; para el segundo, *Conv.*, 191 c; *Alc. I.*, 120 e). Platón aclaró en particular el tercer significado, que es el más estrictamente filosófico: "Toda figura es similar a otra figura, porque en el G. todas las figuras forman un todo. No obstante, las partes del G. son contrarias entre sí o son muy diversas unas de otras" (*Fil.*, 12 e). Este significado es también el más importante para Aristóteles, y por él puede denominarse al G. (junto con la especie) *sustancia segunda.* Dice Aristóteles: "Sólo las especies y los G., después de las sustancias primeras, se llaman adecuadamente sustancias segundas y sólo ellas, en efecto, manifiestan la sustancia primera de las cosas que predican. Sólo se podrá, de hecho, explicar con propiedad lo que es un hombre, aduciendo la especie o el G. y al decir que es un hombre se lo explicará mejor que llamándolo simplemente animal. Pero en el caso de que se aduzca algún otro predicado diciendo, por ejemplo, que es blanco o que corre, se dirá algo ajeno al objeto en cuestión" (*Cat.*, 5, 2 b 28 *ss.*). En otros términos, los G. y las especies son "sustancias segundas" porque entran en la definición de la "sustancia primera", o sea de una esencia necesaria (*véase* SUSTANCIA). "Ya que la sustancia es la esencia necesaria y la expresión de ésta es la definición... y ya que, por lo demás, la definición es un discurso y un discurso tiene partes, es necesario distinguir cuáles son partes de la sustancia y cuáles no, y si éstas son también partes de la definición y así vemos que ni lo universal ni el G. es sustancia" (*Met.*, VIII, 1, 1042 a 16 *ss.*). El G. no es sustancia, pero sí componente de la esencia necesaria, que es la sustancia.

De este planteamiento aristotélico surgió la disputa medieval de los *universales* (*véase*). Los universales son el G. y la especie. La otra alternativa fundamental para la solución de la disputa fue ofrecida por los estoicos, que definieron el G., nominalmente, como "la conjunción de nociones diferentes y permanentes, como por ejemplo, animal, que comprende a todos los animales con sus especies" (Diog. L., VII, 60). En la filosofía moderna

y contemporánea la palabra G., como la de especie, es todavía ocasionalmente usada, pero sin las implicaciones ontológicas que tenía para Platón y Aristóteles. Por lo demás en la lógica ha sido sustituida del todo por el concepto de *clase* (*véase*).

Genética (ingl. *genetics*; franc. *génétique*; alem. *Genetik*; ital. *genetica*). Una de las ciencias biológicas más recientes y mejor organizadas, que más han contribuido al progreso de los estudios biológicos. Su objeto específico es la trasmisión de las características hereditarias de los organismos de una generación a otra y, por lo tanto, también los cambios que los organismos sufren en sus características hereditarias. El fundador de la G. moderna fue el abate austriaco Gregor Mendel, quien publicó en 1866 los resultados de algunas de sus experiencias acerca de la hibridación de varias especies de guisantes y formuló las que aún se llaman "leyes de Mendel". Estas leyes expresan un hecho experimental, que se opuso a la creencia universalmente admitida hasta ese momento. Así, por ejemplo, se creía que de dos progenitores, uno de piel blanca y el otro con piel negra, se engendraban hijos de piel morena y que estos individuos, unidos con otros de piel morena engendraban vástagos morenos, como si los dos caracteres o tipos de "sangre" se hubieran mezclado para siempre, como se mezclan la leche y el café, que no pueden luego separarse. Las leyes de Mendel, en cambio, afirman que los vástagos provenientes de la unión de individuos con caracteres diferentes, si bien presentan una mezcla de tales caracteres, no los trasmiten a sus sucesores, en los cuales los caracteres mismos se separan en proporciones estadísticas cada vez más definidas. La G. moderna indica con el nombre de *gene* al corpúsculo germinal portador de una determinada característica física. El gene es una unidad y, por lo tanto, no es mezclable. Las características heredadas por un organismo son el resultado de la acción recíproca de sus genes. Habitualmente uno o dos pares de genes son los principales responsables de las variaciones que se observan en particulares caracteres del organismo. Por lo demás, los genes están dispuestos en un orden definido en las partes de la célula llamadas cromosomas.

No todas las características de un organismo apto son determinadas por los genes; por otro lado, la acción recíproca entre los genes hace que algunos caracteres tiendan a desaparecer (y se denominan *recesivos*) y otros a reforzarse (y se denominan *dominantes*). Por lo tanto, un único gene puede ejercer efectos dispares en el organismo y el mismo efecto puede ser producido por combinaciones dispares de genes. Estas dos comprobaciones quitan todo carácter de necesidad a la trasmisión de las características orgánicas. Los genetistas aplican la palabra *expresividad* a la medida en la cual se manifiesta el efecto de un gene determinado en el individuo que posee tal gene. Y denominan *penetración* de un gene al porcentaje de individuos que, en posesión del gene, manifiestan su efecto. El uso de estos términos demuestra que entre la posesión del gene y su efecto (o sea determinada característica física) no hay relación de necesidad, sino solamente una relación estadística, mediante la cual pueden determinarse las condiciones en cada caso. El gene mismo no obra como causa infalible, o sea como fuerza que produce determinados efectos en forma necesaria. Las condiciones que delimitan sus efectos son: *1)* la acción recíproca de los genes entre sí; *2)* el ambiente.

La dirección a la cual obedecen estos principios fundamentales de la G. moderna tiene el nombre de neomendelismo. En oposición a ella, un grupo de científicos rusos ha sostenido la doctrina de Michurin, a la que el apoyo de Lysenko dio por algunos años la aprobación oficial de la ciencia soviética. El michurinismo es una forma de lamarckismo, es decir, parte de la creencia del poder creador del ambiente biológico. "La herencia —dice Lysenko— es el efecto de la concentración de las condiciones exteriores, asimiladas por el organismo en una serie de generaciones precedentes." Esto no es más que el postulado de la rigurosa causalidad del ambiente. El michurinismo niega, por lo tanto, todos los

instrumentos conceptuales del probabilismo mendelista, o sea la no-herencia de los caracteres adquiridos y la existencia misma del gene. Contra la tesis fundamental de esta doctrina, J. Huxley ha observado: "Los lamarckianos y los michurinistas tienen razón cuando sostienen que existe una relación entre el ambiente y los caracteres de adaptación del organismo. Pero se equivocan cuando suponen que esta relación es simple y directa. Es compleja e indirecta: los cambios resultan completamente al azar y la selección conserva los pocos que favorecen a los individuos en ese particular ambiente. Es éste un dato de hecho científico que ninguna consideración *a priori* puede alterar" (*Soviet Genetics and World Science*, trad. ital., p. 151). En realidad, como ha demostrado el citado libro de Huxley (que es uno de los mayores representantes de la G. moderna), el apoyo dado por los científicos rusos al michurinismo nada tiene que ver con la ciencia y es ejemplo de la sujeción política de la ciencia.

Genético (ingl. *genetic*; franc. *génétique*; alem. *genetisch*; ital. *genetico*). Que pertenece a la generación o se efectúa a través de la generación. En este último sentido Hobbes habló de una definición genética o por *generationem*. "La razón por la cual —dice— las cosas que tienen causa y generación deben definirse a través de la causa y de la generación es ésta: el fin de la demostración es la ciencia de las causas o de la generación de las cosas y si esta ciencia no se tiene en la definición no se podrá tener tampoco en la conclusión del silogismo que parte de ella" (*De Corp.*, VI, § 13). Más tarde la noción pasó a la lógica de Wolff, que entendió por definición genética "la que expone la génesis de una cosa, o sea el modo como puede realizarse" (*Log.*, § 195). El concepto de esta definición está ligado al principio expuesto por Hobbes en el *De Homine* (X, § 5) en el sentido de que sólo puede existir ciencia demostrativa a partir de las cosas que se pueden producir (como los entes matemáticos y los entes morales o jurídicos) porque de éstas se conoce la causa con seguridad. A partir de la segunda mitad del siglo XIX el adjetivo en cuestión, especialmente cuando se refiere a ciencias o a partes de ciencias, tiene un significado relacionado con el de *evolución* (*véase*) y se llama una teoría G., en general, a la consideración del desarrollo evolutivo de aquello a lo que la teoría se refiere (por ejemplo, "psicología G." = estudio de la evolución psíquica).

Genio (ingl. *genius*; franc. *génie*; alem. *Genie*; ital. *genio*). A partir de la segunda mitad del siglo XVII se aplicó este término (que originalmente indicaba, según Varrón, "la divinidad encargada de cada una de las cosas generadas y que tiene capacidad de generarlas", San Agustín, *De Civ. Dei*, VII, 13), al talento inventivo o creador en sus manifestaciones más altas. Ya Pascal usa la palabra en este sentido: "Los grandes genios —dice— tienen su imperio, su grandeza, sus victorias y no tienen necesidad de los éxitos materiales que no tienen relación con lo que ellos buscan" (*Pensées*, 793). Y La Bruyère decía: "Es menos difícil a los grandes genios empeñarse en cosas grandes y sublimes que evitar toda suerte de errores" (*Caractères*, 1687, cap. I). La noción de G. fue restringida al campo del arte por la estética del siglo XVIII. Kant (que probablemente se inspira en una obra inglesa de Gerard, *Essay on Genius*, 1774) defiende este punto de vista. "El talento de descubrir —dice— se llama G. Pero este nombre se da solamente a un artista, o sea al que sabe *hacer* algo y no al que conoce y sabe mucho, y no se le da a un artista que solamente imita, sino al capaz de producir su obra de manera *original* y, en fin, se le da sólo cuando su obra es *magistral*, esto es, cuando merece ser imitada como ejemplo" (*Antr.*, § 57). Éste es el significado de la definición que Kant da del G. en la *Crítica del juicio*, como el "talento (don natural) que da la regla al arte". Como talento, el G. rehuye toda regla, pero como creador de ejemplares se distingue de toda extravagancia. Es naturaleza porque no obra racionalmente, y es naturaleza que da regla al arte. Kant observa que justo por estas últimas características "la palabra G. ha sido derivada de *genius*,

que significa el espíritu propio de un hombre, el que le fue dado de nacimiento, que lo protege, lo dirige y de cuya sugerencia provienen las ideas originales" (*Crítica del juicio*, § 46). Este punto de vista fue aceptado por Schopenhauer que, al considerar el arte como la visión de las ideas platónicas que son la primera "objetivación" de la voluntad de vivir, ve en el arte mismo la "pura contemplación" y, por lo tanto, la esencia del G. en la actitud que predispone a tal contemplación. "Ya que ésta —dice— requiere un total olvido de la propia persona y de sus relaciones, resulta que la genialidad no es más que la total objetividad, o sea la dirección objetiva del espíritu, que se opone a la dirección subjetiva, que tiende a la propia persona, o sea a la voluntad". Por consiguiente, mientras para el hombre común el patrimonio cognoscitivo es "el fanal que ilumina el camino", para el G. es "el sol que revela el mundo" (*Die Welt*, I, § 36; trad. esp.: *El mundo como voluntad y como representación*, Madrid, 1928). Estas notas de Schopenhauer son una contribución a lo que se podría denominar el culto romántico del G. Es evidente que este culto no se limita al G. artístico. Fichte mostró ya la relación del G. con la filosofía. La inventiva del filósofo requiere "un oscuro sentimiento de lo verdadero" y este sentimiento es el G. Fichte observó que también en el caso de que algún día la filosofía debiera progresar hasta el punto de contener una "teoría de la invención, a tal teoría no se podría llegar sino a través del G." (*Werke* ["Obras"], ed. Medicus, I, p. 203). Fichte reconoció al G. las mismas características que Kant le había atribuido: la inventiva y el carácter natural. El G. "es un favor especial de la naturaleza, que no se puede explicar ulteriormente" (*Ibid.*, ed. Medicus, III, p. 92; cf. Pareyson, *L'estetica dell' idealismo tedesco*, I, pp. 333 *ss.*). El oscuro sentimiento de la verdad, que Fichte atribuye al G., hace de éste lo que Friedrich Schlegel denominó "el mediador entre lo Infinito y lo finito", o sea el que "percibe en sí lo divino y anulándose se dedica a anunciar esto divino a todos los hombres, a compartirlo y a representarlo en las costumbres y en las acciones, en las palabras y en las obras" (*Ideen* ["Ideas"], 1800, § 44). Si bien Schelling afirmó, con Kant, que el G. es siempre y solamente G. estético, al mismo tiempo hizo de la intuición estética el órgano propio de la filosofía y, en general, de la ciencia. El G. es, por lo tanto, lo absoluto mismo que se revela en el hombre y que no pertenece sólo a una parte del hombre (*Werke* ["Obras"], I, III, pp. 618 *ss.*). Hegel a su vez dio testimonio de que la palabra G. era usada para designar no sólo a los artistas sino también a los grandes capitanes y a los héroes de la ciencia (*Vorlesungen über die Aesthetik* ["Lecciones sobre estética"], ed. Glockner, I, p. 378), pero por su cuenta reservó la palabra a los artistas, definiendo al G. como "la capacidad general de producir auténticas obras de arte acompañada por la energía necesaria para su realización" (*Ibid.*, p. 381). Y, en realidad, los que Fichte llamó "sabios", "doctos" o "videntes" (cf. *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* ["Conferencias acerca del destino del sabio"], 1794), Hegel "individuos de la historia cósmica" y otros, *héroes* (*véase*) no son más que diferentes expresiones del mismo concepto que, en el dominio del arte, el romanticismo llamó G., o sea encarnación de lo Infinito en el mundo; mediadores (como decía Schlegel) entre lo finito y el Infinito, instrumentos de la realización o de la revelación de lo Absoluto. El mismo Kierkegaard, que por tantos aspectos puede ser considerado como antagonista del romanticismo, compartió este concepto del genio. "El G. —ha dicho— es un *An-sich* ('en sí') omnipotente, que como tal querría agitar a todo el mundo. Para salvar el orden nace, por lo tanto, junto a él otra figura: el destino. Pero esto es nada, porque él mismo tiende a descubrirlo y cuanto más profundo es el genio más profundamente lo descubre, porque esa figura no es otra cosa que la anticipación de la providencia" (*Begrebet Angst* [*El concepto de la angustia*], 1844, III, § 2).

El concepto de G. mantiene en la cultura contemporánea estas características románticas a las cuales no se sustraen tampoco los intentos hechos por

algunos antropólogos y especialmente por Lombroso, para hallar conexión entre G. y locura. Esta conexión estaba fundada en la consideración de los denominados "fenómenos regresivos de la evolución" conforme a los cuales a un desarrollo muy avanzado en una determinada dirección acompaña, la mayoría de las veces, una detención en las otras direcciones. Lombroso creía, por lo tanto, encontrar formas más o menos atenuadas de locura o de perversión en los individuos geniales (*G. y degeneración*, 1897), pero con ello no revocó la duda de la realidad del concepto mismo, presupuesta sin más. Por otro lado, cuando Bergson al final de las *Dos fuentes de la moral y de la religión* (1932) presagia el advenimiento de un "G. místico" que pueda "arrastrar tras de sí una humanidad de cuerpo inmensamente aumentado", ve en este G. la encarnación o realización de ese *impulso vital* que es el principio mismo del mundo (*Deux sources*, IV; trad. ital., pp. 343 *ss.*). Como todo G. romántico, también el G. preconizado por Bergson es una encarnación de lo Absoluto y está destinado a realizar lo Absoluto en el mundo. Sin embargo, ya Kant había advertido el peligro inherente al uso de este concepto que parece dispensar a algunos hombres del aprendizaje, de la investigación y de los deberes comunes, y se había planteado el problema de si los grandes genios contribuyen al progreso efectivo del hombre en forma más significativa que las "cabezas mecánicas" que se apoyan en el bastón de la experiencia (*Antr.*, § 58).

Gentes, derecho de (lat. *ius gentium;* ingl. *law of nations;* franc. *droit des gens;* alem. *Völkerrecht;* ital. *diritto delle genti*). *1)* Identificado por Gayo (siglo II) con el derecho natural, el derecho de G. fue distinguido por Ulpiano (siglo III), como "aquel del que se vale toda la G. humana y que es propio sólo de los hombres", del derecho natural, que es aquel que la naturaleza ha enseñado a todos los animales y que, por lo tanto, no es propio solamente del género humano (*Digesto,* I, 1, 1-4). Esta distinción permaneció sustancialmente inmutable hasta el iusnaturalismo moderno.

2) A partir de Grocio se entiende por derecho de G. a la norma no escrita que regula las relaciones entre los Estados o las relaciones entre ciudadanos de diferentes Estados, o sea el derecho natural internacional. *Véase* DERECHO.

Geometría (gr. γεωμετρία; lat. *geometria;* ingl. *geometry;* franc. *géométrie;* alem. *Geometrie;* ital. *geometria*). En general, la ciencia que estudia las posibilidades métricas de los conjuntos. Ahora bien, la estructura métrica de los conjuntos puede ser vista: *1)* como única y necesaria, tal como fue considerada hasta el descubrimiento de las geometrías no euclidianas, en este caso la G. es la descripción de las determinaciones necesarias de tal estructura (el espacio euclidiano) y adquiriría la forma de un sistema deductivo único y perfecto; *2)* como multíplice o indefinidamente variable y en tal caso serán posibles G. diferentes, que tengan por objeto estructuras métricas espaciales diferentes o dotadas de diverso grado de generalidad. La primera forma de la G. es la que se inició con Pitágoras y con Platón e hizo de ella el modelo de las ciencias deductivas. La segunda es la que se inició con el descubrimiento de las G. no euclidianas y que ha encontrado su más clara expresión en el "programa de Erlangen".

1) Según un testimonio de Proclo (*In Eucl.*, 65, 11, Friedlein) fue Pitágoras quien "dio forma de educación liberal al estudio de la G., buscando sus principios primeros e investigando los teoremas conceptual y teóricamente". Pero sabemos que ante todo es a Platón a quien se debe el giro conceptual y teórico de la geometría. Platón opone explícitamente al uso práctico de la G., o sea al uso que la subordina a las necesidades cotidianas y, por lo tanto, a las exigencias de constructores, estrategas, etc., el fin *teórico,* por el cual tiende a conocer "lo que siempre es y no lo que nace o perece" (*Rep.*, VII, 527 b). Como todas las otras ciencias propedéuticas, pertenecientes a la esfera del conocimiento racional o *diánoia,* la G. se vale de "hipótesis" cuya razón se desconoce y todo lo que hace es entrelazar coherentemente "conclusiones y proposiciones intermedias" (*Ibid.*, VII, 533 c). A su vez, Aris-

tóteles insistió acerca del procedimiento abstractivo de que se vale la geometría. "El matemático —dice— construye su teoría eliminando todos los caracteres sensibles, como el peso y la liviandad, la dureza y su contrario, el calor y el frío y los otros contrarios sensibles, y solamente deja la cantidad y la continuidad, a veces en una sola dimensión, a veces en dos, otras en tres y los atributos de estas entidades en cuanto cuantitativos y continuos y no los considera bajo ningún otro respecto" (*Met.*, XI, 1061 a 29). Pero Aristóteles también dio a la G. su ordenamiento lógico y, en efecto, tal ordenamiento, tal como fue realizado en los *Elementos* de Euclides en el siglo III a. C., se modela según el orden que Aristóteles había considerado propio de toda ciencia en el *Órgano*. Parte así de principios primeros (definiciones, axiomas y postulados) y procede a deducir rigurosamente de estos principios, sin apelar a la experiencia o a una intuición cualquiera. Pero este mismo planteamiento lógico de la G. antigua aclara la naturaleza de su *objeto*. Como decía Aristóteles, este objeto es la cantidad continua y como había dicho Platón es "algo que está siempre", esto es, en la terminología de Aristóteles, una sustancia o esencia sustancial que, precisamente por ser tal, puede definirse y cuyas propiedades fundamentales pueden ser intuidas por el entendimiento que las expresa en los *axiomas*. Es necesario recordar que el procedimiento deductivo o silogístico debe partir, según Aristóteles, de premisas evidentes, o sea intuidas por el entendimiento y que esta intuición puede existir sólo con referencia a propiedades o deducciones *necesarias* de la sustancia. El carácter sustancial del objeto de la G. en el sentido preciso y técnico que la palabra "sustancial" tiene en Aristóteles (*véase* SUSTANCIA), es el supuesto fundamental de esta fase conceptual de la G. Esto quiere decir que lo continuo espacial, que la G. toma por objeto, es presupuesto, en su modo de existencia específico y en sus determinaciones necesarias, por las operaciones geométricas que lo toman por objeto. Esta continuidad es independiente de tales operaciones porque es una sustancia, esto es, porque es necesariamente lo que es y no puede ser diferente. La necesidad intrínseca de las definiciones y de los axiomas y lo indispensable de los postulados (que ni siquiera pueden ser cambiados) expresan, en el ámbito de esta fase conceptual la necesidad propia del objeto de la G., o sea del espacio. Éste tiene una esencia necesaria cuyas determinaciones inmutables expresan los principios y cuyas determinaciones implícitas (pero igualmente necesarias) saca a luz la deducción silogística. La interpretación del espacio, dada por Kant como "forma de la intuición" o "intuición pura", no constituye (y no era tampoco ésta la intención de Kant) una innovación del concepto de geometría. Según Kant el hecho de que el espacio fuera una intuición pura debía servir precisamente para garantizar a la G. su papel de ciencia que determina las propiedades del espacio *a priori*, o sea independientemente de la experiencia, y a tales propiedades su carácter apodíctico, o sea su necesidad (*Crítica de la razón pura*, § 3).

2) La segunda fase conceptual de la G. surgió sólo al captarse plenamente el significado del descubrimiento de las G. no-euclidianas. Desde la Antigüedad, el postulado V de Euclides había suscitado discusiones. En el siglo XVIII, sobre todo, por obra de Saccheri y de Lambert, y en los primeros decenios del siglo XIX por obra de Legendre, estas discusiones se acentuaron, aunque no se llegó a ninguna conclusión, porque se consideraba escandaloso admitir la posibilidad de una G. diferente de la de Euclides. Esta posibilidad fue reconocida y llevada a la práctica solamente por Gaus, Lobachevski y Bolyai. En 1855, una memoria de Riemann, *Sobre las hipótesis que están como fundamento de la G.*, hizo ver cómo, variando oportunamente el postulado V, se podría obtener no solamente la G. de Euclides y la G. de Lobachevski y Bolyai, sino también una tercera G. (que después fue denominada de Riemann). El postulado V de Euclides exige que haya una sola paralela a una recta dada; la G. de Lobachevski y Bolyai exige que existan infinitas paralelas a una recta dada. Riemann supone que no hay una

paralela a una recta dada, lo que da lugar a una G. simétrica y opuesta a la de Lobachevski y Bolyai. La G. euclidiana es válida para el espacio de curvatura constante nula. La G. de Lobachevski es válida para el espacio de curvatura constante negativa. La G. de Riemann es válida para el espacio de curvatura constante positiva. En esta última G., una recta no puede ser alargada al infinito ya que es finita y cerrada; y es la G. válida sobre la superficie de una esfera (puesto que se consideran sólo dos dimensiones) y, por lo tanto, el modo más natural de descubrir el mundo para un navegante. De tal manera la G. euclidiana resulta un caso particular de una G. mucho más extensa y general, pero el verdadero significado de este descubrimiento se aclaró sólo algunos años después, mediante la utilización de un concepto que había usado desde sus comienzos la denominada *G. proyectiva*, o sea el concepto de *transformación*. La G. proyectiva cuyas primeras notas se encuentran en los trabajos de Gaspar Monge (1746-1818) introdujo una nueva operación —la *proyección*— que permite transformar una figura en otra, cuyas propiedades pueden ser deducidas de las de la primera. El carácter peculiar de tales propiedades, como fue demostrado por Poncelet (*Tratado de las propiedades proyectivas de las figuras*, 1822), consiste en su *invariabilidad*, o sea en seguir siendo las mismas a través de las transformaciones que las figuras sufrían con la proyección. En 1874 la G. de *posición* de Staudt, al realizar una exposición rigurosa de la G. proyectiva, demostraba que ésta podría absorber en sí toda la ciencia geométrica. En esta misma línea, Félix Klein dio el paso decisivo con su *programa de Erlangen*, o sea con la introducción al curso que dio en dicha Universidad en 1872. Según Klein, la G. no es más que el estudio de las propiedades invariables respecto a un grupo de transformaciones, entendiéndose por grupo de transformaciones un conjunto de transformaciones en el cual junto a cada transformación está contenida también la *inversa* (o sea la que destruye el efecto de la primera). Desde este punto de vista, las propiedades que han de considerarse "geométricas" dependen del grupo de operaciones que se considere como fundamental. Al variar este último varía también el significado del término G. Cayley ha demostrado que el grupo fundamental de la G. proyectiva es más amplio que el de las G. métricas. Una ulterior ampliación se realiza al pasar de la G. proyectiva a la topología (o *analysis situs* [*véase*]) que estudia las propiedades invariables con referencia al grupo muy general de las transformaciones continuas.

Por lo tanto, es fácil darse cuenta de la diferencia del planteo conceptual de la G. contemporánea con referencia a la G. clásica. A diferencia de esta última, la G. contemporánea no presupone el objeto de su estudio (o sea el espacio) y, por ende, no presupone que tal objeto tenga propiedades *necesarias*, expresables en definiciones unívocas, en axiomas evidentes y en postulados inevitables. En cambio se consideran como objetos de la G. las propiedades que resultan invariables a través de grupos de transformaciones, pero al mismo tiempo se intenta realizar tipos de transformaciones siempre diferentes y considerar, por lo tanto, invariantes cada vez más generales. La estructura lógica de esta G., obviamente, nada tiene que ver con la lógica aristotélica ni con la estructura de la G. euclidiana. Poincaré describió esta estructura como la de *sistemas hipotético-deductivos* (*véase* CONVENCIONALISMO). Por cuanto la forma lógica de tales sistemas es extremadamente rigurosa y evita acudir a elementos u operaciones intuitivas, ha perdido el carácter de la necesidad racional propio de la G. clásica y su objeto no es una sustancia racional, sino las invariantes que pueden ser obtenidas a través de operaciones oportunas, pero libremente elegidas.

Gestaltpsychologie, *véase* PSICOLOGÍA.

Gimnosofistas (gr. γυμνοσοφισταί; lat. *gymnosophistae;* ingl. *gymnosophists;* franc. *gymnosophistes;* alem. *Gymnosophisten;* ital. *gimnosofisti*). Los "sabios desnudos" de la India; los escritores griegos dieron este nombre a los faquires (Aristóteles, *Fragm.*, 35; Es-

trabón, 16, 2, 39; Plutarco, *Alex.*, 64, etc.). Pirrón, fundador del escepticismo, debió haber visitado a los gimnosofistas en la India e imitado sus costumbres (Diog. L., IX, 61).

Giobertismo, *véase* ONTOLOGISMO.

Gloria (lat. *gloria;* ingl. *glory;* franc. *gloire;* alem. *Glorie;* ital. *gloria*). En la terminología bíblica y en la de la escolástica medieval, la G. es, por un lado, el honor que el hombre rinde a Dios y por otro la recompensa que Dios da al hombre admitiéndolo en el gozo de sí. En este último sentido, Santo Tomás dice que la G. es "la perfecta fruición de Dios" (*S. Th.*, III, q. 53, a. 3). Y precisamente en este sentido, Spinoza identificó con la G. de que habla la Biblia al *amor* intelectual de Dios: "y este amor o beatitud se llama en los libros sagrados *G.* y no sin razón. Pues este amor, ya se refiera a Dios, ya al alma, puede llamarse justamente *satisfacción del ánimo,* porque ésta no se distingue en realidad, de la G." (*Eth.*, V, 36, scol.).

Gnómico (ingl. *gnomical;* franc. *gnomique;* alem. *gnomisch;* ital. *gnomico*). Se dice de quien se expresa mediante breves sentencias morales, como lo hicieran los Siete Sabios (*véase* SABIOS) que precisamente fueron denominados gnómicos.

Gnoseología, *véase* CONOCIMIENTO, TEORÍA DEL.

Gnosticismo (gr. γνῶσις; ingl. *gnosticism;* franc. *gnosticisme;* alem. *Gnosticismus;* ital. *gnosticismo*). Se denomina así la dirección de algunos grupos filosófico-religiosos que se difundieron en los primeros siglos después de Cristo por Oriente y Occidente y que produjeron una rica y variada literatura. Esta literatura, a excepción de unos cuantos escritos conservados en traducciones coptas, se ha perdido, y sólo nos es conocida a través de fragmentos citados por los Padres Apologetas que los refutan. El G. es el primer intento de crear una filosofía cristiana, intento llevado a cabo sin rigor sistemático, mediante la mezcla de elementos cristianos, míticos, neoplatónicos y orientales. En general, los gnósticos hicieron del conocimiento la condición de la salvación, de donde les vino el nombre, que por vez primera fue tomado por los ofitas o serpentinos, que después se dividieron en numerosas sectas. Éstas utilizaban textos religiosos atribuidos a personajes bíblicos, por ejemplo, el *Evangelio de Judas,* al que hace referencia San Ireneo (*Adv. haer.*, I, 31, 1). Otros escritos semejantes se han encontrado en traducciones coptas, la más importante de las cuales es la *Pistis Sophia* (editada en 1851) que expone, en forma de diálogo entre el Salvador resucitado y sus discípulos, María Magdalena en especial, la caída y redención de Pistis Sophia, un ser perteneciente al mundo de los *eones* (*véase*), como también el camino para la purificación del hombre mediante la penitencia. Los principales gnósticos de los que tenemos noticia son Basílides, Carpócrates, Valentín y Bardesanes, cuyas doctrinas son conocidas por las refutaciones de San Clemente de Alejandría, San Ireneo y San Hipólito. Una de las teorías más típicas del G. es el *dualismo* de los principios supremos (admitido, por ejemplo, por Basílides), según las concepciones orientales. La tentativa de unión entre los dos principios del bien y del mal da como resultado el *mundo,* en el cual se unen las tinieblas y la luz, pero con preponderancia de las tinieblas.

Gnostología (lat. *gnostologia*). Término acuñado por Calov en sus *Scripta Philosophica* (1650) para indicar una de las dos disciplinas auxiliares de la metafísica (la otra es la *noología* [*véase*]), a saber, la que tiene por objeto "lo cognoscible en cuanto tal". Se denominaron gnostólogos algunos aristotélicos protestantes que enseñaron en las universidades alemanas en la primera mitad del siglo XVII. Sobre ellos, cf. Peterson, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland* ["Historia de la filosofía aristotélica en Alemania protestante"], Leipzig, 1921; Campo, *Cristiano Wolff,* Milán, 1939, I, pp. 144 *ss.*

Gobierno, formas de (gr. σχήματα πολιτείας; lat. *republicae formae;* ingl. *forms of government;* franc. *formes de gouvernement;* alem. *Staatsver-*

fassung; ital. *forme di governo*). Una de las más antiguas doctrinas políticas, y quizás la más antigua, es la distinción de las tres formas de G. (de uno solo, de pocos, de muchos), que ya Herodoto enunciara haciendo discutir en torno a ellas a siete personajes persas, pero exponiendo en realidad nociones populares de sabiduría politíca griega. Herodoto se pregunta: ¿cómo podría existir un G. bien ordenado siendo el dominio de uno solo, si éste puede hacer lo que quiere, sin rendir cuenta a nadie? El monarca tiende a convertirse en tirano. Por otro lado, el G. del pueblo es, por cierto, el mejor, como todo el que intenta hacer a todos iguales, pero también tiende a degenerar y a convertirse en desenfrenada demagogia. Por lo tanto, la mejor forma de G. es una buena monarquía (III, 80-82). En la *República,* Platón colocó por encima de esta clasificación el Estado idealmente perfecto, la *aristocracia* o G. de los filósofos. La primera degeneración de la aristocracia es la *timocracia,* o sea el gobierno que se funda en el honor que nace cuando los gobernantes se apropian de tierras y de propiedades. La segunda es la *oligarquía,* gobierno fundado en la idea de que deben gobernar los ricos. La tercera forma es la *democracia,* en la cual es lícito a todo ciudadano hacer lo que desee. En fin, la extrema forma de degeneración es la *tiranía,* que surge a menudo de la excesiva libertad de la democracia (*Rep.*, VIII-IX). Con mayor sistematización, en el *Político,* Platón distinguió tres formas de regímenes políticos: G. de uno solo, G. de pocos y G. de muchos, los cuales, según sean regidos por leyes o estén privados de leyes dan lugar a la tiranía, a la aristocracia, a la oligarquía y a las dos formas de la democracia, la regida por leyes o la demagógica, respectivamente (*Pol.*, 291 d-e). Esta clasificación fue repetida por Aristóteles (*Pol.*, III, 7, 1279 a 27). El mismo Aristóteles apunta, sin embargo, hacia otra clasificación, según la cual las formas fundamentales serían dos, esto es, "la democracia, cuando gobiernan los libres y la oligarquía, cuando gobiernan los ricos y en general cuando los librès son muchos y los ricos pocos" (*Ibid.*, IV, 4, 1290 b, 1), clasificación simétrica de otras clasificaciones didácticas de cuyos autores nada nos dice Aristóteles. No obstante, la clasificación triádica se hizo tradicional y a ella hacen constante referencia los escritores políticos de la Edad Media, del Renacimiento y de la Edad moderna. Se debe a Bodino la observación de que las diferentes formas de orden estatal son diferentes formas de *G.*, y no diferentes formas de *Estado* (de donde la expresión "formas de G." ha perdurado tanto en francés, como en español, italiano e inglés). La soberanía, que es el carácter fundamental del Estado, es una e indivisible, y el Estado consiste en la posesión de la soberanía. El G., en cambio, consiste en el aparato con el cual se ejerce tal poder. En una monarquía la soberanía reside en el rey, pero éste puede delegar su poder y gobernar democráticamente, en tanto que una democracia puede gobernar despóticamente (*Six livres de la République,* 1576). Hobbes parte del mismo principio y dice que la diferencia de formas de G. depende de la diferencia de personas a las que se confía el poder soberano. Se tiene democracia, aristocracia o monarquía, según que el poder soberano se confíe al pueblo, a los nobles o al rey. En cuanto a las denominadas degeneraciones de las formas de G. son solamente "tres denominaciones diferentes dadas a las primeras por los que odiaban al gobierno o a los gobernantes" (*De Cive*, 7, § 1-2). Montesquieu modificó la división tradicional afirmando que el G. puede ser republicano (un conjunto de democracia y aristocracia), monárquico o despótico. Cada una de estas tres formas tiene un "principio" que las sostiene y que, por lo tanto, condiciona su conservación y su funcionamiento. El G. popular se funda en la virtud cívica y en el espíritu público del pueblo, la monarquía en el sentido de honor de la clase militar y el despotismo en el temor (*Esprit des lois,* 1748, III). A partir de la doctrina de Montesquieu la antigua división de las formas de G. comenzó a perder su importancia. Montesquieu, en efecto, vio claramente que la libertad de que gozan los ciudadanos de un Estado no depende de la forma de G. del Estado mismo, sino de la limitación de los poderes garan-

tizados por el ordenamiento del Estado. "La democracia y la aristocracia —escribió— no son Estados libres por su naturaleza. La libertad política se encuentra en los G. moderados. Pero no está siempre en los Estados moderados, y no perdura sino cuando no hay abuso de poder... Para que no se pueda abusar del poder, es necesario que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder. Una constitución puede ser de tal manera que ninguno se encuentre constreñido a cumplir las acciones a las que no está obligado por la ley y a no cumplir las que la ley permita" (*Ibid.*, XI, 6). Estas palabras siguen siendo tan verdaderas como en tiempos de Montesquieu. La experiencia histórica del mundo moderno y contemporáneo ha demostrado que la libertad y el bienestar de los ciudadanos no depende de la forma de G. sino de la parte que los G. otorgan a los ciudadanos en la formación de la voluntad estatal y de la rapidez con que se encuentren en situación de modificar y rectificar sus direcciones políticas y sus técnicas administrativas. Por estos motivos, en la moderna política general, la distinción o clasificación de las formas de G. no tiene relevancia sustancial; esta distinción, se puede decir, se mantiene en los términos enunciados por Herodoto, pero ha dejado de expresar un problema efectivo de la teoría y de la práctica de la política.

Gozo, *véase* FRUICIÓN.

Gracia (ingl. *grace*; franc. *grâce*; alem. *Anmut*; ital. *grazia*). Una especie particular de belleza, distinguida por la estética del siglo XVIII: la belleza en movimiento. Decía Edmund Burke: "La G. es una idea no muy diferente de la belleza y está constituida por los mismos elementos. La G. es una idea relativa a la actitud y al movimiento: uno y otro, para ser graciosos, no deben presentar apariencia de dificultad, basta una leve flexión del cuerpo y un acuerdo de las partes en forma tal que no sean, una y otro, estorbadas, y que no se dividan en ángulos bruscos y separados. En esta facilidad, armonía y delicadeza de actitud y de movimiento consiste toda la magia de la G. y, lo que se dice, su *je ne se quoi*" (*A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful,* 1756, II, 22). Estas ideas fueron repetidas con frecuencia por los tratadistas del siglo XVIII. En un *Ensayo sobre la belleza,* de 1765, Giuseppe Spalletti agregó al carácter de la G. descrito por Burke otro carácter: el de la expresividad. "Y estas cualidades [o sea la agilidad y la robustez], consisten, como ya grandes autores lo observan, en plegamientos y flexiones y en la mezcla de ellos, los cuales, en caso de ser acompañados de determinada *transparencia,* que indica la conformidad a los movimientos interiores originados por los afectos del alma, parecerán graciosos; y esta prerrogativa es de tanta importancia que el afortunado poseedor del gusto natural lo entiende fácilmente, aunque es difícil poder explicarla" (*Saggio* cit., 37). Pero el mayor teórico de la G. es, por cierto, Friedrich von Schiller que vio en tal concepto la más lograda armonía de la libertad moral y de la necesidad natural. Schiller comienza distinguiendo la belleza fija o *arquitectónica,* que es producida por las fuerzas plásticas de la naturaleza mediante la ley de la necesidad, de la belleza *en movimiento,* que es producida por un espíritu en condiciones de libertad. La belleza arquitectónica honra al creador de la naturaleza, la belleza en movimiento honra al que la posee. La belleza en movimiento se denomina así porque una modificación del alma no puede manifestarse en el mundo sensible sino como movimiento (*Über Anmut und Würde,* 1793, *Werke,* ed. Karpeles, XI, p. 183; trad. esp.: *De la gracia y la dignidad,* 1937). Esta segunda especie de belleza es precisamente la G., definida por Schiller como "la belleza de una figura movida por la libertad" (*Ibid.*, XI, p. 184; cf. Pareyson, *L'estetica dell'idealismo tedesco,* Turín, 1950, I, pp. 227 *ss.*). Estas notas se han convertido en clásicas y aún hoy se repiten, aunque sin el trasfondo filosófico de Schiller, que ha sido desechado totalmente.

Gracia (gr. χάρις; lat. *gratia*; ingl. *grace*; franc. *grâce*; alem. *Gnade*; ital. *grazia*). En general, *don gratuito,* o sea sin retribución; más específica-

mente, en sentido teológico, la donación que Dios hace al hombre con referencia a la salvación o a alguna condición esencial de la salvación, independientemente de los méritos (en caso de existir) del hombre mismo. La G. fue descrita en estos términos en la *Epístola a los romanos* de San Pablo. El problema del alcance y de los límites de la G. ha sido siempre fundamental en el cristianismo. Señaló un punto culminante en la actividad filosófica y teológica de San Agustín y tras las innumerables discusiones medievales fue uno de los puntos de mayor oposición entre la Reforma y el catolicismo posterior al Concilio de Trento. Reducido a sus términos esenciales, el problema puede formularse del modo siguiente. La doctrina fundamental del cristianismo es que la salvación no entra en las posibilidades propias del hombre. La revelación y la encarnación de Cristo son los instrumentos indispensables que, al suplir la deficiencia de la naturaleza humana, disminuida o corrompida por el pecado original, le restituyen la posibilidad de la salvación. Pero la revelación y la participación en los méritos de Cristo pueden ser dadas y son dadas, en principio, a todos los hombres en cuanto tales; por lo tanto, si se admite (como lo hacen muchos Padres de la Iglesia oriental) que al final de los tiempos todos los hombres serán salvados (doctrina del *apocatástasis* [*véase*]), la noción de G. no provoca graves problemas. Pero el problema nace si, en cambio, se admite que no todos los hombres se salvan y que al fin de los tiempos existirán aun justos y malvados y, por lo tanto, elegidos y condenados. En este caso, en efecto, nace la pregunta: ¿quién es el que determina la salvación del hombre en particular: el hombre mismo o Dios? Frente a este problema no hay más que dos respuestas posibles y dos son, en verdad, las doctrinas típicas de la G.: *1)* la G. es determinante, esto es, es Dios mismo quien al conferirla a unos y negarla a otros, determina los hábitos y las disposiciones que harán justo al hombre y lo llevarán a la salvación; *2)* la G. no es determinante, en el sentido de que su concesión por parte de Dios, aun siendo condición necesaria de la salvación, no determina ésta, que exige el concurso del hombre. Estas dos soluciones, o mejor, tipos de soluciones, han permanecido sustancialmente iguales en la historia de la controversia, no obstante la variedad de las expresiones, atenuaciones o matices que han recibido en el curso de esta historia.

1) La primera solución es la sostenida por San Agustín en su polémica contra Pelagio, por la Reforma protestante y por el jansenismo. Esta solución consiste en considerar que con Adán, y en Adán, pecó toda la humanidad y que, por lo tanto, el género humano es una sola "masa condenada", ningún miembro de la cual puede sustraerse al castigo pertinente sino por la misericordia y la gratuita G. divina (San Agustín, *De Civ. Dei*, XIII, 14). El fundamento de esta solución es que la *verdadera* libertad del hombre coincide con la acción graciosa de Dios. La voluntad, según San Agustín, es libre sólo cuando no está esclavizada por el vicio y por el pecado, y esta libertad sólo puede ser restituida al hombre por la G. de Dios (*Ibid.*, XIV, 11). Desde este punto de vista, el hombre no tiene méritos propios que hacer valer frente a Dios: sus méritos son dones divinos y a Dios debe atribuirlos el hombre, no a sí mismo (*De Gratia et libero arbitrio*, 6). El *De Servo arbitrio* (1525) de Lutero, que admite el punto de vista agustiniano, niega que el hombre sea libre. Según Lutero, es imposible admitir a la vez la libertad divina y la libertad humana. La presciencia divina y la predestinación implican que nada sucede sin que Dios lo quiera y esto excluye que haya libre albedrío en el hombre o en cualquier otra criatura. A la obvia objeción de que en tal caso Dios es el autor del mal, Lutero responde mediante una doctrina defendida por la escolástica tardía (por ejemplo, por Occam, *In sent.*, I, d. 17, q. 1 M): Dios no está atenido a norma alguna, Él no debe querer una cosa u otra por ser justa, sino que lo que Él quiere es, por ello mismo, justo (*De servo arb.*, 152). Calvino no hizo más que expresar crudamente el mismo concepto, al afirmar: "Decimos que el Señor ha decidido de una vez, en su consejo eterno e

inmutable, cuáles hombres quería admitir a la salvación y cuáles dejar en ruina. A los que llama a la salvación decimos que los recibe por su misericordia gratuita, sin referencia alguna a su propia dignidad. Por el contrario, el ingreso en la vida está prohibido a todos aquellos que quiere abandonar a la condena y ello sucede por su juicio oculto e incomprensible, aunque sea justo y equitativo" (*Institution de la religion chrétienne*, 1541, 7). El *Augustinus* (1641) de Jansenius contiene una tesis idéntica a ésta acerca de la G. *Véase* JANSENISMO.

2) El segundo punto de vista es el que se formuló en la Edad Media y que fue expuesto en la obra de San Anselmo, *Concordia de la presciencia de la predestinación y de la G. de Dios con el libre albedrío* (1109), por ejemplo. San Anselmo afirma que la predestinación de Dios no tiene presente la libertad humana ya que Dios no predestina a nadie violentando su voluntad, sino que deja siempre la salvación en poder del predestinado. Sin embargo, en virtud de su presciencia, no predestina sino a aquellos de los que anticipadamente conoce la buena voluntad (*De Concordia prescientiae*, etc., q. 2, 3). Una solución análoga fue la dada por Santo Tomás. "La preparación del hombre a la G. —dice— tiene a Dios como móvil, al libre albedrío como movimiento. Se puede considerar bajo dos aspectos: bajo el primero, por el cual depende del libre albedrío, no implica la necesidad de obtener la G. porque el don de la G. excede a toda preparación de la virtud humana. De la segunda manera, por la cual tiene como móvil a Dios, implica la necesidad de obtener la G. que es ordenada por Dios, aun cuando no se trate de una necesidad resultante de coacción, sino de la infalibilidad en cuanto la intención de Dios no puede dejar de tener efecto" (*S. Th.*, III, q. 112, a. 3). En el periodo de la contrarreforma Luis de Molina, en el escrito *Liberi arbitri cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, volvió a proponer la solución tomista distinguiendo la G. *suficiente* dada a todos los hombres, como condición necesaria de la salvación, de la G. *eficaz*, que es infalible y sigue a la buena voluntad humana. En realidad ésta y análogas distinciones no sirven más que para justificar el carácter no rigurosamente determinista de la G. en el sentido de que ponga a salvo, como quiera que sea, la libertad humana y con ello también reserve a los réprobos (y solamente a ellos) la responsabilidad de su condena. Toda la disputa gira en torno al significado de *libertad* (*véase*) y ya que ambas partes consideran la libertad como autocausalidad, pero ninguna de las dos considera tal causalidad como primaria o absoluta, la sustancia de la disputa se reduce a bien poco desde el punto de vista conceptual. Para una o para otra doctrina, la causa primera de todo y, por lo tanto, también de la libertad o de la salvación humana, es Dios. Pero la disputa no es verdaderamente conceptual sino religiosa o eclesiástica. La defensa de un cierto grado de libertad humana en relación a la G. tiende a acentuar la importancia de la acción m e d i a d o r a de la Iglesia, en la cual el hombre puede hallar siempre, desde este punto de vista, una administración comprensiva de la G., esto es, la ayuda sobrenatural para la salvación. Por otro lado, la acentuación del carácter determinista o necesario de la G. tiende a poner al hombre directamente a la vista de Dios y de su voluntad inescrutable, ya que el pecado, desde este punto de vista, no puede ser perdonado por una acción mediadora, sino que, por lo contrario, es signo evidente de la falta de la G. y, por lo tanto, de condena futura. También es comprensible que este segundo punto de vista aparezca, como ha ocurrido con el jansenismo, en el seno mismo del catolicismo cuando, en nombre de un cierto rigorismo moral, se quiere insistir acerca del carácter de gravedad del pecado y no se está dispuesto a considerarlo como un obstáculo fácil a la salvación.

Grado (lat. *gradus;* ingl. *grade;* franc. *grade;* alem. *Grad;* ital. *grado*). La importancia de esta noción se debe a su relación con la de infinitesimal y, por lo tanto, comienza con Leibniz que de ella hace un uso metafísico, aparte del matemático y físico. Los escolásticos la utilizaron, sin embargo, al hablar de

los "G. de perfección" del universo y, por lo tanto, de la "prueba de los G." para la existencia de Dios (*véase* DIOS, PRUEBAS DE SU EXISTENCIA). Bacon, a su vez, habló de una "tabla de los G." (*véase* TABLA). Locke se refirió a los G. de las ideas simples (*Essay*, IV, 2, 11) y en sentido más preciso y moderno observó Galileo: "Resulta que disminuyéndose siempre con tal razón la antecedente velocidad, algún G. no sea tan pequeño en velocidad, o por decir mejor de retardo tan grande, que en él no se halla constituido el mismo móvil luego de la partida del retardo infinito, o sea de la quietud, etc." (*Disc. delle nuove scienze*, III; *Op.*, VIII, p. 199). Pero sólo la *lex continui* establecida por Leibniz hace de la noción de G. un concepto fundamental de la matemática, de la física y de la metafísica. Por la ley de la continuidad se pasa, en efecto, *por G.* de lo grande a lo pequeño, de la quietud al movimiento y viceversa, como se pasa por G. de las percepciones evidentes a las que resultan muy pequeñas para ser observadas (*Nouv. Ess.*, 1703, pref.). Desde Leibniz en adelante el G. resulta una noción fundamental de la metafísica. Definido por Wolff como "cantidad de las cualidades" (*Ont.*, § 747) y en los mismos términos por Baumgarten (*Met.*, § 246), la noción fue formulada por Kant como "principio de la razón pura" y expresada de la siguiente manera: "En todos los fenómenos lo real, que es objeto de la sensación, tiene una dimensión intensiva, o sea un G.". Sobre este principio, en el que se basan las "anticipaciones" de las percepciones, Kant considera fundado el concepto de continuidad, ya sea en la matemática o en la física (*Crít. R. Pura*, Analítica de los principios, sec. 3, 2º). En realidad la noción de continuo y la de G. no son dos nociones diferentes. Como observó Leibniz la *lex continui* lleva a considerar, por ejemplo, la quietud como un *G.* del movimiento y en general toda cualidad como un G. de la cualidad opuesta. Hegel expresó este teorema al hablar de la transformación de la cantidad en cualidad o viceversa: "A primera vista —dice— la cantidad aparece como tal en contra de la cualidad, pero la cantidad es ella misma una cualidad, una determinación que en general se refiere a sí misma, como distinta de su otra determinación, la cualidad como tal. Sin embargo, no solamente es una cualidad, sino que la verdad de la cualidad misma es la cantidad; aquélla se ha demostrado como en paso a ésta... Para tener la totalidad se requiere el doble paso, no solamente el paso de una determinación a otra, sino también el paso de esta otra, su retorno, a la primera" (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], I, I, secc. II, cap. III, C; trad. ital., I, p. 391). Engels enumeró esta tesis hegeliana como la primera ley fundamental de la dialéctica (*véase* DIALÉCTICO, MATERIALISMO) y la interpretó en sentido materialista: "Ley de la conversión de la cantidad en cualidad y viceversa. Podemos expresarla, en lo que concierne a nuestra finalidad, en el hecho de que en la naturaleza las variaciones cualitativas pueden tener lugar sólo agregando o sacando materia o movimiento (la denominada energía) y ello de modo rigurosamente válido para cualquier caso" (*Dialektik der Natur*, ["Dialética de la naturaleza"], trad. ital., p. 57).

En la filosofía contemporánea la noción de G. ha sido absorbida por la de continuo.

Gramática (gr. γραμματική τέχνη; lat. *gramatica;* ingl. *grammar;* franc. *grammaire;* alem. *Grammatik;* ital. *grammatica*). Según una tradición registrada por Diógenes Laercio (III, 25), Platón fue el primero en "teorizar la posibilidad de la G." Y, en efecto, es frecuente la referencia a la G. en los escritos de Platón; y su naturaleza es definida en el *Cratilo*. El fundamento de esta definición es la analogía entre la G. y el arte figurativo. Así como un artista intenta reproducir los rasgos de los objetos, mediante el diseño y los colores, así el gramático intenta hacer lo mismo mediante las sílabas y las letras. Su finalidad es "imitar la sustancia de las cosas". Si logra realizar todo lo que a esta sustancia pertenece, su imagen será bella y si, en cambio, deja fuera algo o agrega algo no pertinente, su imagen no será bella. En este aspecto, el gramático es un "artífice de nombres, por lo tanto un le-

gislador, que puede ser bueno o malo" (*Crat.*, 431 b *ss.*). Éste es el primer concepto de la G. que se haya formulado y es un concepto *normativo* de esta ciencia, porque el gramático, en su sentir, no describe, sino *prescribe:* es un "legislador". Un concepto análogo parece ser el de Aristóteles, que define la G. como "la ciencia del leer y del escribir" (*Tóp.*, VI, 5, 142 b 31). Este concepto se mantuvo inmutable hasta la Edad moderna. En la escolástica tardía comenzó a hablarse de una "G. especulativa" (Tomás de Erfurt compuso una que fue atribuida a Duns Scoto) y Campanella incluyó tal G. en su *Philosophia Razionalis* (1638) que comprende, a la vez, la poética, la retórica y la dialéctica. Un siglo después, Wolff incluyó entre las otras ciencias la G. especulativa o filosofía de la G. "en la cual se dan las razones de las reglas generales que pertenecen a la G. en general, prescindiendo de las particularidades de las lenguas especiales" (*Log.*, Disc. prael., 1735, § 72).

Un nuevo concepto de la G. fue introducido por Humboldt en su famoso escrito *Sobre la diversidad de la constitución del lenguaje humano* (1836), a partir del cual la G. comenzó a ser concebida como una disciplina no normativa o legislativa, sino *descriptiva*, cuya finalidad es buscar en la lengua esas uniformidades que constituyen *reglas* o *leyes*. De este concepto parten todos los estudios modernos de G. que utilizan en medida cada vez mayor las consideraciones estadísticas (cf., por ejemplo, G. Herdan, *Language as Choice and Chance*, Gröningen, 1956). En el campo filosófico, Heidegger se ha enfrentado a la exigencia de liberar a la G. de la lógica modelada en las *cosas*, o sea en lo " 'a la mano' intramundano". "La empresa de *emancipar* la G. de la lógica —ha dicho— ha menester de una *previa* comprensión *positiva* de la fundamental estructura *apriorística* del habla en general, como existenciario, sin que pueda lograrse corrigiendo y completando simplemente la tradición. A este respecto hay que preguntar por las formas fundamentales de una plausible articulación significativa de lo comprensible en general, y no sólo de los entes intramundanos conocidos en una contemplación teorética y expresados en frases" (*Sein und Zeit*, § 34; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). Desde este punto de vista, no basta realizar una "G. general", fundada en la generalización de las reglas de todas las lenguas, ya que también esta G. general puede ser muy restringida con referencia a las formas lógicas según las cuales se modela. "La teoría de la significación —agrega Heidegger— tiene sus raíces en la ontología del 'ser ahí'. Su prosperidad y decadencia sigue los destinos de ésta" (*Ibid.*, § 34). En otros términos, Heidegger quisiera una G. que tuviera en cuenta, no sólo y no tanto la estructura de las *cosas*, según la cual se modela la de la proposición, sino también, y sobre todo, la estructura de la existencia humana, en cuanto es específica y diferente de la de las cosas.

Gran Ser (franc. *Grand Étre*). Nombre dado por Comte a la humanidad como primera persona de la trinidad positivista, cuyas segunda y tercera personas serían el Gran Ídolo, o sea la Tierra, y el Gran Medio, o sea el espacio (*Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'humanité*, 1856).

Grotesco (ingl. *grotesque;* franc. *grotesque;* alem. *groteske;* ital. *grottesco*). Una de las especies de lo cómico, caracterizada por los tratadistas modernos. Santayana lo distingue como "un interesante efecto producido por la transformación de un tipo ideal, que exagere uno de sus elementos o lo combine con los de otros tipos". En tal caso se considera "su divergencia del tipo natural más bien que su interna posibilidad" (*Sense of Beauty*, 1896, § 64; trad. esp.: *El sentido de la belleza*, 1945).

Grupo (ingl. *group;* franc. *groupe;* alem. *Gruppe;* ital. *gruppo*). *1)* En su significado matemático la palabra fue usada por vez primera por Evariste Galois en 1830. El concepto, elaborado por la matemática posterior, ha sido muy útil para la unificación de las matemáticas y para su aclaración conceptual. Un G. es una clase o un conjunto

dotado de los siguientes caracteres: *a)* sus elementos pueden ser entidades aritméticas, geométricas, físicas o entidades indefinidas; *b)* el número de tales entidades puede ser finito o infinito; *c)* las reglas de combinación de tal entidad pueden ser las aritméticas o geométricas o también pueden ser no definidas; *d)* la regla de combinación debe ser asociativa, pero puede ser tanto conmutativa como no conmutativa; *e)* cada elemento del conjunto debe tener su *inverso.* La clase de los números enteros positivos y negativos, incluido el cero, constituye un G. en este sentido. Los dos conceptos fundamentales de la teoría de los G. son los de *transformación* (*véase*), entendido en el sentido más lato, y de invariación (*véase* INVARIANTE), por el cual se denominan invariantes aquellas propiedades de un objeto que continúan siendo las mismas a través de la transformación.

2) En el significado sociológico, un c o n j u n t o de personas caracterizadas por una actitud común y recurrente. Es éste el término más general para indicar un objeto cualquiera de la investigación sociológica: un grupo, en efecto, puede ser definido de modos muy diferentes y la diversidad de esos modos garantiza las dimensiones de libertad de la investigación misma (cf. R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 3ª ed., 1957, caps. VIII-IX; Abbagnano, *Problemi di sociologia*, 1959, III, 8).

Guerra (gr. πόλεμος; lat. *bellum;* ingl. *war;* franc. *guerre;* alem. *Krieg;* ital. *guerra*). Algunos filósofos de la Antigüedad reconocieron a la G. un valor cósmico, una función dominante en la economía del universo. Así lo hizo Heráclito que denominó a la G. "madre y reina de todo" (*Fr.* 53, Diels), y afirmó que "la G. y la justicia están en discordia y por obra de la discordia todo nace o muere" (*Fr.* 80, Diels). Y así también lo hizo Empédocles, que al lado de la Amistad (o Amor) como fuerza que une los elementos constitutivos del mundo, admitió el Odio o Discordia, que tiende a desunirlos (*Fr.* 17, Diels). Otros filósofos, como Hobbes, afirmaron que el estado de G. es el estado "natural" de la humanidad, en el sentido de ser el estado al que quedaría reducida sin las reglas del derecho, o del cual intenta salir mediante estas reglas (*Leviath.*, I, 13). Pero a pesar de estos o parecidos reconocimientos, los filósofos se han esforzado constantemente por iluminar y valorar el esfuerzo de los hombres para evitar las G. o disminuir las ocasiones que les dan origen. También se han ocupado a veces de formular proyectos en tal sentido (*véase* PAZ). Hegel es una excepción a este propósito, pues consideró la G. como una especie de "juicio de Dios", del que se vale la providencia histórica para hacer triunfar la mejor encarnación del Espíritu del mundo. Hegel afirmó por un lado que "como el movimiento de los vientos preserva al mar de la putrefacción a la que lo reduciría una perdurable quietud, de la misma manera reduciría a los pueblos una paz durable o tambien perpetua" (*Fil. del Derecho,* § 324). Por otro lado, consideró que en el plano providencial de la h i s t o r i a del mundo, un pueblo sucede al otro en el encarnar, realizar o manifestar el Espíritu del mundo, dominando, a nombre y por medio de esta superioridad, a todos los otros pueblos. La G. puede ser un episodio de este flujo de acontecimientos, de este juicio de Dios pronunciado por el "Espíritu del mundo". "A menudo —dice Hegel— se liga a ello una fuerza externa que con violencia despoja al pueblo del dominio y lo hace así terminar con su supremacía. Esta fuerza exterior pertenece, no obstante, solamente al fenómeno y ninguna fuerza externa o interna puede hacer valer su eficacia destructora con referencia al Espíritu del pueblo, si éste no está ya exámine y extinto en sí mismo" (*Philosophie der Geschichte* [*Filosofía de la historia*], ed. Lasson, p. 47). Estas afirmaciones de Hegel equivalen a la justificación de cualquier G. victoriosa que, justo como tal, volvería a entrar en el plano providencial de la Razón; constituyen, por lo t a n t o, una monstruosidad filosófica que, sin embargo, no ha dejado de tener sostenedores y discípulos, tanto dentro como fuera del círculo de la filosofía hegeliana.

Guía, principio, *véase* PRINCIPIO.

Gusto (ingl. *taste;* franc. *goût;* alem. *Geschmack;* ital. *gusto*). El criterio o canon para juzgar los objetos del sentimiento. Ya que sólo en el siglo XVIII, se reconoció el *sentimiento* (*véase*) como facultad en sí, distinta de la facultad teórica y de la práctica, la noción de G. se determinó en el mismo periodo como la del criterio al cual adapta o debe adaptarse tal facultad en sus valoraciones. Bien pronto se atribuyó a la facultad del sentimiento la estética como actividad propia, y así se entendió por gusto, sobre todo, el criterio del juicio estético y, con este sentido, ha quedado la palabra en el uso corriente. En su significado más general, el G. es definido por Vauvenargues como "la disposición a juzgar rectamente los objetos del sentimiento" (*Intr. à la connaissance de l'esprit humain,* 1746, 12), y por el propio Kant, en la *Antropología* (§ 69), donde dice: "El G. (en cuanto es una especie de sentido formal) lleva a la coparticipación del propio sentimiento de placer y dolor para con los demás e implica la capacidad, placentera por el hecho mismo de tal coparticipación, de sentir satisfacción (*complacencia*) en común con otros". En su sentido estético más estricto entendió Hume el G. en algunos de sus *Ensayos morales y políticos* (1741), aun cuando lo relacionó estrechamente con el sentimiento en general. La belleza es, en efecto, un sentimiento y, como todo sentimiento es justo, no refiriéndose a nada fuera de sí, todo espíritu percibe una belleza diferente. Pero esto no impide que exista un criterio del G. porque hay una especie de *sentido común* que restringe el valor del viejo lema "No se puede distinguir acerca de G.". Se puede determinar un criterio del G. sólo recurriendo a las experiencias y a la observación de los sentimientos comunes de la naturaleza humana, sin pretender que en cada ocasión estén los sentimientos de los hombres de acuerdo con tal criterio. "En cada criatura —dice Hume— hay un estado sano y un estado defectuoso y solamente el primero nos da un verdadero criterio del G. y del sentimiento. Si en el estado sano del órgano hay una completa o considerable uniformidad de sentimientos entre los hombres, podemos deducir de ello una idea de la perfecta belleza, del mismo modo como la apariencia de los objetos a la luz del día, ante los ojos de un hombre sano, es considerada como el verdadero y real color de los objetos, incluso si tanto de día como de noche el color es sólo un fantasma de los sentidos" (*Essays,* I, p. 272). A su vez, E. Burke decía: "Con la palabra G. no entiendo otra cosa que esa facultad o esas facultades de la mente que se impresionan por las obras de la imaginación y de las bellas artes y que se formula un juicio acerca de ellas" (*A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful,* 1756, Intr.; trad. ital., p. 47). Para Kant, el G. es una especie de *sentido común* (*véase*); es más bien el sentido común en su significado más exacto, ya que se puede definir como "la facultad de juzgar sobre lo que hace universalmente comunicable al sentimiento suscitado por una determinada representación, sin la mediación de un concepto" (*Crítica del Juicio,* § 40). Por lo tanto, la universalidad del juicio de G. no es la del juicio intelectual, porque no se funda en el objeto, sino en la posibilidad de la comunicación con los otros. En otros términos, el juicio de G. es universal sólo por el hecho de fundarse en la comunicabilidad del sentimiento (*Crít. del Juicio,* § 39). Kant distinguió también entre el G. como facultad de juzgar y el genio como facultad productora (*Ibid.,* § 48). Croce identificó estas dos facultades, considerando idéntico el proceso de creación y el de reproducción de una obra de arte (*Estetica,* cap. 16). Pero esto no hace cambiar el concepto del G. y, en realidad, la estética moderna y contemporánea ha conservado o reproducido con modificaciones sin importancia (desde el punto de vista conceptual) la noción de G. que los tratadistas del siglo XVIII elaboraron y cuyas características fundamentales hemos expuesto.

H

Hábito (gr. ἕξις; lat. *habitus;* ingl. *habit;* franc. *disposition;* alem. *Fertigkeit;* ital. *abito*). El significado de esta palabra debe considerarse distinto al de *costumbre* (*véase*) o *disposición* (*véase*) con los que se confunde frecuentemente. Significa una inclinación constante o relativamente constante a hacer o a obrar de una manera determinada. Por ejemplo, el "hábito de decir la verdad" es un acto deliberado, que en este caso resulta el empeño moral de decir la verdad. Y otra cosa es la "costumbre de decir la verdad" que implicaría un mecanismo adaptado para hacer repetir frecuentemente la acción en cuestión. Así, "el hábito de levantarse temprano a la mañana" es una especie de compromiso que puede costar esfuerzo y resultar penoso; "la costumbre de levantarse temprano a la mañana", en cambio, no resulta un esfuerzo debido a que se transforma en un mecanismo consuetudinario.

La palabra fue introducida en el lenguaje filosófico por Aristóteles, quien (*Met.*, V, 20, 1022, 10) la definió como "una disposición de acuerdo con la cual algo se halla bien o mal dispuesto ya sea hacia sí mismo o hacia otro; así, por ejemplo, la salud es un hábito, ya que es una disposición semejante". En este sentido cree que la virtud es un hábito, por cuanto no es una "emoción" (como la codicia, la ira, el miedo, etc.), ni tampoco una potencia como sería la tendencia hacia la ira, hacia el dolor, hacia la piedad, etc. La virtud es más bien la disposición para afrontar bien o mal emociones y potencias; por ejemplo, la tendencia a perdonar los impulsos de la ira o a morigerarlos (*Ét. Nic.*, II, 5). El mismo significado es adoptado por Santo Tomás que lo expone del siguiente modo (*Contra Gent.*, IV, 77): "El hábito y potencia se diferencian en esto: por la potencia somos capaces de hacer algo; sin embargo, por el hábito no nos volvemos capaces o incapaces para hacer algo, sino hábiles o inhábiles para aquello que podemos hacer bien o mal".

Hasta ahora, el concepto no ha sufrido cambios notables. Dewey lo expresa así: "Esa especie de actividad humana influida por la actividad precedente y que en tal sentido es adquirida, que contiene dentro de sí un determinado orden o una determinada sistematización de los menores elementos de acción; que se proyecta, dinámica en calidad, dispuesta a manifestarse abiertamente y que obra en alguna forma subordinada y escondida aun cuando no sea actividad obviamente dominante. Hábito, aun en su uso ordinario, es el término que denota más estrictamente que ninguna otra palabra estos hechos" (*Human Nature and Conduct*, 1921, pp. 40-41). Dewey consideraba que los términos "actitud" y "disposición" resultaban igualmente adecuados para este concepto y en realidad estos dos últimos términos son mucho más usados que hábito y con significado muy semejante.

Habladurías (alem. *Gerede*). Según Heidegger, uno de los modos de ser del hombre en la vida cotidiana y anónima (junto con la *avidez de novedades* [*véase*] y la *ambigüedad* [*véase*]). Habladurías no es un término despectivo; por el contrario, indica un fenómeno positivo que constituye "la forma de ser [impropia] del comprender e interpretar del 'ser ahí' cotidiano. Lo hablado 'por' el habla traza círculos cada vez más anchos y toma un carácter de autoridad. La cosa es así porque así se dice". (*Sein und Zeit*, § 35; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.).

Haecceitas, *véase* ECCEIDAD.

Hecho (ingl. *fact;* franc. *fait;* alem. *Tatsache;* ital. *fatto*). En general, una posibilidad objetiva de verificación, de comprobación o de control y, por lo tanto, también de descripción o de previsión objetiva, en el sentido de que cada uno puede hacerla propia en las condiciones adecuadas. "Es un H. que *x*", significa que *x* puede ser verificado o comprobado por cualquiera que se encuentre en posesión de los medios adecuados, o que puede ser descrito o previsto de modo controlable. La no-

ción de H. es una noción moderna, más restringida y específica que la de realidad, y nació, sobre todo, con la finalidad de indicar los objetos de la investigación científica, que deben poder ser reconocidos por cualquier investigador capaz. El H., por lo tanto, se presenta, en cuanto a su validez, con independencia de opiniones y prejuicios y también de juicios y valoraciones que no sean los inherentes al uso de los instrumentos apropiados para comprobarlo. Se presenta, de tal manera, dotado de dos características fundamentales: *a)* la referencia a un método apropiado de comprobación o de control; *b)* la independencia de las creencias subjetivas o personales de quien adopta el método mismo. Precisamente por estas dos características, la "capacidad de ver los hechos" o "de tener en cuenta los hechos" o también "de aceptar los hechos como son", es considerada actualmente como uno de los requisitos fundamentales no sólo del hombre de ciencia y, en general, del investigador, sino de todo ciudadano.

No obstante la importancia que la noción ha adquirido en la cultura moderna, la atención de los filósofos se ha dirigido muy rara vez a ella. La historia del análisis de esta noción es muy escueta. Puede decirse que se inicia en el siglo XVII, cuando con la distinción entre "verdades de razón" y "verdades de H." se comienza a distinguir asimismo, por lo menos implícitamente, la esfera propia del H. Esta distinción fue hecha por vez primera por Hobbes: "Hay —decía— dos clases de conocimiento: uno es el conocimiento de H., y otro el conocimiento de la consecuencia de una afirmación con respecto a otra. El primero no es otra cosa sino sensación y memoria, y es conocimiento *absoluto,* como cuando vemos realizarse un H. o recordamos que se hizo; de ese género es el conocimiento que se requiere de un testigo. El último se denomina ciencia y es *condicional...*" (*Leviath.,* I, 9). Lo mismo que Hobbes, Leibniz y Hume están de acuerdo en considerar que tal esfera es la experiencia. Según Leibniz, las verdades de H. son contingentes, en tanto las de razón son necesarias, por estar fundadas en el principio de no contradicción y de tal manera su contrario es imposible (*Nouv. Ess.,* IV, 2, 1). Según Hume, de la verdad de H. "siempre es posible lo contrario, ya que no implica nunca contradicción y es concebido por el espíritu con la misma facilidad y claridad que si estuviera conforme con la realidad" (*Inq. Conc. Underst.,* IV, 1). Tanto Leibniz como Hume se hallan al final de acuerdo y consideran que el fundamento de la verdad de H. es el principio de causalidad. De este análisis resulta, por lo tanto, que el hecho es: *a)* una realidad contingente tomada o testimoniada de la experiencia; *b)* una realidad fundada en determinada relación causal. Una noción de hecho configurada de tal manera es la que hoy se denominaría propiamente noción de *acontecimiento,* o sea de una realidad contingente, que pertenece al orden de la naturaleza. Esta última calificación es la que se expresa al considerar la verdad de H. fundada en el principio causal. Por lo tanto ésta no es aún una noción de H. lo bastante extendida, o sea tal como para hacerla valer en la confrontación con la extensión total de la investigación científica: para ella las verdades matemáticas no serían verdades de hecho. La extensión de la noción fue enunciada por Kant. Según Kant, "los H. son los objetos de los conceptos cuya realidad objetiva puede probarse, ya sea mediante la razón o mediante la experiencia; en el primer caso, a partir de datos teóricos o prácticos, en todo caso por medio de una correspondiente intuición" (*Crítica del juicio,* § 91). Según Kant, en este sentido son H. las propiedades geométricas de tamaño, en cuanto pueden ser demostradas *a priori,* las cosas o las cualidades de las cosas que pueden ser probadas mediante la experiencia o mediante testimonios y también la idea de la libertad, cuya realidad como una especie particular de causalidad se puede demostrar a partir de la experiencia moral (*Ibid.,* § 91). Este análisis kantiano es importante, porque: *a)* permite distinguir precisamente la noción de H. de la de acontecimiento, como noción más general, que equivale a la posibilidad de uso de cualquier instrumento de comprobación. Desde este punto de vista el acontecimiento es una especie particular de

H., precisamente es un H. *natural; b)* permite reconocer el carácter empírico del H. como algo diferente a su confinamiento en la esfera de la sensibilidad: la razón misma tiene que ver con H. que no le son externos e impuestos desde el exterior, sino que los halla en sí misma, como condiciones de su funcionamiento.

A partir de este momento, la noción de H. se acerca a veces a la de fenómeno, otras a la de un elemento o condición de la razón. El H. se acerca al fenómeno cuando se habla de "H. bruto", "tosco" o de "mero H.", ya que en tal caso se alude al dato inmediato, a la simple o basta apariencia, tal como se presenta *prima facie.* Pero es claro que no se puede proceder fuera del camino de esta identificación. El H. no es el fenómeno; veamos, por ejemplo: la refracción de un bastón en el agua es un fenómeno, pero su rotura aparente no es un H. Y también es un fenómeno el movimiento aparente de los cielos que, desde los inicios de la astronomía, se intentó reducir a "H." de maneras diferentes. El H. implica una sistematización o interpretación del fenómeno, por la cual el fenómeno mismo cambia de rostro, resulta susceptible de ser descrito, previsto y controlado. El mismo Comte, que en la mayoría de las ocasiones adopta una u otra de las dos palabras, a veces parece apuntar a una distinción, como ocurre en el fragmento siguiente: "Este *H.* general (o sea la gravitación) nos es presentado como una simple extensión de un *fenómeno* que nos es eminentemente familiar y que, por lo tanto, consideramos como perfectamente conocido, la pesantez de los cuerpos en la superficie de la tierra" (*Phil. Pos.,* I, § 4). Pero en el ámbito mismo del positivismo, Claude Bernard acentuó la subordinación de los hechos a la razón. "Sin duda —escribe— admito que los hechos son las únicas realidades que puedan dar la fórmula a la idea experimental y, al mismo tiempo, servirle de control, pero ello a condición de que la razón lo acepte... En el método experimental, como en todo, el único criterio real es la razón. Un H. no es nada por sí mismo, vale solamente por la idea con que se le relaciona o por la prueba que suministra" (*Intr. a l'étude de la médecine expérimental,* I, 2, 7). Esta interpretación del hecho pareció confirmarse cuando se vio la parte preponderante que tiene la teoría en la elaboración del "H. científico" (P. Duhem, *La théorie physique: son objet et sa structure,* 1906).

La estrecha relación del H. con la actividad racional, expresada de maneras diferentes, es por lo general reconocida en la filosofía contemporánea. La fenomenología ha elaborado la noción de *estado de cosas* (*Sachverhalt*) como el objeto correspondiente de todo juicio válido y ha considerado como un H. al estado de cosas en que está implícita una existencia individual. En este sentido una cosa no es un H., pero es un H. que esta cosa exista, que tenga este o aquel carácter, etc. (Husserl, *Ideen,* I, § 6). La noción de estado de cosas ha sido adoptada en el *Tractatus logico-philosophicus* por Wittgenstein, quien ha concebido, sin embargo, de diferente manera su relación con el hecho, porque ha visto en el "estado de cosas" el elemento simple que entra en la composición del H. Por lo tanto, el estado de cosas sería el "H. atómico", el componente elemental de los hechos (*Tract.,* 2). Lo que caracteriza esta interpretación es la definición del H. (y de sus componentes) como objeto del juicio o de la proposición válida. El estado de cosas o H. atómico no es, según Wittgenstein, más que el objeto de una proposición elemental (*Ibid.,* 4, 21). Por ello se entiende cómo, en la línea de desarrollo de esta concepción, los hechos fueron, desde luego, identificados con las proposiciones. La identificación ha sido propuesta por Ducasse (en *Journal of Philosophy,* 1940, pp. 701-11) y aceptada por Carnap, en el sentido de que un H. sería un proposición que sea: *1)* verdadera; *2)* contingente; *3)* dotada de determinado grado de plenitud, o sea de determinación (*Meaning and Necessity,* § 6, 1). Es necesario advertir que, para Carnap, el término proposición no significa ni una expresión lingüística, ni un suceso mental o subjetivo, sino más bien algo objetivo que puede o no encontrar ejemplos en la naturaleza y que, por lo tanto, es comparable a "propiedad" (*Ibid.,* § 6).

La "proposición verdadera" que Carnap identifica con el H. significa, por lo tanto, simplemente un "objeto válido" o un real "estado de H.". La aclaración que resulta de estas reducciones lingüísticas es puramente verbal y si bien puede tener alguna utilidad en una consideración lógica, poco o nada dice con referencia a la naturaleza y a los caracteres del H. Denuncia, a lo más, la tendencia a reconducir el H. mismo a condiciones conceptuales o lingüísticas. Por otra parte, el pragmatismo ha insistido, con Dewey, acerca del carácter "operativo" del H. en el sentido de que los H. "no son meros *resultados* de operaciones de observación llevadas a cabo con la ayuda de los órganos corporales y de instrumentos auxiliares, sino aquellos H. ... funcionales [cuya] función es la de servir como prueba y su cualidad de prueba se juzga a base de su capacidad de formar un todo ordenado... El nuevo orden de H. sugiere una idea modificada... que da origen a nuevas observaciones cuya resultado determina un nuevo orden de H., y así sucesivamente hasta que el orden existente resulte unificado y completo" (*Logic,* VI, 5; trad. esp.: *Lógica,* 1950, F. C. E., p. 132).

El análisis contemporáneo de la noción ignora, por lo tanto, la antítesis entre H. y razón. La eliminación de esta antítesis se hace sentir indudablemente también en la elaboración del concepto de *razón* (*véase*). En lo que se refiere a la noción de H. tal concepto, en su confrontación con la razón, llega a configurarse como una *condición limitativa* de las elecciones racionales. En un determinado campo, en la física, por ejemplo, un H. es todo posible objeto de observación, o sea todo estado o situación que pueda ser comprobado y controlado con los instrumentos de que dispone la física. Pero los H. físicos en este sentido son los límites o las condiciones de la actividad racional en el campo de la física, o sea de toda construcción teórica o hipótesis. Del mismo modo, en el campo de la lógica, las implicaciones analíticas o tautológicas valen como H., o sea como condiciones o límites de la investigación lógica (Abbagnano, *Possibilità e libertà,* VI, 7). En general se puede decir que en tanto el H. es una "posibilidad de comprobación" que en todo campo adquiere el concepto específico debido a los instrumentos de investigación disponibles en el campo mismo, es, además y en sus confrontaciones con la razón, la condición de otras posibilidades, o sea de elecciones o de operaciones que a su vez se determinan o especifican según la naturaleza de los campos de investigación, en particular.

Hedonismo (ingl. *hedonism*; franc. *hédonisme*; alem. *Hedonismus*; ital. *edonismo*). Término que se aplica tanto a la búsqueda indiscriminada del placer como a la doctrina filosófica que considera al placer como el único bien posible y, por lo tanto, como el fundamento de la vida moral. Esta doctrina fue sostenida por una de las escuelas socráticas, la cirenaica, fundada por Aristipo, y adoptada después por Epicuro, según el cual "el placer es el principio y el fin de la vida beata" (Dióg. L., X, 129). El H. se distingue del utilitarismo del siglo XVIII porque éste pone el bien en el placer del "máximo número posible de personas", o sea en la utilidad social y no en el placer individual.

Hegelianismo (ingl. *hegelianism*; franc. *hégélianisme*; alem. *Hegelianismus*; ital. *hegelianismo*). La doctrina de Hegel (1770-1831) en la forma más difundida y que más ha influido en la cultura contemporánea. Tal forma puede ser resumida en los siguientes fundamentos:

1) la identidad de racional y real, por la cual la realidad es todo lo que debe ser, esto es, se justifica absolutamente en todas sus manifestaciones que, por lo tanto, son "necesarias" en el sentido de no poder ser diferentes de lo que son. Desde este punto de vista, oponer a la realidad misma un "deber ser", es decir, una norma o un ideal a la que no se adaptaría, significa simplemente hacer juez de la realidad al entendimiento *finito* (o sea al interés o arbitrio del individuo humano) y no a la razón;

2) la interpretación de la necesidad racional en términos de proceso dialéctico, entendiéndose por *dialéctica* (*véase*) la síntesis de los opuestos;

3) el reconocimiento, como término último de este proceso, de una conciencia absoluta de sí, que los discípulos de Hegel llamarían también Espíritu, Concepto puro, Conciencia absoluta, Superalma, etc.

4) la interpreción de la historia como la realización de un plan providencial, en el cual el pueblo vencedor encarna, siempre, al Espíritu del mundo, esto es, la conciencia de sí o Dios;

5) la interpretación del Estado como encarnación o manifestación del Espíritu del mundo o, en otros términos, como la realización de Dios en el mundo.

En tanto que estos fundamentos constituyen en su conjunto el espíritu de toda la filosofía hegeliana, no todos entraron en la constitución del patrimonio de las corrientes filosóficas que se inspiraron en el hegelianismo. La derecha hegeliana insistió sobre todo en las tesis 2), 3) y 5), la izquierda en las tesis 1) y 2). El neohegelianismo inglés y norteamericano en las tesis 1) y 2), el neohegelianismo italiano en las tesis 1), 2) y 4). *Véase* ABSOLUTO; DERECHA HEGELIANA; IDEALISMO; IZQUIERDA HEGELIANA.

Hegemónico (gr. ἡγεμωνικόν; lat. *principatum*). Según los estoicos, la razón que anima y gobierna al mundo. "Llamo parte rectora o gobierno a lo que los griegos llaman H., de lo cual puede y debe estar lo más excelente en cualquier género de cosas. De tal manera es necesario también que la parte en la que está el gobierno de toda la naturaleza sea, entre todas, la óptima y la más digna del poder y del dominio sobre todas las cosas" (Cicer., *De nat. deor.*, II, 29).

Helenística, filosofía. Se entiende bajo esta expresión la filosofía de la edad alejandrina —o sea la del periodo que sigue a la muerte de Alejandro Magno (323 a. c.)—, que comprende las tres grandes direcciones: estoicismo, epicureísmo y escepticismo. Véanse los artículos dedicados a tales direcciones y también ALEJANDRINA, CULTURA.

Henoteísmo (alem. *Henotheismus*). Término acuñado por Max Müller (*Lect. on the Origin and Growth of Religion*, 1878) para indicar la creencia según la cual, aun habiendo una única y sola divinidad para el pueblo o la nación al que se pertenece, existen otras divinidades para los otros pueblos o las otras naciones.

Heraclitismo (ingl. *heracliteanism*; franc. *héraclitisme*; alem. *Heraklitismus*; ital. *eraclitismo*). Con este término se designa la parte más llamativa de la doctrina de Heráclito de Éfeso (siglo V a. C.) y, por lo tanto, el principio del incesante devenir de las cosas, expresado en el famoso fragmento: "No es posible embarcar dos veces en el mismo río; las cosas se disipan y de nuevo se reúnen, todo viene y va" (*Fr.*, 91, Diels). Sin embargo, Heráclito admitía un único principio en el movimiento: el fuego, y admitía asimismo un orden riguroso constante de la mutación misma, que periódicamente retorna.

Herencia social, *véase* TRADICIÓN.

Hermenéutica (ingl. *hermeneutics*; franc. *herméneutique*; alem. *Hermeneutik*; ital. *ermeneutica*). Una técnica cualquiera de interpretación. La palabra es adoptada a menudo para indicar la técnica de interpretación de la Biblia. *Véase* INTERPRETACIÓN.

Hermetismo (ingl. *hermetism*; franc. *hermétisme*; alem. *Hermetismus*; ital. *ermetismo*). Se da este nombre a la doctrina filosófica contenida en algunos escritos místicos aparecidos en el siglo I d. C. y que nos han llegado con el nombre de Hermes Trismegisto. Estos escritos tienden a relacionar la filosofía griega con la religión egipcia y Hermes es identificado con el Dios egipcio Theut o Thot. Tales escritos tienen un acento místico y defienden, contra el cristianismo, al paganismo y a las religiones orientales. En el siglo XV fueron traducidos al latín por Marsilio Ficino e impresos por vez primera en 1471 (*Mercuri Trismegisti Liber de Potestate et sapientia Dei*, Treviso, 1471).

H. y el adjetivo "hermético" pasaron posteriormente a designar cualquier teoría o doctrina abstrusas, difíciles o accesibles sólo a aquellos que posean una clave para interpretarla.

Héroe (gr. ἥρως; lat. *heros*; ingl. *hero*; franc. *héros*; alem. *Held*; ital. *eroe*). Según Platón, los H. son semidioses, nacidos de la unión de un dios con una mujer mortal o de un hombre mortal con una diosa (*Crat.*, 398 c). Es evidente que, con esta definición, Platón confinaba la noción de H. a la esfera del mito, de la misma forma que pertenece al mito esa "edad de los H." de que hablan Hesíodo y el propio Platón (*véase* EDAD), con lo que excluía del campo de la filosofía la noción misma, por lo menos en forma implícita. A su vez Aristóteles dio por realizada esta exclusión al observar: "Si existieran dos categorías de hombres de tal manera que la primera difiriera de la segunda en cuanto se considerara que los dioses y los H. fueran diferentes a los hombres, en especial por su incomparable valor físico y además por las cualidades del alma, entonces, sin duda alguna, resultaría evidente la superioridad de los gobernantes sobre los gobernados, etc." (*Pol.*, VII, 14, 1332 b 17). Sólo en el romanticismo se comienza a creer en la existencia de individuos excepcionales en quienes encarna la Providencia histórica y que, por lo tanto, están destinados a realizar tareas predominantes en la historia. Hegel ve en los H. o "individuos de la historia del mundo" a los instrumentos de las más altas realizaciones de la historia. Son videntes, conocen la verdad de su mundo y de su tiempo, el concepto, lo universal próximo a surgir y los demás se reúnen en torno a su bandera porque ellos expresan lo que está por suceder. En apariencia tales individuos (Alejandro, César, Napoleón) no hacen más que seguir su propia pasión, o sea la propia ambición; pero, según Hegel, se trata de una *astucia de la Razón*, ya que ésta se sirve de los individuos y de sus pasiones como medios para realizar sus fines. En cierto momento el individuo muere o es llevado a la ruina por su propio éxito, pero en cambio la Idea universal que lo había producido alcanza su finalidad (*Phil. der Geschichte* [*Filosofía de la historia*], ed. Lasson, p. 83). En los H. obra la misma necesidad de victoria y, por lo tanto, es empresa vana resistirlos. "Ellos son llevados irresistiblemente a cumplir su obra" (*Ibid.*, p. 77). Thomas Carlyle inspiró un concepto análogo en su obra *Los H. o el culto a los H. y lo heroico en la historia* (1841). "La historia universal —decía—, la historia de lo que el hombre ha realizado en este mundo no es en sustancia sino la historia de los grandes hombres que han actuado aquí. Estos grandes hombres fueron los conductores de la humanidad, los inspiradores, los campeones y, en amplio sentido, los artífices de todo lo que la multitud de hombres ha logrado cumplir y conseguir" (*Heros*, lec. 1). Este "culto a los H.", como lo denominó Carlyle, tiene dos supuestos: *1)* el carácter providencial de la historia, que se cree dirigida a realizar un plan perfecto e infalible en cada una de sus partes; *2)* el privilegio, acordado a algunos hombres, de ser los instrumentos principales de la realización de este plan. Estas dos creencias constituyen las características propias de la concepción romántica de la historia, se inician con ella y terminan con ella. *Véase* HISTORIA.

Heroica, edad, *véase* EDAD.

Heroico, furor, *véase* ENTUSIASMO.

Heterogeneidad, leyes de, *véase* HOMOGENEIDAD.

Heterogénesis de los fines (alem. *Heterogonie der Zwecke*). Wundt dio el nombre solemne de "leyes de la H. de los fines" a la no muy peregrina observación de que los fines que la historia realiza no son los que los individuos o las comunidades se proponen, sino más bien el resultado de la combinación, de la relación y del contraste de las voluntades humanas entre sí y de las condiciones objetivas (*Ethik*, 1886, p. 266; trad. esp.: *Ética*, Madrid, 1917; *System der Phil.*, 1889, I, p. 326; II, pp. 221 *ss.*; trad. esp.: *Fundamentos de metafísica. Sistema de filosofía científica*, Madrid, 1913). Se puede recordar que Vico había expresado el mismo concepto en una página famosa: "Porque aunque los hombres han formado este mundo con naciones (que fue el primer principio incontrastado de esta Ciencia, después de haber desesperado de encontrarla en filósofos y filólogos), como él es, sin embargo, este mundo,

sin duda salido de una mente a menudo diferente, y a veces contraria y superior a los fines particulares que los mismos hombres se habían propuesto, aquellos fines restringidos, convertidos en medios para servir fines más amplios, los ha adoptado siempre para conservar la generación humana en esta Tierra" (*Sc. Nuova*, 1744, Concl. de la obra; trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva*, México, 1941, F. C. E.).

Heterológico, *véase* AUTOLÓGICO.

Heteronomía, *véase* AUTONOMÍA.

Heterozetesis (lat. *heterozetesis*). Lo mismo que *Ignoratio Elenchi* (*véase*).

Heurística. Palabra moderna acuñada del verbo griego εὑρίσκω = encuentro: búsqueda o arte de la búsqueda. Distinta de *erística* (*véase*).

Hilomorfismo (ingl. *hylomorphism*; franc. *hylomorphisme*; alem. *Hylomorphismus*; ital. *ilomorfismo*). Término moderno aplicado a la doctrina expuesta por el filósofo judío Avicebrón (Avencebral, Abengabirol, 1020-1069) en su *Fons vitae.* Según esta doctrina, tomada por lo demás del *Liber de causis,* de inspiración neoplatónica, todo lo que es está compuesto de materia y forma. De lo que se deduce que también la sustancia espiritual, el alma, por ejemplo, no es pura forma, sino un compuesto de materia y de forma. Avicebrón, por lo tanto, identificaba la materia con la *sustancia,* esto es, con la primera de las categorías aristotélicas, en cuanto sostiene (*sustinet*) a las otras nueve categorías (*Fons Vitae,* II, 6).

Hilopatía (ingl. *hylopathy*). Nombre dado por C. S. Peirce al "monismo idealista", o sea a la doctrina que concibe a la materia como "espíritu hecho estéril" (*Chance, Love and Logic,* II, capítulo I; trad. ital., p. 121).

Hilozoísmo (ingl. *hylozoism*; franc. *hylozoisme*; alem. *Hylozoismus*; ital. *ilozoismo*). La creencia o la doctrina de que la materia es por sí misma viviente y, por lo tanto, posee originalmente animación, movimiento, sensibilidad u otro grado cualquiera de conciencia. Esta doctrina no equivale a la negación de la materia ni a su disolución en fuerzas o elementos espirituales (como lo hace, en cambio, el *panpsiquismo* [*véase*]), sino que es más bien, por lo común, una expresión del materialismo, o sea de la doctrina que reconoce como única realidad a la materia. La expresión "H." se encuentra ya en Cudworth. Kant definió el H. como la forma de "realismo de la finalidad de la naturaleza" que "funda los fines de la naturaleza sobre la analogía de una facultad que obra con intención, la *vida de la materia* (que está en la naturaleza misma, o bien es producida por un principio anímico interno, un alma del mundo)" (*Crít. del Juicio,* § 72); *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* Teor., 3, nota; trad. esp.: *Principios metafísicos de las ciencias naturales,* Madrid, 1921).

En este sentido, son hilozoístas todos los físicos presocráticos (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Parménides, Heráclito, Empédocles) que consideran ínsitas, en el principio o en los principios materiales que admiten, el alma y la sensibilidad. También son hilozoístas los estoicos, para quienes el principio constitutivo corpóreo del universo, o sea el fuego, es un soplo o espíritu animador y ordenador (Diög. L., VII, 156; Cicer., *De Nat. deor.,* II, 24). El H. antiguo fue adoptado de nuevo por la filosofía de la naturaleza y por la magia del Renacimiento. Según Telesio, el calor y el frío, que son los dos principios que obran en la "masa corpórea" inerte, deben estar provistos de sensibilidad porque si no percibieran las propias impresiones y las acciones del principio opuesto, no podrían ni siquiera combatirse y, en consecuencia, todas las cosas de la naturaleza están dotadas de sensibilidad. La doctrina es repetida por Campanella en los mismos términos (*Del senso delle cose,* I, 1) y por Bruno, en cuyos *Diálogos latinos* se encuentra, sin embargo, una acentuación en sentido panpsiquista del H. Más adelante, el H. constituyó el supuesto de la magia, como tentativa dirigida a dominar las fuerzas animadas de la naturaleza mediante encantamientos. *Véase* MAGIA.

Las últimas manifestaciones del H. son las del materialismo del siglo XIX. Haeckel, por ejemplo, considera que los

átomos mismos se encuentran animados y que la materia y el éter están dotados de sensibilidad y de voluntad (*Die Welträtsel*, 1899; trad. esp.: *Los enigmas del universo*, Valencia, s. a.) Puede decirse que el H. ha desaparecido en la filosofía contemporánea, en tanto que aún perdura el *panpsiquismo* (*véase*), que es la metafísica del *espiritualismo* (*véase*).

Hiperbólica, *véase* DUDA.

Hiperorgánico (franc. *hiperorganique*). Término mediante el cual caracterizan los autores positivistas el mundo propiamente humano, esto es, psíquico y social.

Hiperuranio (gr. ὑπερουράνιος). La región "más allá del cielo" en la cual, según el mito de Platón en el *Fedro* (247 c ss.), residen las sustancias inmutables que son el objeto de la ciencia. Se trata de una región no espacial, ya que para los antiguos el cielo encerraba todo el espacio y más allá del cielo no había espacio. La expresión es, por lo tanto, puramente metafórica. En la *República*, Platón mismo toma a broma a los que creen ver a los entes inteligibles mirando hacia lo alto. "Por mi cuenta —dice— no puedo reconocer a otra ciencia el poder de hacer que el alma mire hacia arriba, sino a la que se ocupa del ser y de lo invisible, pero si alguno intenta aprehender alguna cosa sensible, mirando hacia arriba con la boca abierta o con la boca cerrada, yo digo que no aprenderá nada, porque no hay ciencia de las cosas sensibles, y que su alma no mira hacia lo alto, sino hacia abajo, aun en el caso de que estudie descansando de espaldas en la tierra o en el mar" (*Rep.*, VII, 529 b-c).

Hipolema (ingl. *hypolemma*). Nombre dado por W. Hamilton a la premisa menor del silogismo, en cuanto es sometida a la premisa mayor o lema (*Lectures on Logic*, I, p. 283).

Hipóstasis (gr. ὑπόστασις; ingl. *hypostasis*; franc. *hypostase*; alem. *Hypostase*; ital. *ipostasi*). Término aplicado por Plotino a las tres sustancias principales del mundo inteligible, o sea, el Uno, la Inteligencia y el Alma (*Enn.*, III, 4, 1; V, 1, 10), que comparaba a la luz, al sol y a la luna, respectivamente (*Ibid.*, V, VI, 4). La transcripción latina del nombre es "sustancia", término que, sin embargo, fue usado en la tradición filosófica con un significado totalmente diferente (*véase* SUSTANCIA). En las discusiones acerca de la Trinidad de los primeros siglos, el término en cuestión fue preferido al de persona (πρόσωπον) que, significando propiamente máscara, parecía evocar la imagen de algo ficticio. De estas discusiones, la palabra de H. pasó a designar la sustancia individual, o sea, para el caso, a la persona. Dice Santo Tomás: "Hay quienes opinan que, en la definición de persona, la palabra 'sustancia' designa la sustancia primera o H.; y que, a pesar de ello, no es superfluo añadir 'individual'. La razón es porque con el nombre de 'H.' o 'sustancia primera' se excluye la idea de universal y de parte (en efecto, no decimos que el hombre, en general, sea H. ni tampoco que lo sea su mano)" (*S. Th.*, I, q. 28, a. 1).

En el lenguaje moderno y contemporáneo, el término es usado (aunque raramente) en sentido peyorativo, para indicar la transformación falaz o subrepticia de una palabra o de un concepto en sustancia, o sea en una cosa o en un ente. En este sentido se habla también de hipostasiar (franc. *hypostasier*) y de hipostatización.

Hipótesis (gr. ὑπόθεσις; ingl. *hypothesis*; franc. *hipothèse*; alem. *Hypothese*; ital. *ipotesi*). En general, un enunciado (o conjunto de enunciados) que puede ser puesto a prueba, atestiguado y confirmado sólo indirectamente, o sea a través de sus consecuencias. La característica de la H. es, por lo tanto, no incluir ni una garantía de verdad ni la posibilidad de una confirmación directa. Una premisa evidente no es una H. sino, en el sentido clásico del término, un axioma. Un enunciado verificable es una ley o una proposición empírica, no una H. Una H. *puede* ser verdadera, pero su verdad puede resultar solamente de la confirmación de sus consecuencias. En este sentido entendió Aristóteles la H., y, aun adoptando el término en el sentido muy general de premisa de una demostración, en algunas ocasiones (cf., por ejemplo,

Met., V, 1, 1013 a 16; 1913 b 20; *Fís.*, II, 3, 195 a 18), la definió en su significado específico excluyéndola del campo de las premisas necesarias: "Lo que es necesario que sea y es necesario que aparezca como necesario, no es una H. ni un postulado", dice (*An. Post.*, I, 10, 76 b 23). Axiomas y definiciones constituyen las premisas necesarias del silogismo e H. y postulados, las no necesarias. En particular, las H. establecen la existencia de las cosas definidas. Las definiciones, afirma, deben solamente hacernos comprender lo que de ellas se dice; las H. establecen la existencia, para deducir las conclusiones (*Ibid.*, I, 10, 76 b 35 *ss.*). Por consiguiente, los razonamientos fundados en H. presuponen una especie de convención o acuerdo preliminar (*An. Pr.*, I, 44, 50 a 33) y no tienen el valor probatorio de los fundados en las definiciones (*Ibid.*, I, 23, 40 b 22).

Esta determinación de la H. como premisa de grado o cualidad inferior, o sea privada de la necesidad inherente a las premisas auténticas, es característica de la posición de Aristóteles. No se encuentra en Platón. Según Platón, las premisas deben ser escogidas a base de un juicio comparativo, que se orienta hacia la "más fuerte" o "mejor" entre ellas (*Fed.*, 100 a; 101 d). Platón hace observar que las matemáticas y, en general, las disciplinas propedéuticas, no se mueven a través de H., sino que las "dejan inmóviles por no ser capaces de dar razón de ellas" (*Rep.*, VII, 533 c). E H. se llaman, en el *Parménides*, todas las posibles vías de la investigación, sin que se destaque ninguna con una designación diferente (*Parm.*, 135 e). Platón declara a veces que "indaga por el camino de las H.", como lo hacen los geómetras, esto es, razonando así: "Si se verifican algunas condiciones se obtendrá un determinado resultado, pero si no se verifican, el resultado será diferente" (*Men.*, 87 a). El uso de las H. en filosofía establece una diferencia importante entre la filosofía de Platón y la de Aristóteles, en lo que concierne al procedimiento de la filosofía misma y, en general, al del saber científico. Pero tal diferencia cae dentro de la noción general de H., como más arriba se ha expresado. Y en el ámbito de tal noción se pueden distinguir los siguientes significados específicos:

1) El antecedente de una proposición hipotética, condicional, de un razonamiento anapodíctico o de un silogismo hipotético. La lógica estoica, a diferencia de la lógica aristotélica, dio preferencia a las proposiciones hipotéticas y a los razonamientos anapodícticos, conforme al planteamiento general de la lógica como dialéctica. *Véase* LÓGICA; DIALÉCTICA; CATEGÓRICO; ANAPODÍCTICO.

2) Una proposición originaria, considerada como fundamento de un discurso científico, por ejemplo, un postulado o axioma de la matemática. En efecto, de tales postulados o axiomas no se afirma ni se niega la verdad, sino que se les reconoce como válidos en la medida en que hacen posible el discurso matemático. En tal sentido, las matemáticas se denominan sistemas "hipotético-deductivos". Pero proposiciones análogas a los postulados o axiomas de las matemáticas y, como ellas, tomadas hipotéticamente, se pueden hallar en todas las ciencias que han logrado cierto grado de elaboración conceptual.

3) Una condición cualquiera. Tal es el significado del término en la expresión *ex hypothesi*. Aristóteles habla de lo que es "necesario por H.", o sea en virtud de una determinada condición (*Fís.*, II, 9, 199 b 34 *ss.*).

4) La explicación causal de los fenómenos. En este sentido fue usada la palabra a menudo durante los siglos XVII y XVIII. Locke advertía "debemos cuidarnos que el nombre de *principios* no nos engañe, ni se nos imponga haciéndonos recibir por verdad incuestionable lo que en realidad no es, en el mejor de los casos, sino una conjetura muy dudosa, tales como son la mayoría (casi dije todas) de las H. formuladas en la filosofía natural" (*Essay*, IV, 12, 13), de lo que resulta obvio que para Locke la H. es la que enuncia los "principios", esto es, las causas de los fenómenos. Aún más explícitamente decía Leibniz: "El arte de descubrir las causas de los fenómenos, o las verdaderas H., es como el arte de descifrar, en el cual a menudo una ingeniosa conjetura abrevia mucho el camino" (*Nouv. Ess.*, IV, 12, 13), donde son identificadas "H. verdaderas" y

"causas de los fenómenos". La renuncia de Newton ("*hypotheses non fingo*") se refiere, precisamente, a este significado de H.

He aquí, en efecto, el texto de Newton: "No he podido deducir hasta ahora de los fenómenos las razones de estas propiedades de la gravedad y no imagino H. Todo lo que no se deduce de los fenómenos debe, en efecto, denominarse H., y las H., metafísicas o físicas, ya sea de cualidades ocultas o mecánicas, no tienen lugar en la filosofía experimental." A estas H. opone las verdaderas causas que son las "necesarias para explicar los fenómenos" (*Philosophiae naturalis Principia mathematica*, 1687, in fine). Y en la *Óptica* (1704), Newton decía que las H. consisten en la apelación a las cualidades ocultas consideradas como causas por la metafísica aristotélica y a las cuales oponía los *principios* (la gravedad, la fermentación, la cohesión), "que —decía— considero no como cualidades ocultas, que se suponen resultantes de las formas específicas de las cosas, sino como leyes generales de la naturaleza, por las cuales las cosas mismas se forman y cuya verdad se nos manifiesta por los fenómenos, aunque sus causas no hayan sido descubiertas" (*Opticks*, III, 1, q. 31). La renuncia de Newton a las H. no es, por lo tanto, la renuncia a la explicación en favor de la descripción. A mediados del siglo XIX, la oposición entre descripción y explicación hipotética fue rebatida por el físico inglés J. Macquorn Rankine. "Según el método *abstracto* —decía—, una clase de objetos y de fenómenos está definida por descripciones, esto es, haciendo ver que un determinado conjunto de propiedades es común a todos los objetos o fenómenos de la clase, considerándolos como los sentidos nos los hacen percibir, sin introducir ninguna cosa hipotética y solamente asignándoles un nombre o un símbolo. Según el método *hipotético*, la definición de una clase de objetos o de fenómenos se deduce de una concepción conjetural acerca de su naturaleza." Y Rankine preveía el abandono gradual de las teorías hipotéticas y su sustitución por las teorías abstractas ("Outlines of the Science of Energetics", 1865, en *Miscellaneous Scientific Papers*, p. 209; cf. P. Duhem, *La theórie physique*, 1906, pp. 80-81).

5) Un procedimiento especial, que sustituye a la inducción, en la formulación de principios para ser verificados experimentalmente. Según Stuart Mill, el procedimiento científico está compuesto de tres partes: inducción, racionalización y verificación. Ahora bien, "el método hipotético suprime el primero de estos tres pasos, la inducción, para comprobar la ley y se limita a las otras dos operaciones, racionalización y verificación; la ley a partir de la cual se razona es aceptada en vez de ser probada" (*Logic*, III, 14, 4). En el mismo sentido, Peirce coloca la H. junto a la deducción y a la inducción como un tipo de razonamiento válido, que se distingue de la inducción en virtud de que mientras ésta "procede como si todos los objetos que tienen determinados caracteres fueran conocidos", la H. es "la inferencia que procede como si todos los caracteres requeridos para la determinación de un determinado objeto o clase fueran conocidos". "Mientras la inducción puede ser considerada como la inferencia de la premisa mayor del silogismo, la deducción puede ser considerada como la inferencia de la premisa menor de las otras dos" ("Some Consequences of Four Incapacities", en *Values in a Universe of Chance*, pp. 44 *ss.*). Este significado del término es ahora raro.

6) El argumento de un discurso, en cuanto puesto o colocado al principio del discurso mismo (Aristóteles, *Ret. ad Al.*, 30, 1436 a 36; *Ret.*, II, 18, 1391 b 13).

7) Una teoría científica o parte de una teoría científica. En este sentido, Mach dice: "Denominamos H. a una explicación provisoria que tiene por finalidad la de hacer comprender más fácilmente los hechos, pero que escapa a la prueba de los hechos" (*Erkenntniss und Irrtum* [*Conocimiento y error*], cap. 14; trad. franc., p. 240). Para este significado, *véase* TEORÍA.

Hipótetico (gr. ὑποθετικός; lat. *hypotheticus*; ingl. *hypothetical*; franc. *hypothétique*; alem. *hypothetisch*; ital. *ipotetico*). Este término tiene significados correspondientes a los del sustan-

tivo. Para proposición hipotética, *véase* CATEGÓRICO. Para silogismo hipotético, *véase* SILOGISMO. *Véase* también ANAPODÍCTICO; CONDICIONAL.

Hipotiposis (gr. ὑποτύπωσις; alem. *Hypotypose*). Este término, que significa esbozo o lineamientos (en este sentido aparece en el título de la obra de Sexto Empírico, *H. Pirronianas*) fue aceptado por los retóricos para indicar la figura por la cual un argumento está vívidamente delineado en palabras (Quintiliano, *Inst.*, IX, 2, 40). Kant adoptó la palabra en análogo sentido, para expresar la relación entre la belleza y la moralidad, y la H. de ella, esto es, su vívida manifestación intuitiva. En tanto que las palabras y los otros signos son simples expresiones de los conceptos, las H. son exhibiciones o manifestaciones del concepto mismo en forma intuitiva (*Crít. del juicio*, § 59).

Historia (gr. ἱστορία; lat. *historia*; ingl. *history*; franc. *histoire*; alem. *Geschichte*; ital. *storia*). El término, que en general significa investigación, información o informe y que ya en griego era usado para indicar la información o narración de los hechos humanos, presenta actualmente una ambigüedad fundamental; significa, por un lado, el conocimiento de tales hechos o la ciencia que disciplina y dirige este conocimiento (*historia rerum gestarum*), y por el otro, los hechos mismos, un conjunto o la totalidad de ellos (*res gestae*). Esta ambigüedad aparece en todas las lenguas modernas cultas (cf. H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, 1954, pp. 38-39). Pero ya que en algunas se utiliza el término *historiografía* para indicar el conocimiento histórico en general o la ciencia de la H. (ya no el arte de escribir H.), se puede colocar en esta voz el estudio de los significados históricamente atribuidos a la H. como conocimiento, y comprender bajo el nombre H. sólo los significados atribuidos a la *realidad histórica* como tal. Tales significados son los siguientes: *1)* la H. como pasado; *2)* la H. como tradición; *3)* la H. como mundo histórico; *4)* la H. como sujeto de la historiografía.

1) El hecho de que la H. haya sido interpretada como *pasado* puede ser considerado, a buen juicio, como una tautología, pero en el sentido en que Heidegger ha entendido esta interpretación (*Sein und Zeit*, § 73; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.), resulta meramente tautológico. Cuando se dice "Esto pertenece a la H." se entiende, en efecto, que pertenece al pasado y a un pasado que tiene escasa *eficacia* sobre el presente. Por otro lado, cuando se dice: "No nos podemos sustraer a la H.", se afirma que tiene un pasado y que es fruto de este pasado. En ésta y similares expresiones, el significado del término sigue siendo estrictamente genérico; lleva a una dimensión del tiempo y a las relaciones que pueden establecerse entre ella y las otras dimensiones.

2) En segundo lugar, la H. puede ser entendida como *tradición*, o sea como trasmisión y conservación, a través del tiempo, de creencias y de técnicas, sea que tal trasmisión pueda ser controlada por la historiografía, sea considerada "evidente", aunque permanezca oscura e incontrolable. Con el concepto de tradición puede relacionarse el concepto que Heidegger tiene de la *historicidad propia*, que es la elección, para el porvenir, de las posibilidades que *ya han sido* y que es, por lo tanto, un *trasmitirse* tales posibilidades que la existencia se hace a sí misma, una *reiteración* del "estado de resuelto", que Heidegger denomina también *destino*. "El 'estado de resuelto' constituye la *fidelidad* de la existencia a su peculiar 'mismo'. En cuanto 'estado de resuelto' presto a la *angustia*, es la fidelidad al par posible respecto a la única autoridad que puede tener un libre existir, a las posibilidades reiterables de la existencia" (*Sein und Zeit*, § 75; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). "Si el 'ser ahí' sólo es real 'propiamente' en la existencia, su 'efectividad' se constituye justamente en el abierto proyectarse sobre un elegido *poder ser*. Pero lo 'sido ahí' 'efectiva' y propiamente es entonces la posibilidad existencial en que se precisaron fácticamente el destino individual, el colectivo y la historia del mundo" (*Ibid.*, § 76). Pero a veces se entiende por tradición la conservación infalible y progresiva de todo resultado o conquista humana y en tal caso su concep-

to se identifica con el de la H. como plan providencial. *Véase* TRADICIÓN.

3) El tercer significado de H. es el filosóficamente más importante y para él la H. es el *mundo histórico,* la totalidad de los modos de ser y de las creaciones humanas en el mundo, o bien la totalidad de la "vida espiritual" o de las culturas. La H., en este sentido, se opone a "naturaleza", que es la totalidad de lo independiente del hombre o que no puede ser considerado como su producción o creación, pero sigue emparentada con la naturaleza misma por su carácter de totalidad, de mundo. Es dentro de este concepto en donde se pueden distinguir las interpretaciones "filosóficas" de la H., o sea las que constituyen la denominada "filosofía de la H.". Entre tales interpretaciones las principales pueden ser consideradas las siguientes: *a)* la H. como decadencia; *b)* la H. como ciclo; *c)* la H. como reino del azar; *d)* la H. como progreso; *e)* la H. como orden providencial.

a) La interpretación de la H. como *decadencia* es propia de la Antigüedad, que la expresó con la doctrina de las *edades* (*véase* EDAD) del género humano. La sucesión de las cinco edades descritas por Hesíodo, va desde la *edad de oro,* en la cual los hombres "vivían como dioses", hasta la *edad de los hombres,* en la que están sujetos a toda suerte de males, a través de la edad de *plata,* de *bronce* y de los *héroes* que señalan la gradual decadencia del género humano (*Op.,* 109-79). Platón redujo a tres las edades, enumerando solamente la edad de los *dioses,* de los *héroes* y de los *hombres,* pero conservando el carácter de sucesiva decadencia que estas edades presentan en las condiciones materiales y morales de los hombres mismos (*Critias,* 109 b, *ss.*). Al reaparecer en el mundo moderno (por ejemplo, en Vico, Fichte, etc.), esta doctrina de las edades perdió su significado pesimista y resultó optimista: las edades están en un orden de progreso más que de decadencia. Pero no hay duda de que, entre los griegos, esta doctrina constituyó una interpretación de la H. como decadencia.

b) La noción de la H. como *ciclo* está ligada a la del *ciclo del mundo,* (*véase*), muy difundida en la Antigüedad griega. Que la repetición del ciclo cósmico incluyera la repetición de la H. humana en su conjunto, nos lo atestiguan los estoicos. En efecto, según éstos, en todo nuevo ciclo del mundo "existirán de nuevo Sócrates, Platón y cada uno de los hombres con los mismos a m i g o s y conciudadanos, las mismas cosas creídas y los mismos argumentos discutidos y toda ciudad o pueblo o campiña retornará igualmente" (Nemesio, *De Nat. Hom.,* 38). En la obra de Spengler se puede ver un retorno moderno a este concepto de la H. Los ciclos históricos, las *culturas,* no se repiten idénticamente, según Spengler, como lo creían los estoicos, pero se repiten en forma idéntica en su *forma:* en su nacimiento, crecimiento y muerte. "Toda cultura, todo surgir, todo progresar y todo declinar de ellas, cada uno de sus grados y de sus periodos enteramente necesarios tiene una d u r a c i ó n determinada, siempre igual, que siempre recurre a la forma de un símbolo" (*Der Untergang des Abendlandes,* 1932, I, p. 147; trad. esp.: *La decadencia de Occidente,* Madrid, 1934).

c) El concepto de la H. como reinado del azar no es frecuente en la interpretación filosófica de la historia. Parece, sin embargo, que Aristóteles no estaba muy lejos de esta interpretación al oponer el historiador al poeta, considerando como inherente a este último el representar lo *universal,* o sea "las cosas como podrían acaecer según verosímil necesidad", en tanto que considera propio del historiador representar las cosas "realmente acaecidas" o sea "lo particular" y "qué hizo Aquiles y qué le ocurrió", por ejemplo (*Poética,* IX, 1451 b 2-10). En efecto, es necesario no olvidar que solamente lo universal es, según Aristóteles, objeto de conocimiento científico y que lo particular como tal cae fuera de la ciencia (*Met.,* III, 6, 1003 a 15). Schopenhauer decía más explícitamente: "La H. del género humano, la multitud de acontecimientos, el c a m b i a r de los tiempos, los múltiples aspectos de la vida humana en países y siglos diversos, todo esto no es más que la forma *casual* asumida por la manifestación de la Idea y no pertenece a ésta, en la cual es sólo la adecuada objetividad

de la voluntad, sino sólo al fenómeno que cae en el conocimiento del individuo y es tan extraña, inesencial e indiferente a la Idea, como son extrañas a las nubes las figuras que representan, a los ríos la forma de sus remansos y de sus espumas y al hielo sus figuras de árboles y flores" (*Die Welt*, I, § 35). No se puede considerar bajo esta rúbrica, en cambio, el concepto que de la H. expresara Maquiavelo, al decir que "la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero nos deja gobernar la otra mitad, o más o menos, a nosotros", y compara a la fortuna misma con un río que cuando se enfurece arrebata todo, pero cuyo ímpetu no resulta dañoso o resulta menos ruinoso cuando el hombre provee en tiempo oportuno reparaciones y diques (*Princ.*, 25). La "fortuna" es para Maquiavelo, en efecto, el conjunto de condiciones que limitan, obstaculizan o frustran la acción del hombre en la H., pero no es la totalidad de la historia. Antoine Augustin Cournot se sirvió, en cambio, del azar para definir el dominio propio de la historia, opuesto al de la naturaleza que es, en cambio, el dominio del orden y de la ley (*Essai sur les fondements de la connaissance*, 1851).

d) El concepto de la H. como *progreso* tiene como característica la afirmación del carácter problemático o no inevitable del progreso mismo, ya que si el progreso es necesario, la H. es más bien un orden providencial cuyos momentos son igualmente perfectos en cuanto resultan todos indispensables para la perfección o para el perfeccionamiento del conjunto. La H. como progreso problemático es una idea de la Ilustración y supone una *medida* del progreso mismo, o sea una norma o un ideal al que la H. intenta acercarse o que intenta realizar, pero que no encuentra nunca en ella una perfecta adecuación. G. B. Vico ha expresado este ideal en el concepto de una *H. ideal eterna* "sobre la cual —dice— transcurren en el tiempo las H. de todas las naciones en su nacimiento, progreso, estado, decadencia y fin" (*Sc. Nuova*, De principio; trad. esp.: [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva*, México, 1941, F.C.E.). La H. ideal eterna es el orden universal y eterno al que la H. temporal, o más bien las diferentes H. temporales de los diferentes tiempos y naciones tienden a adaptarse, sin lograrlo nunca completamente y, a veces, más bien precipitándose en la confusión y en la ruina (*Ibid.*, Conclusión de la obra). Vico entendió la *historia ideal eterna* como la sucesión progresiva de las tres edades (de los dioses, de los héroes y de los hombres) y la permanencia indefinida en la última, que es la conclusión del ciclo. Voltaire, en cambio, consideró como norma y medida del progreso histórico la *Ilustración*, la liberación de la razón humana de los prejuicios y su colocarse como guía de la vida singular y asociada del hombre (cf. especialmente el *Essai sur les moeurs*, 1740; *Philosophie de l'histoire*, 1765). Kant siguió el mismo criterio sugiriéndolo, sin embargo, solamente como un "hilo conductor" para orientarse filosóficamente en la H. de los pueblos. Escribió: "A medida que las limitaciones de la actividad personal sean eliminadas, que a todos se reconozca la libertad religiosa, se producirá por grados, aunque con intervalos de ilusiones y fantasías, la ilustración como un gran bien que la especie humana puede obtener hasta de las miras ambiciosas de poderío de sus dominadores" (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte* ["Idea de una historia universal en sentido cosmopolita"], 1784, tesis VIII). Según Jaspers, el único fin proyectable de la H. es la *unidad de la humanidad*, que se puede lograr no ya a través de la ciencia o de la uniformidad lingüística o cultural, sino solamente a través de "la ilimitada comunicación de lo que es diferente históricamente, tal como puede ser realizado en un diálogo incesantemente conducido al nivel de una lucha amorosa" (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949; trad. esp.: *Origen y meta de la historia*, 1950). Otros criterios o normas pueden, por cierto, ser propuestos, o han sido propuestos, como medida del progreso en la H., pero las características de esta noción no cambian mientras no se admite la inevitabilidad del progreso.

e) Con la afirmación de la inevitabilidad del progreso, este mismo resulta inconcebible (como Hegel lo viera), ya que si la H. es necesaria, todo

momento de ella es todo lo que debe ser y no puede ser mejor ni peor que los otros. La concepción de la necesidad de la H. es la concepción de la H. como *plan providencial*. La noción de plan providencial está implícita en todo *milenarismo* o *quiliasmo* (*véase*); toda doctrina de este tipo incluye la idea de un desarrollo necesario de los acontecimientos humanos, hasta el logro de un estado definitivo de perfección. Éste fue el concepto que de la H. dio Orígenes, por ejemplo, quien consideró los mundos que se suceden en el tiempo, como otras tantas *escuelas* en las cuales se reeducan los seres decadentes (*De Princ.*, III, 6, 3), y vio en el ciclo total de la H. el retorno del mundo a Dios, que culmina con la *apocatástasis*, o sea la restitución de todos los seres a su perfección originaria (*In Johann.*, XX, 7). Pero el primero que formuló claramente el concepto del plan providencial fue San Agustín, quien lo vio en la lucha entre la *ciudad celestial* y la *ciudad terrenal*, lucha destinada a terminar con el triunfo de la ciudad celestial. A este triunfo, según San Agustín, Dios hace contribuir también al mal y a la voluntad maligna (*De Civ. Dei*, XI, 17). Los tres periodos en los que, según San Agustín, se divide la H. no son más que el desarrollo del plan providencial. En el primer periodo los hombres viven *sin leyes* y no existe todavía lucha contra los bienes del mundo. En el segundo, los hombres viven *bajo* la ley y, por lo tanto, combaten en contra del mundo, pero son vencidos. El tercer periodo es el tiempo de la *gracia*, en el cual los hombres combaten y vencen (*Ibid.*, XIX, 15-26). En el siglo XII la profecía de Joaquín de Floris (Fiore) parte del mismo concepto de la H. y se modela según la división de las edades formulada por San Agustín. Joaquín, en efecto, considera que después de la edad del Padre, que es la de la ley, y la edad del Hijo, que es la del Evangelio, advendrá la edad del Espíritu Santo, que es la de la gracia, o sea de la plena inteligencia de la verdad divina (*Concordia novi et veteris testamenti*, V, 84, 112).

Pero el plan providencial de la H., aun siendo infalible y necesario, es, desde el punto de vista religioso, inescrutable en sus particularidades. El hombre religioso cree en él y en su perfección, pero sabe que no puede comprender los caminos por los cuales se realiza. Colocado frente al mal, tiene confianza en que el mal no triunfará al final, pero no sabe decir lo que ocurra o lo que pueda ocurrir. Cuando la doctrina del plan providencial de la H. se transforma en doctrina filosófica (en el romanticismo), el no saber religioso se transforma en certeza racional. Hegel afirmó varias veces que la diferencia entre religión y filosofía es que la segunda demuestra en su determinación esa relación entre Dios y el mundo, ese plan providencial que la primera se limita solamente a reconocer (*Enc.*, § 573; *Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, I, p. 55; trad. esp.: *Filosofía de la Historia*, Madrid, 1928). Sin embargo, la introducción de esta noción en filosofía es obra de Fichte. En los *Caracteres de la edad contemporánea* Fichte afirmó enérgicamente la necesidad de la H. y su reducción a un plan providencial: "Cualquier cosa que realmente existe —dice— existe por absoluta necesidad y existe necesariamente en la precisa forma en que existe" (*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, IX, 1806; trad. esp., Madrid, 1935). Y en la progresiva civilización de la especie humana distinguió dos elementos: un elemento *a priori* que es el *plan del mundo* o el orden providencial y un elemento *a posteriori*, temporal o empírico, constituido por los hechos. El resultado de esta concepción es que: "Nada es como es porque Dios lo quiera arbitrariamente así, sino porque Dios no puede manifestarse de otra manera. Reconocer esto, someterse humildemente y sentirnos dichosos, en la conciencia de nuestra identidad con la fuerza divina, es tarea de todo hombre" (*Ibid.*, IX; trad. ital., Cantoni p. 67). Con esta distinción, Fichte parece reconocer a los "hechos" de la H. cierta autonomía (aunque sea ficticia) frente al plan providencial del cual deben formar parte. Pero también esta ficticia autonomía de los hechos desaparece en la doctrina de Hegel. "Dios prevalece —dice Hegel— y la H. del mundo no representa otra cosa que el plan de la providencia. Dios gobierna al mundo:

el contenido de su gobierno, la ejecución de su plan es la H. universal... La filosofía quiere conocer el contenido, la realidad de la idea divina y justificar la realidad vilipendiada. En efecto, la razón es la percepción de la obra de Dios" (*Philosophie der Geschichte* [*Filosofía de la Historia*], ed. Lasson, I, p. 55). Éste es el concepto de la H. que fue retomado y defendido por Croce en los primeros decenios de nuestro siglo. Para Croce el sujeto de la H. es el Espíritu del mundo o la Razón, no el hombre (*Teoria e storia della storiografia,* 1917, p. 87). "En H. no hay jamás decadencia que no sea a la vez formación y preparación de nueva vida, y, por lo tanto, de progreso" (*La Storia come pensiero e come azione,* 1938, p. 38; trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad,* México, 1960, F.C.E., p. 41). Siempre es *justificadora,* nunca *justiciera,* y "justiciera no podía hacerse sino haciéndose injusta o sea confundiendo el pensamiento con la vida" (*Teoria e storia della storiografia,* p. 77). El carácter necesario y providencial proviene en la H., tanto para Hegel como para Croce, de la creencia en que es la obra de una Razón absoluta que no tiene límites ni en su perfección ni en su potencia.

Una forma apenas atenuada de esta concepción es la que considera a la H. como la *revelación* de Dios. El concepto no es extraño al propio Hegel para el cual la revelación de Dios en el mundo y la realización de Dios coinciden. Pero esto señala la atenuación de la relación entre los dos conceptos de revelación y realización. Esta atenuación ya se encontraba en Schelling, quien definiera a la H. como "la revelación de lo Absoluto que se desarrolla continua y gradualmente", distinguiendo tres periodos: el periodo en el cual la providencia aparece como *destino* o fuerza ciega, el periodo en el cual aparece como *naturaleza* y, por fin, en el que aparece como *providencia* (*System des transzendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], sección IV, Agregados, III C; trad. ital., pp. 283 *ss.*). El concepto de revelación aparece con frecuencia en el romanticismo tardío del siglo XIX y en el espiritualismo e idealismo del siglo XX. En estas manifestaciones, ha conservado la relación con la idea de progreso que Schelling le había reconocido. Tal conexión no le es, sin embargo, indispensable. La revelación de Dios en la H. puede no ser gradual, sino total y completa en todos los puntos de la H. misma. Toda época, todo momento de ella es en este caso una revelación acabada de Dios, según el dicho de Goethe: "El instante es la eternidad" y según la frase del historiador Ranke: "Toda época está en inmediata relación con Dios." En esta forma, el concepto romántico de la H. como orden providencial ha sido aceptado también por algunos historicistas alemanes como E. Troeltsch (*Der Historismus und seine Probleme* ["El historicismo y sus problemas"], 1922) y F. Meinecke (*Die Entstehung des Historismus,* 1936; trad. esp.: *El historicismo y su génesis,* México, 1943, F.C.E.; *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte* ["Del sentido histórico y del sentido de la historia"], 1939), preocupados por salvar el absolutismo de los valores y el carácter de movilidad y relatividad de la H. (cf. Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo,* 1956, parte VI).

Por otro lado, no es indispensable que el concepto de la H. como orden providencial se funde en la creencia en una providencia, inmanente o trascendente, de naturaleza divina. "Orden providencial" significa "orden necesario y perfecto" y un orden semejante es reconocido como propio de la H. también por doctrinas que niegan el concepto religioso de la providencia, como el positivismo social y el marxismo. Auguste Comte consideró la H. como el desarrollo progresivo de la Humanidad o Gran Ser, que es "el conjunto de los seres pasados, futuros y presentes que concurren libremente a perfeccionar el orden universal" (*Politique positive,* 1854, IV, p. 30). Y reconoció a De Maistre el mérito de haber contribuido a la preparación de la verdadera teoría del progreso con su revaloración de la Edad Media, ya que sólo después de esta revaloración se restableció la continuidad de la tradición providencialista (*Ibid.*, I, p. 64). Por otro lado, el marxismo considera a la H. como un proceso unilineal y progresivo, que necesariamente llegará,

a través de la lucha de clases, a la sociedad sin clases, que es la sociedad perfecta. Marx dice a este respecto que el paso a la nueva sociedad advendrá "con la fatalidad que preside los fenómenos de la naturaleza" (*Das Kapital*, I, 24. § 7; trad. esp.: *El Capital*, México, 1946-1947, F.C.E.). Pero fatalidad significa necesidad y se trata de una n e c e s i d a d providencial, porque de ella saldrá el modo de vivir definitivo y perfecto del género humano.

4) Las interpretaciones filosóficas de la H. gravitan casi todas sobre la noción de la H. como totalidad o mundo histórico. Solamente esta noción permite, en efecto, hablar de la H. como de un objeto único y simple, valorizable en su conjunto de una vez por todas. La noción de mundo histórico como totalidad y la noción misma de *mundo* (*véase*) están fuera de las capacidades efectivas de investigación y de inteligencia de que dispone el hombre. La H., como *objeto de la historiografía,* nunca es un mundo en este sentido, o sea la totalidad absoluta de los acontecimientos humanos. Un periodo histórico y un conjunto de instituciones es a veces llamado mundo (por ejemplo: el "mundo antiguo" o el "mundo oriental", etc.) sólo en el sentido de una totalidad relativamente homogénea de culturas y no en sentido absoluto. La expresión misma, "mundo histórico", si recibe el significado de "objeto general de las disciplinas historiográficas", designa, no una totalidad absoluta, sino el campo relativamente homogéneo en el cual operan y se encuentran las técnicas de las disciplinas historiográficas. Por lo tanto, si se entiende por "realidad histórica" simplemente el objeto del conocimiento histórico, se renuncia *ipso facto* al concepto de mundo histórico como totalidad absoluta y a todo juicio acerca de esta totalidad. Se renuncia, también, a considerar *todos* los hechos como hechos históricos, ya que la afirmación de que todos los hechos son históricos (que se encuentra, por ejemplo en Croce, *La storia come pensiero e come azione*, 1938, p. 19; trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad*, México, 1960, F.C.E.) no es más que otro modo de expresar la noción de la H. como totalidad absoluta. Por otro lado, si la H. no es el mundo histórico, no existe *la* historia. Toda H., desde este punto de vista, es la H. de alguna cosa (un periodo, una institución, una personalidad), pero no es un proceso o una sustancia única o universal que comprenda todo dentro de sí (cf. J. H. Randall, Jr., *Nature and Historical Experience*, 1958, p. 28). Las expresiones "objeto histórico" o "realidad histórica" son, desde este punto de vista, solamente nombres comunes para indicar cualquier tema de investigación historiográfica. La metodología historiográfica contemporánea, que los historiadores y filósofos (en fundamental acuerdo entre sí) han hecho avanzar notablemente en estos últimos tiempos, permite reconocer los siguientes caracteres al objeto histórico:

a) La *individualidad* o *unicidad*, por la cual el hecho histórico se presenta como algo único e irrepetible. El reconocimiento explícito de este carácter se debe al historicismo alemán. Ya afirmado por D i l t h e y (*Gesammelte Schriften*, V, p. 236; trad. esp.: *Obras completas*, VII, México, 1944, F.C.E.) fue subrayado por Windelband (*Präludien* ["Preludios"], II[5], p. 145) y por Rickert (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* ["Los límites de la conceptuación naturalista"], 1896-1902, pp. 251, 420, etc.) como una consecuencia de la distinción entre el procedimiento *generalizante* de las ciencias de la naturaleza y el procedimiento *individualizante* de las ciencias del espíritu. Este carácter de la H. ha suscitado a veces la desconfianza de los metodólogos, porque parece un carácter "metafísico" (cf., por ejemplo, C. G. Hempel, en *Readings in Philosophical Analysis*, ed. F e i g l y Sellars, 1949, p. 461; Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, 1952, p. 43). Pero por otra parte, nadie niega que un acontecimiento histórico sea único en el sentido de estar individualizado por dos parámetros fundamentales, la cronología y la geografía (cf., el mismo Gardiner, *loc. cit.*, I); y muchos le reconocen al acontecimiento histórico, por lo demás, la unicidad en el sentido "de ser diferente de los demás, con los cuales sería natural reagruparlo bajo un término clasificatorio, y diferente

también en los modos en que interesa a los historiadores cuando intentan explicarlo" (W. Dray, *Laws and Explanation in History*, 1956, p. 46). El carácter de unicidad resulta, para el hecho, de las mismas técnicas historiográficas que sirven para comprobarlo y para ilustrarlo y es el reflejo de estas técnicas. El hecho histórico parece único e irrepetible sólo cuando su ilustración historiográfica ha sido conducida a buen punto y de tal manera el dicho "la H. no se repite" expresa con mayor exactitud el ideal historiográfico (por lo demás no fácil de lograr) que un presunto carácter del proceso histórico.

b) La *correlación* del hecho con los otros hechos, por medio de los cuales el hecho mismo es "explicado" o "comprendido". También sobre este segundo carácter ha logrado la metodología histórica contemporánea un acuerdo satisfactorio. Si bien no falta quien quiera interpretar la relación entre los hechos históricos como relación causal (cf., por ejemplo, Hempel, *loc. cit.*, pp. 462 *ss.*), con el intento de demostrar que tanto la H. como las ciencias naturales hacen uso de un único tipo de explicación, es actualmente bastante claro que los metodólogos de la H. han rechazado la explicación causal como la han rechazado los metodólogos de la física (cf., acerca de este punto, HISTORIOGRAFÍA y, además, CAUSALIDAD; CONDICIÓN; EXPLICACIÓN). Con el rechazo del esquema causal se elimina de la H. la noción de ley ligada a ella, ya que una ley no expresa más que una sucesión causal de hechos. Y con la eliminación del concepto de ley se elimina también el concepto de *necesidad* de la H. Es necesario recordar en este punto que Kierkegaard fue el primero en reconocer en la H. la categoría de la posibilidad: "El pasado no es necesario en el momento en que deviene —decía—; no ha resultado necesario al *devenir* (lo que sería una contradicción) y deviene aún menos a través de la inteligencia que de él se tiene... Si el pasado resultara necesario a través de la inteligencia, ganaría lo que la inteligencia perdería, ya que entonces esta última entendería una cosa diferente y sería una mala inteligencia" (*Philosophische Brocken* ["Fragmentos filosóficos"], 1844, IV, § 4).

c) El *significado* o la *importancia* que el hecho posee en cuanto se ofrece a la elección historiográfica. También este carácter es más o menos universalmente reconocido en la metodología contemporánea. Puede ser considerado como una consecuencia del carácter precedente ya que la importancia de un hecho consiste en la capacidad, que haya demostrado, de condicionar los otros hechos de un modo cualquiera, esto es, de producir en su curso variaciones que pueden ser atribuidas de algún modo al hecho en cuestión. No obstante, es bastante claro que el significado de un hecho (en el sentido ahora aclarado) no es una cualidad inherente al hecho mismo, de modo absoluto, o que lo acompañe en algún contexto historiográfico cualquiera, sino que puede variar conforme, precisamente, con los contextos o las elecciones que lo rijan y de tal manera un hecho que es importante en uno de éstos lo es menos, o incluso nada, en otro.

El primero de los caracteres arriba anotados, la individualidad, puede ser usado para distinguir el objeto historiográfico del objeto sociológico o, en general, del objeto de las ciencias sociales, que, en cambio, posee el carácter opuesto de la *repetibilidad* (cf. Abbagnano, *Problemi di sociologia*, 1959, II, 5). Y el conjunto de los tres caracteres sirve para distinguir el hecho histórico del *hecho de crónica*, que no es ni individualizado ni relacionado suficientemente con otros hechos, ni tampoco resulta significativo.

Historia ideal eterna, *véase* HISTORIA.

Historia universal, *véase* HISTORIOGRAFÍA.

Históricas, fuentes (ingl. *historical sources*; franc. *sources historiques*; alem. *historische Quellen*; ital. *fonti storiche*). Con esta expresión se indica por lo común el material de la investigación historiográfica. Las fuentes H. suelen dividirse en *restos* y *tradiciones*. Los restos son: *1)* los restos de las obras producidas por el hombre (casas, puentes, teatros, utensilios, etc.); *2)* los modos de vida de las comunidades (usos, costumbres, ordenamientos jurídicos, políticos, etc.); *3)* las obras literarias

y filosóficas; *4)* los documentos en general.

Los restos producidos con la intención de trasmitir el recuerdo de un hecho se denominan *monumentos.* Tales son los *documentos* que tuvieron la finalidad de atestiguar en el porvenir las conclusiones de un hecho y tales son las inscripciones, las medallas, las monedas, etc.

Por último, las fuentes de tradición son aquellas por las cuales se ha trasmitido la memoria de los hechos pasados y pueden ser orales o escritas (cf. G. G. Droysen, *Grundzüge der Historik* ["Rasgos fundamentales de lo histórico"], 1882, §§ 20-24).

Historicidad (ingl. *historicity*; franc. *historicité*; alem. *Geschichtlichkeit*; ital. *storicità*). *1)* El modo de ser del mundo histórico o de una realidad histórica cualquiera.

2) La existencia de hechos en el pasado. En este sentido, se dice "la H. de Jesús", por ejemplo, para decir que Jesús fue una persona real y no un mito.

3) La importancia histórica que a veces se atribuye también a hechos presentes o contemporáneos.

Historicismo (ingl. *historicism*; franc. *historicisme*; alem. *Historismus*; ital. *storicismo*). Con este término, adoptado por vez primera por Novalis (*Werke* ["Obras"], III, p. 173) se pueden entender tres direcciones diferentes, a saber:

1) La doctrina que afirma que la realidad es historia (o sea desarrollo, racionalidad y necesidad) y que todo conocimiento es conocimiento histórico, tal como lo expresaron Hegel (cf. especialmente, *Geschichte der Philosophie,* I, Introd.; trad. esp.: *Historia de la filosofía,* México, 1955, F. C. E.) y Croce (*La storia come pensiero e come azione,* 1938, p. 51; trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad,* México, 1960, F. C. E., p. 53). Esta doctrina no es más que la tesis fundamental del idealismo *romántico* (*véase* ROMANTICISMO) y supone la coincidencia de finito e infinito, del mundo y de Dios y, por lo tanto, considera a la historia como la realización misma de Dios. Se puede denominar *H. absoluto.*

2) Una variante de la doctrina precedente es la que ve en la historia la revelación de Dios en el sentido de considerar todo momento de la historia misma en directa relación con Dios e impregnado de valores trascendentales por Él incluidos en la historia. Éste fue el punto de vista sostenido por E. Troeltsch y F. Meinecke [*véase supra* HISTORIA, 3, *e)*]. Se puede denominar esta doctrina H. *fideísta* porque para ella la revelación de Dios en la historia adviene sustancialmente por la fe.

3) La doctrina que ve en las unidades, cuya sucesión (épocas o civilizaciones) constituye la historia, organismos globales, cuyos elementos, necesariamente relacionados, pueden vivir sólo en el conjunto y, por lo tanto, afirma la relatividad de los valores (que son justo algunos de tales elementos) con referencia a la unidad histórica a que pertenecen y la muerte inevitable de ellos con la muerte de ésta. Éste es el punto de vista de Spengler y otros y se puede denominar *H. relativista.* Existe también, por lo menos como término polémico, una noción vulgar de este H., según la cual la historia sería un movimiento incesante que arrolla todo, incluso la verdad y los valores, apenas transcurrido el instante de su florecer. La doctrina que más se acerca a ésta es la defendida por J. Simmel, según la cual la vida es un fluir incesante que resuelve y concilia toda cosa dentro de sí: "El bien y el mal que hacemos o que recibimos, lo bello que nos alienta o lo feo de que huimos, las series completas tanto como las interrumpidas en nuestra vida, todas estas cosas, aun cuando de hecho puedan oponerse recíprocamente, vuelven a entrar, como elementos de vida, como escenas de un destino, en la conexión de la experiencia vivida que se continúa sin pausa y sin interrupción, en una *vida,* cuyo sentido, justo como vida, sobrepasa todas las oposiciones que sus contenidos pueden presentar según otros criterios" (*Hauptprobleme der Philosophie* [*Problemas fundamentales de la filosofía*], 1910, IV; trad. ital., p. 201). Pero el mismo Simmel admite algo que es *más que vida* (*véase*), o sea la *forma* de la vida misma, que emerge de ella y a ella retorna (*Lebensanchauung* [*Intuición de la vida*], 1918, pp. 22-23).

4) La dirección de la filosofía alemana que en los últimos decenios del siglo XIX y en los primeros del nuestro, ha debatido el *problema* crítico de la historia. La elevación de las disciplinas históricas, en el curso del siglo XIX, al rango de ciencias, hizo nacer ante su confrontación un problema análogo al que Kant se había propuesto en relación con las ciencias naturales: el problema de la posibilidad de la ciencia histórica, o sea el de su validez. Este problema se debatió en Alemania a partir de los escritos de Dilthey y especialmente de la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883; trad. esp.: *Introducción a las ciencias del espíritu,* México, 1949, F. C. E.), en la cual Dilthey había intentado establecer la diferencia entre las disciplinas historiográficas y las ciencias naturales y había visto el instrumento principal de las disciplinas históricas en una "psicología analítica y descriptiva" que tiene como instrumento fundamental la *experiencia vivida* (*vivencia*) (*véase*). Windelband y Rickert contribuyeron a su vez a delimitar conceptualmente el dominio propio de las disciplinas historiográficas, distinguiendo entre las ciencias *nometéticas* o generalizantes, que son las ciencias naturales y las ciencias *ideográficas* o individualizantes, que son las históricas (*véase* CIENCIAS, CLASIFICACIÓN DE LAS). Los problemas de la *explicación* (*véase*) y de la *comprensión* (*véase*) de la realidad histórica se discutieron también en estas direcciones no sólo por Dilthey, Windelband y Rickert, sino también por Simmel, Troeltsch y Meinecke, pero quien más contribuyó fue Max Weber, quien afrontó sobre todo el problema de la explicación histórica y de la causalidad de la historia. La herencia de esta dirección, que inició la elaboración de la metodología histórica, fue recogida por los modernos metodólogos de la historia (acerca de ellos, *véase infra* HISTORIOGRAFÍA) (cf. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire,* "Essais sur une théorie allemande de l'histoire", 2ª ed., 1950; P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo,* 1956).

Historiografía (lat. *historiographia*; ingl. *history*; franc. *histoire*; alem. *Geschichte,* a veces *Historie*; ital. *storiografia*). El término fue acuñado por T. Campanella para indicar "el arte de escribir correctamente la historia" (*Philosophiae Rationalis partes quinque, videlicet Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poetica, Historiographia, iuxta propria principia,* 1638, p. 243). En inglés y en francés tiene esta significación (el alemán usa *Historik*), en tanto en español y en italiano ha pasado a significar, siguiendo el ejemplo de Croce, el conocimiento histórico en general o el conjunto de las ciencias históricas. Dada la ambigüedad reconocida del término *historia,* es oportuno disponer de un término adecuado para indicar el conocimiento histórico, como distinto de la realidad histórica.

Las interpretaciones que se han dado de tal conocimiento son fundamentalmente dos y pueden ser calificadas como *A)* H. universal; *B)* H. pluralista. La interpretación del conocimiento histórico como historia universal corresponde a la interpretación de la realidad histórica como mundo. Su interpretación como historia pluralista corresponde a la interpretación de la realidad histórica como objeto definible o comprobable solamente a través de los instrumentos de investigación de que dispone.

A) La historia *universal* o como mejor se diría *cósmica* (alem. *Weltgeschichte*) es el conocimiento del plan providencial del mundo histórico (cf. Hegel, *Phil. der Geschichte* [*Filosofía de la historia*], ed. Lasson, p. 52). Tiene dos características fundamentales:

1) Es obra del filósofo y no del historiador, cuya obra puede servirle sólo de ayuda no indispensable. Fichte, que la denomina "historia *a priori*", afirma: "Comprender con clara inteligencia lo universal, lo absoluto, lo eterno y lo inmutable en cuanto guía la especie humana, es tarea del filósofo. Fijar de hecho la esfera siempre cambiante y mutable de los fenómenos a través de los cuales procede la segura marcha de la especie humana, es tarea del historiador, cuyos descubrimientos son sólo casualmente recordados por el filósofo" (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters,* 1806, IX; trad. esp.: *Los caracteres de la edad contemporánea,* Madrid, 1935). Y Hegel, en polémica contra los grandes historiadores de su tiem-

po, que degrada a "filólogos" (*véase* FILOLOGÍA), afirmó: "Para conocer lo sustancial, es necesario acceder por sí a la razón... La filosofía, en la certeza de que lo que impera es la razón, se convence que lo acaecido hallará su lugar en el concepto y no alterará la verdad, como está de moda actualmente y con particularidad entre los filólogos que, como se dice con agudeza, introducen en la historia elementos puramente *a priori*" (*Op. cit.*, p. 8). Es lo que Croce entendía al identificar historia e historia de la filosofía (*Teoria generale dello spirito*, 1920, XIII, 14).

2) Es independiente de las limitaciones del material historiográfico y de los instrumentos de investigación, por lo tanto puede prescindir de cualquier historia escrita o que pueda ser escrita. Fichte consideró la historia *a priori* completamente independiente de la historia *a posteriori*, que es la del historiador (*Op. cit.*). Hegel afirmó que para conocer la realidad sustancial de la historia es necesario "llevar consigo la conciencia de la razón: no ojos físicos, no un entendimiento, sino el ojo del concepto, de la razón" y, por lo tanto, confiarse a un modo de proceder rigurosamente *a priori* (*Phil. der Geschichte* [*Filosofía de la historia*], I, p. 8). Croce habló de una "anamnesis" del Espíritu universal que teje la historia y por el cual las fuentes de la historia misma sirven sólo como ocasiones de recuerdo (*Teoria e storia della storiografia*, p. 16). El mismo Heidegger comparte esta concepción de la historia cósmica. Advierte que "historia del mundo" significa, en primer lugar, "el gestarse histórico del mundo en su unidad esencial, existente, con el 'ser ahí', y en segundo lugar "el gestarse histórico 'intramundano' de lo 'a la mano' y lo ante los 'ojos' "; en ambos sentidos la historia cósmica es independiente del conocimiento historiográfico (*Sein und Zeit*, § 75; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.) y de tal manera, "la 'selección' de lo que haya de resultar objeto posible para la historiografía *es ya hecha* en la *elección* existencial fáctica de la historicidad del 'ser ahí' en que radicalmente surge y únicamente *es* la historiografía" (*Ibid.*, § 76).

B) La H. *pluralista* caracterizada en primer lugar por el abandono de conceptos tales como "mundo histórico" o "historia universal", por el reconocimiento de la pluralidad de las formas del conocimiento histórico y de su dependencia del material documentario disponible y de los principios que guían la selección historiográfica. Desde este punto de vista, el conocimiento histórico auténtico versa siempre sobre objetos delimitados o delimitables, nunca sobre la totalidad de la historia y nunca es juicio acerca de tal totalidad, de manera que excluye como privados de sentido los conceptos de progreso, decadencia, etc., entendidos en sentido absoluto. Aun cuando la Antigüedad griega nos haya dejado excelentes ejemplos de la H. en este sentido (en la obra de Tucídides y en la de Polibio, por ejemplo), los fundamentos de la que hoy se denomina metodología historiográfica han comenzado a aclararse únicamente a partir del Renacimiento y han encontrado su definición, por parte de historiadores y filósofos, sólo en los últimos años. Tales fundamentos pueden recapitularse del modo siguiente:

1) El conocimiento histórico es *perspectivista*, aleja de sí el pasado y quiere entenderlo en su tiempo y lugar, pero no asimilarlo o reducirlo al presente. El reconocimiento de la *alteridad* entre la experiencia histórica y la realidad histórica, entre el sujeto histórico y el objeto histórico, entre el presente y el pasado, es una de las condiciones fundamentales de la investigación histórica. Constituye la contribución que el humanismo ha aportado a la metodología histórica. En tanto que la Edad Media ignoraba la perspectiva histórica, haciendo de los hechos y de los acontecimientos más heterogéneos y lejanos, hechos y acontecimientos contemporáneos, el humanismo ha intentado entender el pasado como pasado, la antigüedad como antigüedad, una y otra cosa como una y otra cosa (cf. E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, 1954, II, 5). La exigencia de "revivir" el pasado, de hacerlo "retornar" sería falsificadora de la historia, si se la tomase al pie de la letra (cf. H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, 1954, pp. 43 *ss.*), como sería falsificadora, si se tomase al pie de la letra, la

exigencia presentada por Croce (*Teoria e storia della storiografia*, pp. 3 *ss.*; *La storia come pensiero e come azione*, 1938, p. 5; trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad*, México, 1960, F. C. E.), según la cual toda historia debe ser entendida como "historia contemporánea". Un corolario de la exigencia de la perspectiva histórica es el *alejamiento del pasado*, que Nietzsche consideraba propio de la historia *crítica* (colocada junto a la historia *arqueológica* que "conserva y venera" y la historia *monumental* que exalta y alienta, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, 1873, II; trad. esp.: *Consideraciones intempestivas*, Madrid, 1932), alejamiento que Nietzsche entendió como el abandono del pasado y el encaminamiento del presente por nuevas rutas y que, por cierto, constituye una de las enseñanzas de la H. Pero hay también un *alejamiento* del presente inherente a la actitud historiográfica sobre el cual insistiera sobre todo la Ilustración y que fuera expresado por P. Bayle con famosas palabras: "El historiador —decía— debe olvidar que es oriundo de un determinado país, que ha sido criado en una determinada comunidad, que debe su éxito a esto o aquello y que estos o aquellos son sus parientes o sus amigos. Un historiador en cuanto tal carece, como Melquisedec, de padre, madre o genealogía" (*Dictionnaire*, art. "Usson", rem. F.). El ideal propuesto por Bayle es difícil de realizar (por no decir imposible) ya que, como reconocen actualmente los historiadores (cf., por ejemplo, Marrou, *op. cit.*, capítulo II), la intervención activa de los intereses y de las orientaciones del historiador, condiciona siempre y en cualquier medida, los resultados de su investigación y hasta el descubrimiento de los hechos. No obstante, toda la técnica de la indagación historiográfica tiende, no ya a desencarnar o deshumanizar al historiador, como lo quería Bayle, sino a limitar y disciplinar la intervención de sus intereses en la investigación.

2) El conocimiento histórico es *individualizante*, porque los instrumentos de que se vale son individualizantes. La individualidad o la unicidad (irrepetibilidad) que con frecuencia se reconoce a los hechos históricos es, en realidad, en tales hechos, el reflejo de los instrumentos que los comprueban (*véase* HISTORIA). En primer lugar, todo hecho histórico está individualizado por dos parámetros fundamentales, cronológico y geográfico. En segundo lugar, el material documental de la H. tiene carácter individualizante. Un documento, una moneda, una inscripción se refieren siempre, cada uno, a un hecho único, y lo mismo un testimonio. En tercer lugar, tienen carácter individualizante los criterios de selección historiográfica, porque tienden a poner en evidencia un hecho entre los demás, a subrayar el *significado* o la *importancia* y, por lo tanto, el carácter de algún modo "singular" o "único". La unicidad del hecho histórico ha sido criticada a veces como un supuesto carácter metafísico de la realidad histórica (cf. los textos citados en la voz HISTORIA, 4, *a*), pero no puede suscitar objeciones si se la entiende como el resultado del carácter individual de los instrumentos historiográficos. Se puede decir que el grado de individualidad del hecho histórico resulta del grado del *éxito* que la investigación historiográfica obtenga. Un hecho parece irrepetible cuando la investigación historiográfica ha logrado reconstruirlo en su individualidad cumplida; pero esta individualidad es un ideal historiográfico más bien que un hecho.

3) El conocimiento histórico es *selectivo*. Éste es uno de los puntos universalmente admitidos en la metodología historiográfica (R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, 1948; 1952, pp. 131 *ss.*; P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, 1952, pp. 104 *ss.*; M. Bloch, *Apologie pour l'histoire*, 1952, p. 2; cf. trad. esp.: *Introducción a la historia*, México, 1952, F. C. E.; H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, 1954, pp. 209 *ss.*; W. Dray, *Laws and Explanation in History*, 1957, pp. 98 *ss.*; J. H. Randall, *Nature and Historical Experience*, 1958, pp. 25, 45, etc.). El carácter selectivo de la H. es reconocido también por K. Popper (*The Poverty of Historicism*, 1944, § 31) y por el marxista L. Goldmann (*Sciences humaines et philosophie*, 1952, p. 4). J. H. Randall ha ilustrado de la manera siguiente la función de la elección en la H.: "El historiador *debe* realizar una

elección. Debe elegir, entre la infinita variedad de las relaciones que los hechos pasados revelan, aquello que es *importante* o *fundamental* para su historia particular. Si la selección no debe ser sólo aquello que al historiador le parece importante, si no debe ser subjetiva y arbitraria, debe tener, sin embargo, un *focus objetivo* en algo que deba ser hecho, en alguna cosa que considere como obligatoria o impuesta a los hombres, en alguna *Aufgabe* o *faciendum*, en algún trabajo que debe realizarse" (*Op. cit.*, p. 60). La posibilidad de la selección no se funda en la posibilidad de que el pasado cambie. "No se trata de que el pasado en sí pueda cambiar, sino que puede cambiar la selección que el presente realiza del pasado. Lo que es *significante* o *importante* en el pasado de toda cosa cambia a medida que la cosa misma cambia y se desarrolla" (*Op. cit.*, p. 36). La elección historiográfica interesa así, en primer lugar, a los hechos, pero interesa también y al mismo tiempo a las *hipótesis* que se incorporan en la misma verificación de los hechos. La elección de una hipótesis no le es necesariamente sugerida al historiador por sus propias simpatías o por sus orientaciones; algunas veces, como sucede en el caso de Tucídides, la hipótesis que proyecta y que encuentra verificada por los hechos es contraria a todos sus deseos. El *pluralismo de las elecciones*, o sea la posibilidad de efectuar diferentes elecciones historiográficas y de cambiar y corregir las ya efectuadas, es una de las condiciones del conocimiento histórico. Algunas veces los filósofos han intentado limitar, en principio, la pluralidad de las elecciones, o sea establecer un principio que en cada caso oriente, unilateralmente, la selección historiográfica. Así lo hizo Hegel afirmando que la historia es "historia del espíritu", obligando, de tal manera, a la elección del historiógrafo a detenerse en las ideas y a declarar históricamente inexistente todo el resto. Así lo ha hecho también el *materialismo histórico* (*véase*) al afirmar que la historia es, en primer lugar, historia de las "relaciones de producción de trabajo" y que todo el resto es "superestructura", o sea que no determina sino que resulta. No hay duda alguna de que estos intentos de limitación de la elección historiográfica, y especialmente la marxista, han llamado polémicamente la atención acerca de hechos que podían ser o eran dejados de lado y, por decirlo así, han dirigido la vista del historiador hacia una dirección insólita. Pero en última instancia y si se toman como principios absolutos para la limitación de las elecciones, niegan la pluralidad de las elecciones, impiden su rectificación y en definitiva logran falsear la historia, ocultando esferas de hechos que no son los que ellos prefieren.

4) El conocimiento histórico no se dirige a la explicación causal sino a la *explicación condicional*. Aunque no falta quien insista todavía acerca del carácter causal de la explicación histórica (cf., por ejemplo, Hempel, en *Readings in Philosophical Analysis*, ed. Feigl y Sellars, 1949, pp. 459 *ss.*; Gardiner, *op. cit.*, pp. 65 *ss.*), la opinión de que las nociones de causa y de ley tienen escasa posibilidad de aplicación en el dominio historiográfico (como, por otro lado, también en el dominio de la física) tiende a prevalecer entre los metodólogos de la historia. El escrito citado de W. Dray es, en este sentido, particularmente importante (*véase* acerca de este punto el artículo EXPLICACIÓN). La preferencia concedida a la explicación condicional quita toda su importancia al contraste entre *explicación* y *comprensión* que pareció expresar, durante algún tiempo, el contraste entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. En efecto, tanto la explicación como la comprensión consisten en la determinación de la posibilidad del objeto. *Véase* COMPRENSIÓN.

5) El conocimiento histórico se dirige a la determinación de *posibilidades retrospectivas*. Ésta es una consecuencia de la renuncia de la H. al esquema causal (que supone la necesidad del objeto histórico) y de su recurso al esquema condicional. Este esquema consiste en la determinación de posibilidades o, si se quiere, de *probabilidades* retrospectivas. Ya Max Weber reconoció esta característica como propia del conocimiento histórico: "La consideración del significado causal de un hecho histórico —decía— comenzará ante todo

con el siguiente problema: si excluimos el curso de los acontecimientos del complejo de los factores considerados como condicionantes, o bien lo mantenemos en un sentido determinado, ¿habría podido, a base de reglas generales de la experiencia, tomar una dirección de algún modo diferente en los puntos decisivos para nuestro interés?" (*Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* ["Estudios críticos en el campo de la lógica de las ciencias de la cultura"], 1906; trad. ital., en *Il metodo delle scienze storico-sociali*, p. 223). Seguramente todo historiador reconocería como insensata la tentativa, realizada por Renouvier en *Ucronia*, de imaginar "el desarrollo de la civilización europea tal como hubiera podido ser y no ha sido". Pero, como dice R. Aron: "Todo historiador, para explicar lo que ha sido, se pregunta lo que *podría haber sido*. La teoría se limita a dar forma lógica a esta práctica espontánea del hombre común" (*Op. cit.*, p. 164; cf. Marrou, *op. cit.*, p. 181). Aun cuando los historiadores y los metodólogos de la historia sigan hablando de "causa", el sentido que dan a esta palabra no tiene nada que ver con su significado tradicional. Por lo tanto, sería oportuno que un cambio terminológico siguiera al ya ocurrido cambio conceptual (cf. una bibliografía selecta acerca de la metodología historiográfica en *Theory and Practice in Historical Study*; *a Report of the Committee on Historiography*, 1942, y cf. acerca de los autores considerados en este artículo: P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, 1960).

Holismo (ingl. *holism*; franc. *totalisme*; alem. *Holismus*; ital. *olismo*). *1)* Una variante de la doctrina de la evolución *emergente* (*véase*) que consiste en la inversión de la hipótesis mecanicista y en considerar que los fenómenos biológicos no dependen de los físico-químicos, sino estos últimos de los primeros. Esta hipótesis no es más que una forma apenas enmascarada de vitalismo. Cf. J. C. Smuts, *Holism and Evolution*, 1927; J. S. Haldane, *The Philosophical Basis of Biology*, 1931; Driesch, *Zur Kritik des Holismus* ["Para la crítica del holismo"], 1936.

2) K. Popper denominó H. a la tendencia de los historicistas a sostener que el organismo social, como el biológico, es algo más que la simple suma total de sus miembros, y es también algo más que la simple suma total de las relaciones existentes entre los miembros (*The Poverty of Historicism*, 1944, § 7).

Holomerianos (ingl. *holomerians*; alem. *Holomerianer*). Nombre dado por Henri Moore a los que creen que el alma reside en la totalidad del cuerpo más bien que en una parte del mismo (*Enchiridion Metaphysicum*, I, 27, 1).

Hombre (gr. ἄνθρωπος; lat. *homo*; ingl. *man*; franc. *homme*; alem. *Mensch*; ital. *uomo*). Las definiciones del H. pueden reagruparse bajo los títulos siguientes: *1)* definiciones que se sirven de la confrontación entre el H. y Dios; *2)* definiciones que expresan una característica o una capacidad propia del H.; *3)* definiciones que expresan, como propio o inherente del H., su capacidad para autoproyectarse.

1) Las definiciones del primer grupo son de naturaleza religiosa o teológica, pero también pueden encontrarse en doctrinas que nada tienen que ver con lo religioso o lo teológico. Toda definición de esta naturaleza se formula a partir del dicho del *Génesis* "Díjose entonces Dios: hagamos al H. a nuestra imagen y a nuestra semejanza" (*Génesis* I, 26). Estas palabras han servido a menudo como punto de partida para las especulaciones acerca del alma y especialmente acerca de la separación del alma (*véase* ALMA). En realidad, es una definición explícita del H. y como tal fue considerada por los teólogos de la Reforma. Por lo demás, ya Aristóteles, al hablar de la vida contemplativa, se había referido a un "elemento divino" del H., que resulta excelente en el compuesto que constituye el H., y que lo hace virtuoso y beato (*Ét. Nic.*, X, 6, 1177 b 26). Pero en la tradición filosófica este tipo de definición del H. ha sido siempre de inspiración bíblica. Sobre el H. como imagen de Dios insistieron Calvino (*Institutio*, I, 15, 8) y Zwinglio (*Deutsche Schriften* ["Escritos alemanes"], I, 56) y el mismo concepto, a través de las

ricas amplificaciones de Jacob Boehme (cf., por ejemplo, *Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang* ["Aurora, o el orto del sol"], VI, 1), pasó a la filosofía romántica alemana. Spinoza decía que "la esencia del H. está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios" (*Eth.*, II, 10, Corol.). En las lecciones acerca del *Destino del hombre y el destino del sabio*, en 1794, Fichte agregó como tarea del H. la de adaptarse a la unidad y a la inmutabilidad del Yo absoluto, según la máxima "obra de modo que puedas considerar la máxima de tu voluntad como ley eterna para ti" (*Über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794, I); pero el Yo absoluto es el principio o la sustancia del H. y su unidad e inmutabilidad no es más que la unidad y la inmutabilidad de Dios y, de tal manera, el mejor modo de expresar la doctrina de Fichte al respecto es decir que el H., en su principio ideal, es Dios y debe esforzarse para resultar tal. De manera análoga, para Hegel el H. es esencialmente Espíritu y el Espíritu es Dios. "El H. —dice Hegel— aun cuando pueda ser considerado como finito por sí mismo, es también imagen de Dios y fuente de la infinitud en sí mismo, ya que es finalidad por sí mismo y tiene el valor infinito y el destino hacia la eternidad en sí mismo" (*Philosophie der Geschichte* [*Filosofía de la historia*], ed. Glockner, p. 427). El cristianismo es definido por Hegel justo como la posición de la "unidad del H. y de Dios" (*Ibid.*, p. 416). En estas definiciones del H., la relación del H. con Dios es tomada en modo positivo.

Pero la misma relación puede ser considerada de modo negativo o a la inversa y seguir siendo sustancialmente lo mismo. Así, por ejemplo, Feuerbach consideró que el H. se revela y se define a sí mismo en su concepto de Dios. "El ser absoluto, el Dios del H., es el ser mismo del H.", dice (*Wesen der Christentum* ["La esencia del cristianismo"], § 1). Lo que el H. piensa de D. es la definición del H.: "¿Piensas en el infinito? Y bien, tú piensas y afirmas la infinitud del poder del pensamiento. ¿Sientes tú al infinito? Tú sientes y afirmas la infinitud de la potencia del sentimiento" (*Ibid.*). Las tesis de la existencia o de la inexistencia de Dios no influyen en estas definiciones del H., ancladas en la relación entre el H. y Dios. Así, Nietzsche, luego de haber hecho proclamar a Zaratustra: "¡Dios ha muerto!", le hace anunciar el *Super H.* como lo que está más allá del H. mismo. "La grandeza del H. está en esto, en que es un puente y no un fin, lo que puede hacerlo amar es que es un tránsito y un ocaso" (*Also sprach Zarathustra*, Pról., § 4; trad. esp.: *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, 1932). En sentido análogo al de Feuerbach y Nietzsche, pero con un concepto más acabado del fracaso al que el hombre está destinado, Sartre ha dicho: "Si el hombre posee una comprensión preontológica del ser de Dios, no son ni los grandes espectáculos de la naturaleza ni el poder de la sociedad lo que se lo ha conferido, sino que Dios, valor y finalidad suprema de la trascendencia, representa el límite permanente a partir del cual el H. se hace anunciar lo que él es. Ser H. es tender a Dios o, si se prefiere, el H. es fundamentalmente deseo de ser Dios" (*L'être et le néant*, pp. 653-54).

2) Las definiciones que expresan una característica o una capacidad que se considera propia del H. son numerosas y de ellas la primera y más famosa es aquella según la cual el H. es "animal racional". Esta definición expresa bien el punto de vista de la Ilustración griega y el espíritu de la filosofía platónica y aristotélica. Pero no se encuentra explícitamente en Platón, quien sólo dijo que el H. es animal "capaz de ciencia" (*Def.*, 415 a), determinación que Aristóteles repite, considerándola como lo *propio* del H. (*Tóp.*, V, 4, 133 a 20). Pero, en la *Política*, Aristóteles afirma que "el H. es el único animal que posee razón", y que la razón sirve para indicarle lo útil y lo dañoso y, por lo tanto, también lo justo y lo injusto (*Pol.*, I, 2, 1253 a 9; cf. VII, 13, 1332 b, 5). Aceptada por los estoicos (Sexto Empírico, *Hip. Pirr.*, II, 26; Estobeo, *Ecl.*, II, 132), esta definición se convirtió en clásica y en ella se inspiran por lo común los escritores medievales (cf., por ejemplo, Santo Tomás, *S. Th.*, II, 1, q. 71, a. 2; II, 2, q. 34, a. 5). Ésta es la única definición que ha entrado en la cultura común y también los filósofos vuelven a ella para cambiarla

conforme al sentido específico que dan a la palabra razón. Así, por ejemplo, la definición de Rosmini, "el H. es un sujeto animal dotado de la intuición del ser ideal indeterminado" (*Antropologia*, § 23), expresa lo mismo que la definición tradicional, por cuanto, según Rosmini, la "percepción del ser ideal indeterminado" es la razón (*Nuovo Saggio*, § 396). La definición de De Bonald, famosa durante un tiempo: "el H. es una inteligencia servida por órganos" (*Œuvres*, 1864, I, p. 41; III, p. 149) no es otra cosa que una paráfrasis de la definición tradicional en cuanto en ella el "servicio de los órganos" equivale a la "animalidad". Y la aún más famosa definición de Pascal: "El H. no es más que un junco, el más débil de la naturaleza, pero es un junco pensante" (*Pensées*, 347) puede ser considerada también como una variante de la definición tradicional, variante en la cual la connotación de la fragilidad natural del H. ha tomado el lugar de la "animalidad". Por otro lado, Descartes dejó a un lado la animalidad y redujo el H. a pensamiento, como conciencia inmediata: "Yo no soy, precisamente hablando, más que *una cosa que piensa*, o sea un espíritu, un entendimiento o una razón" (*Med.*, II). Pero la animalidad, en la definición tradicional, sirvió, por un lado, para explicar la obvia limitación de la actividad pensante del H. y, por otro lado, para reconocer en el H. un ser terrestre o mundano, que tiene necesidad de órganos. Husserl, en el sentido cartesiano, ha dicho: "Si el H. es un ser racional (*animal rationale*), lo es solamente en la medida en que toda su humanidad es una humanidad racional, en la medida en que se encuentra orientado, en forma latente, hacia la razón o bien, abiertamente, hacia la entelequia que le es revelada y que guía ya conscientemente, por una necesidad esencial, hacia el devenir humano" (*Di Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* ["La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental"], 1954, pp. 13-14). La última y más novedosa versión de la vieja definición es la del H. como *animal simbólico*, o sea como animal que habla (Cassirer, *Essay on Man*, cap. II; trad. esp.: *Antropología filosófica*, México, 1945, F. C. E., p. 60). Esta característica se hallaba presente, en verdad, en el mismo término griego, que significa razón: *logos*, en efecto, es el discurso racional o la razón que se hace discurso. En la filosofía contemporánea la definición sirve para expresar el poder condicionante del lenguaje, esto es, del comportamiento simbólico en todas las actividades del H. Este poder difícilmente podría ser exagerado y la definición en examen es, a justo título, una de las más difundidas y aceptadas en la filosofía contemporánea. No obstante, no puede ser entendida en el sentido de prescindir de la característica de la autoproyección que el tercer grupo de definiciones reconoce al H.

Una segunda y más específica determinación, considerada a menudo como definición del H., es la naturaleza *política*, o sea sociable, del H. mismo. Ya mencionada por Platón (*Def.*, 415 a), esta determinación está estrechamente ligada, en Aristóteles, a la naturaleza racional del H. "El que no puede entrar a formar parte de una comunidad o el que no tiene necesidad de nada, bastándose a sí mismo, y no es parte de una ciudad: o es una bestia o es un dios" (*Pol.*, I, 2, 1253 a 27). Es evidente que, para Aristóteles, racionalidad y politicidad del H. están estrechamente relacionadas y así permanecen para todos los que, más tarde, se basarían en esta definición. Hobbes, que combatió esta definición, la entendió como si significara: "El H. es apto, desde el nacimiento, para vivir socialmente", y afirmó que en este sentido es falsa, porque el hombre resulta apto para asociarse solamente gracias a la educación (*De Cive*, I, 2, y nota). Pero el significado más obvio de la definición en examen es que el H. no puede menos que vivir en sociedad y, en este sentido, ni siquiera Hobbes duda de la exactitud fundamental de tal significado. Sin embargo, esta definición no fue propuesta para determinar la naturaleza del H. en su totalidad.

Con la pretensión de expresar la totalidad del H. se presenta, en cambio, la definición de Bergson: "Si pudiéramos despojarnos de nuestro orgullo, si para definir nuestra especie nos atuviéramos estrictamente a lo que la prehistoria y la historia nos presentan co-

mo característica constante del H. y de la inteligencia, no diríamos quizá *Homo sapiens*, sino *Homo faber*. En definitiva, la inteligencia, considerada en lo que parece ser su tarea original, es la facultad para fabricar objetos artificiales, en particular utensilios para hacer utensilios, y para variar indefinidamente su fabricación" (*Évol. Créatr.*, 8ª ed., 1911, p. 151). Pero en realidad, el mismo Bergson admite, en torno a la inteligencia, una "aureola de instinto" y considera posible el retorno de la inteligencia al instinto mediante la *intuición*, lo que querría decir que el H. no es sólo *homo faber*.

3) El tercer grupo de definiciones comprende las que interpretan al H. como posibilidad de *autoproyección*. Casi todas las definiciones del segundo grupo, aun haciendo referencia a una determinación única del H., considerada como propia o fundamental, la consideran, explícita o implícitamente, como una posibilidad, esto es, una capacidad o disposición. Leibniz, al defender la definición del H. como animal racional, observó que el hecho de que a los idiotas les falte la razón no es una objeción en contra de tal definición; basta que ellos, así sea con su sola figura física, muestren un indicio (*Nouv. Ess.*, III, 6, 22). Pero en realidad ya en Aristóteles es bastante claro que la razón es una posibilidad o capacidad de juicio, no una determinación necesaria, y que sólo a este título constituye la definición del H. Quizá, el carácter *indeterminado* del H. quedara ensombrecido en el dicho de Demócrito: "el H. es aquello que todos sabemos" (*Fr.*, 165, Diels). Pero esto se expresó con toda claridad en las especulaciones de los neoplatónicos de la Antigüedad y del Renacimiento acerca de la "naturaleza media" o "central" del H. Ya Plotino afirmó a este respecto: "El puesto del H. está en el medio entre los dioses y las bestias y él se inclina unas veces hacia unos y otras hacia las otras; determinados H. se parecen a los dioses, otros a las bestias y la mayoría se encuentra en un término medio" (*Enn.*, III, 2, 8). Este pensamiento fue ilustrado en el siglo IX por Scoto Erígena: "No sin mérito —decía— el H. ha sido llamado la *fábrica de todas las criaturas* y, en efecto, todas las criaturas se contienen en él. Entiende como el ángel, razona como el H., siente como el animal irracional, vive como el germen, consiste de alma y cuerpo y no carece de cosa alguna creada" (*De divis. nat.*, III, 37). Estos pensamientos fueron repetidos en el Renacimiento por Nicolás de Cusa (*De visione dei*, 6; *Excitationes*, V; *De ludo globi*, II) y por Marsilio Ficino (*Theol. Plat.*, III, 2), que ambos transfirieran al alma del H.; Ficino llama al alma *cópula del mundo*. Pero ante todo se expresan de modo clásico en la oración *De hominis dignitate* de Pico della Mirandola: "No te he dado ¡oh, Adán! —hace decir Pico a Dios— ni un puesto determinado ni un aspecto propio, ni prerrogativa alguna, porque tal puesto, tal aspecto, las prerrogativas que tú deseas, todo conforme a tu voto y tu consejo, los obtengas y conserves. La naturaleza limitada de los demás está contenida dentro de las leyes por mí prescritas. Tú las determinarás, sin estar constreñido por barrera alguna, según tu arbitrio, a cuya potestad te entregas. Te puse en medio del mundo, para que tú escogieras todo lo que de mejor se encuentra en el mundo. No te he hecho ni celestial ni terreno, ni mortal ni inmortal, para que, por ti mismo casi libre y artífice soberano, te plasmaras y te esculpieras en la forma que eligieras. Podrás degenerar en las cosas inferiores, podrás, conforme con tu querer, regenerarte en las cosas superiores que son divinas" (*De hom., dign.*, f. 131 r.). En verdad, la ilimitada capacidad de autoproyección del H. nunca ha sido exaltada con tanta elocuencia y con tanto confiado optimismo como en esta página de Pico. Aun más, el concepto iluminista del H. como razón proyectante aunque limitada e impedida, pero eficaz, puede considerarse como brote del concepto renacentista del H. Dice Kant: "La razón en una criatura es el poder de extender, más allá de los instintos naturales, las reglas y los fines del uso de todas sus actividades y no conoce límites a sus decisiones. Pero la razón no obra exclusivamente, sino que procede por tentativas, mediante el ejercicio y aprendiendo, para elevarse poco a poco y pasar de un grado de conocimiento a otro" (*Idee*

zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht ["Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita"], 1784, tesis II). Por lo tanto, Kant considera que sólo a través de la historia de la especie humana sobre la tierra puede realizar el hombre su naturaleza, que es la libertad de autoproyectarse con su razón y especialmente la de proyectar para sí una sociedad civil fundada por completo en el derecho. Estas ideas expresaban bien el punto de vista de la Ilustración, al que Kant mismo las refería. Todavía con mayor claridad, Kant describió así el carácter de la especie humana: "Para poder atribuir al H. su puesto en el sistema de la naturaleza viviente y de esta manera caracterizarlo, no queda sino decir que tiene el carácter que él mismo se hace en cuanto sabe perfeccionarse según los fines que de él mismo resultan; de donde, como animal con capacidad para razonar (*animal rationabile*), puede hacerse por sí animal racional (*animal rationale*)" (*Antr.*, II, e).

En la filosofía contemporánea, el existencialismo y el instrumentalismo norteamericano son los herederos de este concepto del hombre. Por un lado, subrayan que el H., es lo que él mismo puede o quiere hacerse, que, por lo tanto, es constantemente problema en sí mismo y solución de este problema; que continuamente proyecta su modo de ser o de vivir y que este proyecto constituye, en cierto grado y medida, su modo de ser y de vivir efectivos. Por otro lado, ambas corrientes reconocen las limitaciones de esta proyectabilidad, limitaciones que obran en especial en el hecho de que todo proyecto encuentra ya, en alguna medida, como *datos* (o sea como relativamente inmodificables) los elementos de que se vale; que todo lo que puede proyectar en el futuro ya *ha sido* en el pasado de algún modo o forma y que, por lo tanto, el pasado condiciona dentro de ciertos límites (considerados como más o menos amplios) el futuro del hombre. Éste es el sentido en el que Heidegger ha dicho que la *proyección-yecta* es la estructura existenciaria del 'ser en el mundo' (*Sein und Zeit*, § 31; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.) y en el que Sartre ha hablado de un proyecto fundamental del mundo (*L'être et le néant*, p. 540). En el mismo sentido, John Dewey habló de la mutabilidad de la naturaleza humana y de sus mismos denominados instintos o impulsos fundamentales (*Human Nature and Conduct*, pp. 95 *ss.*, 106 *ss.*). Heidegger ha insistido asimismo acerca de la limitación de la proyectabilidad en cuanto todo proyecto recaería y se esfumaría sobre lo que ya ha sido y en esto consistiría la *efectividad* (o facticidad) del H. (*véase* PROYECTO). Sartre ha insistido acerca de la libertad absoluta de la proyectabilidad y ha considerado como puramente arbitraria o gratuita la elección de un proyecto cualquiera (*L'être et le néant*, p. 721). Por otro lado, Dewey adoptó el concepto iluminista de la racionalidad (que al mismo tiempo es condicionamiento y libertad) de los proyectos humanos, y sobre los mismos caracteres de la autoproyectación ha insistido el existencialismo positivo (cf. Abbagnano, *Possibilità e libertà*, 1956, I, 7; II, 3, etc.). Por lo demás, esta concepción parece hoy ser aceptada por los mismos biólogos. Así, por ejemplo, dice G. G. Simpson: "El H. puede elegir entre desarrollar sus capacidades como animal superior e intentar levantarse todavía más, o de otra manera. La elección es su responsabilidad, y solamente suya. No hay un automatismo que lo lleve a lo alto sin elección o esfuerzo y no existe una tendencia unilateral en la justa dirección. La evolución no tiene finalidad alguna; el H. debe darse finalidad a sí mismo" (*The Meaning of Evolution*, 6ª ed., 1952, p. 310).

Homeomerías (gr. ὁμοιομέρειαι; ingl. *homeomeries;* franc. *homéoméries;* alem. *Homoiomerien;* ital. *omeomerie*). Con esta expresión, que significa "partes similares", se refirió Aristóteles a las *semillas* de Anaxágoras, o sea las partes (que no son elementos porque a su vez resultan divisibles) que según este filósofo componen un cuerpo y que son, de preferencia, similares al cuerpo mismo. Así, aun cuando en todo cuerpo existan partículas o semillas de todos los cuerpos, en todo cuerpo prevalece una determinada especie de partículas, que es la que da nombre al cuerpo mismo (Arist., *De Caelo,*

III, 3, 302 b 3; *Met.*, I, 3, 984 a 14; cf. Diog. L., II, 8; Lucrecio, *De rer. nat.*, I, 830; Sexto Empír., *Adv. Math.*, X, 25).

Hominismo (alem. *Hominismus*). Término creado por Windelband para indicar el relativismo, esto es, la doctrina que enuncia que el hombre es la medida de todas las cosas. *Véase* RELATIVISMO.

Homo faber. Definición dada por Bergson del hombre, en cuanto vio en la inteligencia, que es la característica fundamental del hombre, la facultad de fabricar instrumentos no organizados (*La pensée et le mouvant*, 1934, p. 105). *Véase* INTELIGENCIA.

Homo homo. Es la definición que del sabio dio el humanista francés Ch. Boville (1470 o 1475 – 1553, aproximadamente) en su libro *Sobre el sabio.* El sabio es la perfección del hombre porque es el hombre que se ha formado con su inteligencia y ha adquirido conciencia de sí mismo y del mundo (*De Sapiente*, 22).

Homogeneidad (ingl. *homogeneity;* franc. *homogénéité;* alem. *Homogeneität;* ital. *omogeneità*). La relación entre cosas que pertenecen al mismo género (por ejemplo, blanco y negro), que tienen la misma composición (por ejemplo, las partes de un objeto compuesto por el mismo material), que tienen entre sí partes similares, o sea que se corresponden en sus términos (por ejemplo, dos relojes construidos del mismo modo). Spencer usó el término en el sentido de indiferenciación y definió la evolución como el paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, o sea de lo indiferenciado a lo diferenciado en partes entre sí diferentes (*First Principles*, § 145).

Kant denominó "principio de la H." a la regla de la razón que intenta buscar unificaciones conceptuales cada vez más extensas, o sea géneros cada vez más altos, regla que resultaría de oposición simétrica a la regla de la *especificación* (*véase*) y con ésta concluiría en la ley de la *afinidad* (*véase*) (*Crít. R. Pura*, Apéndice de la dialéctica trascendental). Hamilton repitió sustancialmente estas nociones kantianas. Denominó "ley de H." al enunciado que expresa que "Dos conceptos, aun cuando sean diferentes entre sí, pueden estar siempre subordinados a un concepto más alto o que, en otros términos, las cosas más dispares deben, en ciertos respectos, ser similares". Junto a esta ley, Hamilton enunció asimismo "la ley de heterogeneidad", según la cual "todo concepto contiene otros conceptos y, por lo tanto, aun dividido, se desciende siempre hacia otros conceptos y nunca a los individuos o que, en otros términos, las cosas más homogéneas o similares deben, en ciertos respectos ser heterogéneas o disímiles". Estas dos leyes gobiernan, según Hamilton, toda la clasificación de las cosas en géneros y especies (Hamilton, *Lectures on Logic*, § 40; vol. I, 2ª ed., 1865, pp. 209-10).

Homoiusía-homousía (gr. ὁμοιουσία, ὁμουσία). Se dice que toda la disputa teológica que dio lugar al Concilio de Nicea (325) versó en torno a una iota, o sea a la diferencia entre la *homoiusía*, la doctrina de Arrio que admitía sólo una semejanza entre la sustancia de Dios-Padre y la del Logos y la *homousía*, o sea la doctrina de San Atanasio que admitía la consustancialidad de Dios-Padre y el Logos. La decisión del Concilio a favor de la homousía estableció el principal fundamento dogmático de la teología cristiana.

Homología (gr. ὁμολογία; ingl. *homology;* franc. *homologie;* alem. *Homologie;* ital. *omologia*). *1)* Para los estoicos, el término técnico que indicaba el acuerdo con la naturaleza como regla fundamental de la conducta (Estobeo, *Ecl.*, II, 76, 3), término que Cicerón tradujo como *convenientia* (*De Fin.*, III, 6, 21).

2) La H. es actualmente un concepto científico definido en forma diferente en las diferentes disciplinas. En geometría se denominan homólogos los elementos que se corresponden en dos figuras similares. En biología se denominan homólogos los órganos que se corresponden en relación con la totalidad del organismo, aun no teniendo la misma función (como sucede, en cambio, en los organismos análogos). *Véase* ANALOGÍA.

Homonimia (ingl. *homonymy;* franc. *homonymie;* alem. *Homonymie;* ital. *omonimia*). En Aristóteles, se designa así la ambigüedad de un término, o sea el hecho de que el término mismo sea usado para denotar cosas diferentes. La H. de la frase se denomina *anfibolia* (*véase*). *Véase* EQUÍVOCO; UNÍVOCO.

Homoteísmo (ingl. *homotheism;* alem. *homotheismus;* ital. *omoteismo*). Lo mismo que *antropomorfismo* (*véase*). Término creado por Ernst Haeckel.

Honor (ingl. *honor;* franc. *honneur;* alem. *Ehre;* ital. *onore*). Toda manifestación de consideración y estima tributada a un hombre por otros hombres, como también la autoridad, el prestigio o el cargo mediante los cuales se le reconoce. Los antiguos consideraban el H. como uno de los bienes fundamentales de la vida social, y Aristóteles reconoció que existe una virtud en relación al H., como hay una virtud (la liberalidad) en relación al dinero. Tal virtud es la *magnanimidad* (*véase*), cuyo exceso es la ambición y cuyo defecto es la estrechez de alma (*Ét. Nic.*, II, 7, 1107 b 20). Esta acentuación de la importancia del H. considerado como "el premio de la virtud y del hacer bien" (*Ibid.*, VIII, 14, 1163 b 3) es resultado de la ética griega, de la cual pasó a la costumbre y al derecho en la tradición occidental, a través de su planteamiento aristocrático. La "respetabilidad" es, en el mundo moderno, lo correspondiente a este antiguo concepto. Es bastante obvio, sin embargo, que "el bien hacer" (εὐεργεσία) cuyo premio, además de la virtud, debería ser el H. según Aristóteles, incluye una buena dosis de conformismo a los prejuicios dominantes en el grupo o en la clase social que confiere el H. y la moderna analogía del H., la respetabilidad, no incluye una dosis menor de conformismo. No debe asombrarnos que el H. haya sugerido a menudo y continúe sugiriendo acciones inmorales, malvadas o verdaderos delitos, ya sea en la vida privada o en las relaciones entre los pueblos, en los cuales el H. ha tenido a menudo una parte predominante en suscitar o en mantener vivos los conflictos.

Horizonte (gr. περιέχον; lat. *horizon;* franc. *horizon;* alem. *Horizont;* ital. *orizzonte*). El límite que circunscribe la posibilidad de una búsqueda, de un pensamiento o de una actividad cualquiera, un límite que se puede desplazar, pero que se vuelve a presentar luego de cada desplazamiento. El término fue introducido en filosofía por Anaximandro (siglo VI a. C.) que consideró al Principio (lo infinito o *apeiron*) como lo que "*abraza* todas las cosas y las dirige" (Arist., *Fís.*, III, 4, 203 b 11).

En el sentido moderno, el concepto fue aclarado por Kant, que entendió por horizonte el límite o la medida de extensión del conocimiento, y distinguió un horizonte *lógico*, que concierne a los poderes cognoscitivos en relación con el interés del entendimiento; un horizonte *estético*, que concierne al gusto en relación con el interés del sentimiento, y un horizonte *práctico*, que concierne a lo útil, en relación con el interés de la voluntad. En general "el horizonte concierne al juicio y a la determinación de lo que el hombre *puede* saber, *logra* saber y *debe* saber" y puede ser *objetivo*, en cuyo caso es histórico o también racional, o *subjetivo*, en cuyo caso es universal o absoluto o también particular o privado (*Logik* [*Lógica*], Intrd., § VI, A).

La noción reaparece en la filosofía contemporánea y, en primer lugar, en Husserl, que entendió por H. "todo el campo temporal y fenomenológico del yo puro, que éste puede recorrer partiendo de cualquiera de sus vivencias en las tres dimensiones del antes, el después y lo simultáneo" (*Ideen,* I, § 82), y luego en Jaspers, por quien ha pasado al uso filosófico corriente. Dice Jaspers: "Nosotros siempre vivimos y pensamos en un H. circunscrito. Por el hecho mismo que se trata de un H., tenemos el presentimiento de un H. más vasto, que comprende a su vez al H. alcanzado; surge así el problema de un H. que abraza a todo otro H. (H. envolvente, *das Umgreifende*). El H. envolvente es un H. en el que se nos ofrece todo tipo determinado de realidad y de verdad, pero es también aquello en lo que está comprendido todo H. en particular tanto como en el H. que todo envuelve y que ya ni si-

quiera es pensable como H." (*Vernunft und Existenz* ["Razón y existencia"], 1935, p. 29). En tanto el concepto de H. envolvente, que es el de H. de todos los horizontes posibles, es propio de la filosofía de Jaspers, el de H. puede ser útilmente adoptado por cualquier dirección filosófica para indicar los límites de validez de una investigación determinada, o el tipo de validez a la que aspiran los instrumentos de los que se sirve (cf. C. D. Burns, *The Horizon of Experience*, 1934; Abbagnano, *Possibilità e libertà*, 1956, pp. 95 *ss.*).

Hórmica, teoría (ingl. *hormic theory*). Nombre dado comúnmente en la literatura anglosajona a la teoría según la cual las emociones dependen de determinados instintos fundamentales (ὁρμή = instinto), que se hallarían en la base de toda la actividad psíquica. La teoría ha sido sostenida por G. F. Stout, J. Dewey, S. Alexander, T. P. Nunn (que usó por vez primera la expresión) y, principalmente, por W. McDougall. Cf. J. C. Flugel, *Studies in Feeling and Desire*, Londres, 1955. *Véase* EMOCIÓN.

Huevo (gr. ᾠόν; ingl. *egg;* franc. *œuf;* alem. *Ei;* ital. *uovo*). El primer principio del mundo, según la teogonía órfica (*Orphicorum fragmenta*, 53, 54 Kern). La consideración del mundo como un gigantesco animal sirve de base a este mito, que tiene numerosos precedentes orientales. Acerca de estos precedentes y del mito mismo, cf. A. Olivieri, *Civiltà greca nell'Italia meridionale*, 1931, pp. 3-32.

Humanidad (lat. *humanitas;* ingl. *humanity;* franc. *humanité;* alem. *Humanität, Menschheit;* ital. *umanità*). El término tiene los siguientes significados principales:

1) La forma acabada, el ideal o el espíritu del hombre. En este sentido, adoptaron los antiguos la palabra *humanitas*, que corresponde al griego *paideia* y de la cual ha surgido el nombre y el concepto mismo de *humanismo* (*véase infra*). En sentido análogo, Humboldt consideró como fin de la historia "la realización de la idea de la H." (*Schriften*, IV, p. 55; trad. esp.: *Escritos políticos*, México, 1943, F.C.E.).

2) La sustancia o la esencia del hombre, en el significado aristotélico inherente a la metafísica clásica. En tal sentido Santo Tomás decía: "H. significa los principios esenciales de la especie, tanto formales como materiales, prescindiendo de los individuales. Pues se dice H. en cuanto que alguien es hombre, y el hombre es alguien, no por sus principios individuales, sino sólo porque tiene los principios esenciales de la especie" (*Contra Gent.*, IV, 81).

3) El género humano, esto es, la especie humana como entidad biológica. En tal sentido se habla de la historia o de las vicisitudes de la H. sobre esta tierra o de la evolución biológica de la humanidad, por ejemplo.

4) La síntesis hipostasiada de la historia o de la tradición del hombre, según el concepto de Comte, que la entiende como "el conjunto de los seres pasados, futuros y presentes que concurren libremente a perfeccionar el orden universal" (*Politique positive*, IV, p. 30). En tal sentido, la H. constituye, según Comte, un *Gran Ser*, o sea una especie de divinidad que no es más que el mismo mundo histórico hipostasiado. Comte quiso instituir el culto de este gran ser (*véase* GRAN SER).

5) La *naturaleza racional* del hombre, en cuanto dotada de dignidad y, por lo tanto, en cuanto debe valer como fin en sí misma. Éste es el significado que la palabra posee en la segunda fórmula del imperativo categórico de Kant: "Obra de manera de tratar a la H. (*Menschheit*), tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, siempre como fin y nunca sólo como medio" (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], II). La H. en la persona de los hombres es el objeto propio del *respeto* (*véase*) que, según Kant, es el único sentimiento moral (*Met. der Sitten*, II, § 11).

6) La disposición a la comprensión de los demás o a la simpatía hacia los demás. En este sentido el término ha sido óptimamente definido por Kant: "H. (*Humanität*) significa, por un lado, el sentimiento universal de la simpatía, por el otro, la facultad para comunicar, íntima y universalmente, dos propiedades que en su conjunto constituyen la sociabilidad propia de la H. (*Menschheit*) por la cual se diferencia

del aislamiento animal" (*Crít. del juicio*, § 60; cf. *Antr.*, § 88).

Humanismo (ingl. *humanism;* franc. *humanisme;* alem. *Humanismus;* ital. *umanesimo*). El término es usado para indicar dos cosas diferentes, a saber: I) el movimiento literario y filosófico que tuvo sus orígenes en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y que de Italia se difundió a otros países de Europa y constituyó el origen de la cultura moderna; II) cualquier movimiento filosófico que considere como fundamento la naturaleza humana o los límites y los intereses del hombre.

I) En su primer significado, que es el significado histórico, el H. es un aspecto fundamental del *Renacimiento* (*véase*) y justo el aspecto por el cual el Renacimiento es el reconocimiento del valor del hombre en su plenitud y el intento de entenderlo en su mundo, que es el de la naturaleza y de la historia. En este sentido el H. se puede remontar a la obra de Francesco Petrarca (1304-74). Los principales humanistas italianos son: Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1374-1444) Lorenzo Valla (1407-57), Giannozzo Manetti (1396-1459), León Bautista Alberti (1404-72), Mario Nizolio (1498-1576). Entre los humanistas franceses: Charles Boville (1470 o 1475-1553), Michel de Montaigne (1533-92), Pierre Charron (1541-1603), Francisco Sánchez (1562-1632), Justus Lipsius (1547-1606). Entre los humanistas españoles se recuerda a Juan Luis Vives (1492-1540) y entre los alemanes a Rodolfo Agrícola (1442-1485). Los asuntos fundamentales del H. pueden ser expuestos así:

1) El reconocimiento de la *totalidad* del hombre como ser formado de alma y de cuerpo y destinado a vivir en el mundo y dominarlo. El *curriculum* medieval de los estudios era realizado por un ángel o por un alma desencarnada. El H. reivindica para el hombre el valor del placer (Raimondi, Fidelfo, Valla), afirma la importancia del estudio de las leyes, de la medicina y de la ética, en contra de la metafísica (Salutati, Bruni, Valla), niega la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa (Valla). Se detiene mucho en la exaltación de la dignidad y de la libertad del hombre, en el reconocimiento de su puesto central dentro de la naturaleza y su destino de dominador de la naturaleza misma (Manetti, Pico della Mirandola, Ficino).

2) El reconocimiento de la *historicidad* del hombre, o sea de los nexos del hombre con su pasado, relaciones que por un lado sirven para conectarlo con tal pasado y, por el otro, para distinguirlo y oponérsele. Desde este punto de vista, es parte fundamental del H. la exigencia *filológica*, que no solamente constituye la necesidad de descubrir los textos antiguos y de restablecerlos en la forma auténtica, estudiando y relacionando los códices, sino también la necesidad de encontrar en ellos el auténtico significado de poesía o de verdad filosófica o religiosa que contienen. La admiración y el estudio de la Antigüedad no habían sido abandonados durante la Edad Media, pero lo que constituye el signo característico del humanismo es la exigencia de descubrir el rostro auténtico de la Antigüedad, liberándola de los añadidos que la tradición medieval había acumulado en ella.

3) El reconocimiento del valor *humano* de las letras clásicas. Éste es el aspecto que da su nombre al H. Ya en tiempos de Cicerón y de Varrón la palabra *humanitas* significaba la educación del hombre como tal, lo que los griegos denominaron *paideia*, y se reconocían en las "buenas artes" las disciplinas que forman al hombre por serle propias al hombre mismo, diferenciándolo de los otros animales (Aulo Gelio, *Noct. Att.*, XIII, 17). Las buenas artes, que aún hoy se denominan disciplinas humanísticas, todavía no tenían para el H. valor de finalidad sino de medio para la "formación de una conciencia verdaderamente humana, abierta en toda dirección, a través del conocimiento histórico-crítico de la tradición cultural" (Garin, *L'educazione umanistica in Italia*, p. 7). *Véase* CULTURA.

4) El reconocimiento de la *naturalidad* del hombre, esto es, del hecho de que el hombre es un ser natural para el cual el conocimiento de la naturaleza no es una distracción imperdonable o un pecado, sino un elemento indispensable de vida y de éxito. El reflorecimiento del aristotelismo, de la

magia y de las especulaciones naturalistas (por obra de Telesio, Bruno y Campanella) es el preludio de la ciencia moderna.

II) El segundo significado de la palabra no siempre tiene estrechas relaciones con el primero. Se puede decir que para éste el H. es toda filosofía que hace del hombre, de acuerdo con el viejo dicho de Protágoras, "la medida de las cosas". Precisamente en este sentido y con referencia al dicho de Protágoras, F.C.S. Schiller denominó H. a su pragmatismo (*Studies in Humanism*, 1902). En el mismo sentido, pero para rechazarlo, lo ha entendido Heidegger, que lo ha visto como la dirección de la filosofía que hace del hombre la medida del ser y subordina el ser al hombre, en lugar de subordinar, como debería hacerlo, el hombre al ser, y ver en el hombre sólo "al pastor del ser" (*Holzwege* ["Los caminos del bosque"], 1950, pp. 101-102). En un sentido análogo, Sartre ha aceptado la calificación de H. para su existencialismo (*L'existentialisme est un humanisme*, 1949).

En líneas más generales se puede entender por H. cualquier dirección filosófica que tenga en cuenta las posibilidades y límites del hombre y que, sobre esta base, proceda a una nueva dimensión de los problemas filosóficos.

Humanitarismo (ingl. *humanitarianism;* franc. *humanitarisme;* alem. *Humanität;* ital. *umanitarismo*), *véase* FILANTROPÍA.

Humildad (gr. ταπεινοφροσύνη; lat. *humilitas;* ingl. *humility;* franc. *humilité;* alem. *Demut;* ital. *umiltà*). La actitud de voluntaria abyección, típica de la religiosidad medieval, sugerida por la creencia en la naturaleza miserable y pecaminosa del hombre. En este sentido, la H. es exaltada e ilustrada por San Bernardo de Claraval: "La H. es la virtud por la cual el hombre, con verdadero reconocimiento de sí, se tiene a sí mismo por vil" (*De gradibus humilitatis et superbiae*, en *P. L.*, 182º, col. 942). En este sentido, la H. fue desconocida en el mundo antiguo. El mismo San Pablo, que adoptara por vez primera la palabra, la entendió como ausencia del espíritu de competencia y de vanagloria (*Filipenses*, II) y vio el modelo en Cristo que se rebajó, con la encarnación, hasta el hombre (*Ibid.* II, 3-11). Del mismo modo, San Agustín habla de la H. con preferencia en relación con la *via humilitatis*, que es la encarnación del Verbo para la redención de los hombres, y en tal sentido opone la H. cristiana a la soberbia de los platónicos, que sabían muchas cosas, pero que ignoraban la encarnación (*Conf.*, VII, 9). Santo Tomás consideró la H. como la parte de la virtud "que atempera y frena el ánimo para que no tienda sin medida hacia las cosas más altas" y vio en ella el complemento de la magnanimidad que "confirma el ánimo contra la desesperación y lo lleva a perseguir las cosas grandes según la recta razón" (*S. Th.*, II, 2, q. 161, a. 1). Pero es obvio que, en este sentido, la H. no es más que la magnanimidad misma en el significado aristotélico (*véase* MAGNANIMIDAD) y que nada tiene que ver con la H. en el sentido que le otorgara San Bernardo.

Los filósofos han polemizado a menudo contra la H. en el sentido medieval o han intentado darle un significado compatible con la ética clásica. Spinoza negó que la H. fuera una virtud y la consideró una emoción pasiva en cuanto nace del hecho de que "el hombre considera su impotencia. Pues si suponemos que el hombre considera su impotencia por el hecho de que entiende algo más potente que él y con este conocimiento limita su potencia de obrar, ...no concebimos sino que el hombre se entiende a sí mismo distintamente, o sea, que es favorecida su potencia de obrar... Por lo tanto ...no es una virtud, sino una pasión" (*Eth.*, IV, 53). Kant distinguió entre H. *moral*, que es "el sentimiento de la pequeñez de nuestro valor en relación con la ley", y la H. *espuria*, que es "la pretensión de adquirir, mediante la renuncia a cualquier valor moral de sí, un valor moral oculto". La pretensión en superar a los demás rebajándose a sí mismo es una ambición opuesta al deber hacia los demás y el servirse de este medio para obtener el favor de otros (Dios, hombre o lo que sea) es hipocresía y adulación (*Met. der Sitten*, II, § 11). A su vez,

Hegel afirmó que la H. "es la conciencia de Dios y de su esencia como amor" (*Philosophische Propädeutik* ["Propedéutica filosófica"], § 207; cf. *Philosophie der Religion* [*Filosofía de la religión*], ed. Glockner, II, p. 553). Por otro lado, la protesta de Nietzsche, que ve en la H. simplemente un aspecto de la "moral de los esclavos", está obviamente dirigida contra el típico concepto medieval de la H. (cf. *Werke*, ["Obras"], VII, pp. 348 *ss.*).

Humor, o estado de ánimo (ingl. *mood*; franc. *humeur*; alem. *Stimmung*; ital. *umore*). Un estado emotivo que no tiene objeto o cuyo objeto es indeterminable y que, por lo tanto, se distingue de la emoción verdadera y propia. Esta distinción ha sido propuesta por W. Cerf ("H. y emociones en el arte" en *Rivista di Filosofia*, 1954, pp. 363 *ss.*) y parece oportuna para individualizar, en la vasta gama de los estados emotivos, los estados que se encuentran bajo el nombre de H. El H. no tiene objeto intencional, en el sentido de que no existe un *H. de...* como existe miedo de... o una alegría de..., etc. Tiene una causa o una razón, pero no se refiere a un objeto en particular y no constituye la advertencia del valor biológico de una situación. En tal sentido, Cerf ha afirmado que en el arte no existen emociones sino solamente humores.

Acerca del significado existencial del H. ya había llamado la atención Heidegger: "El hecho de que los sentimientos puedan trastocarse y enturbiarse sólo dice que el 'ser ahí' es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo". En el mal H. "el estado de ánimo 'cae sobre'... La exégesis fenomenológica ha de dar al 'ser ahí' mismo la posibilidad de 'abrir' originalmente, dejándole que se interprete a sí mismo" (*Sein und Zeit*, § 29; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, Fondo de Cultura Económica).

Hybris (gr. ὕβρις). Con este término, que no se puede traducir a las lenguas modernas, entendieron los griegos una violación cualquiera a la *norma de la medida*, esto es, de los límites que el hombre debe mantener en sus relaciones con los otros hombres, con la divinidad o con el orden de las cosas. La injusticia no es más que una forma de H. porque es la transgresión de los justos límites en relación con los demás hombres. En este sentido, decía Hesíodo: "La justicia, cuando ha logrado su término, triunfa sobre la H.: el tonto comprende solamente cuando ha sufrido" (*Op.*, §§ 216-17). Y Platón consideró que hay H. siempre que "la medida del gusto" es superada y que, por lo tanto, la *H.* tiene muchas caras, muchas partes, lo mismo que muchos nombres (*Fedro*, 238 a). Aristóteles dio un significado más restringido al término, entendiéndolo como la ofensa gratuita hecha a los demás por el único placer de sentirse superior, es decir, la insolencia (*Ret.*, II, 2, 1378 b 23).

***Hyle* sensible** (alem. *Hyle sensuell*). Husserl ha indicado con este término los contenidos sensibles (colores, sonidos o también placeres, dolores, impulsos, etc.) que, privados por sí mismos de referencia intencional, adquieren tal referencia en la vivencia y, de tal manera, son distintos en su forma intencional y al mismo tiempo están unidos a ella (*Ideen*, I, § 85). *Véase infra* HYLÉTICOS, DATOS.

Hyléticos, datos (alem. *hyletische Data*). En la terminología de Husserl, son los constituidos por los contenidos sensibles y que comprenden, además de las sensaciones denominadas externas, también los sentimientos, los impulsos, etc. En este sentido las consideraciones y los análisis fenomenológicos dirigidos a este elemento material, se denominan hylético-fenomenológicos, así como los relativos a los correspondientes momentos noéticos se denominan noético-fenomenológicos (*Ideen.*, I, § 85).

Hysteron proteron. Estos términos, como los de *hysterologia* y *protysteron*, se comenzaron a usar en el siglo IV a. C. por obra de los gramáticos griegos y latinos (por ejemplo, Querobosco, *Trop.*, 27; Servio, *ad Vergilium*, A, 9, 816) para indicar la figura retórica que consiste en decir primero lo que debería ser dicho después, como cuando se dice "Está bien y está vivo." Leibniz adopta el término en el mismo sentido, considerándolo equivalente a *rebours* y lo opone a círculo vicioso (*Nouv. Ess.*,

IV, 2, 1). Pero después, la expresión se usó precisamente como sinónimo de círculo vicioso o petición de principio, para indicar una argumentación que toma como premisa la conclusión misma o que se vale, en una u otra forma, como elemento de prueba, de lo que debería ser probado.

I

I. *1)* En la lógica formal "aristotélica", esta letra es usada como símbolo de la proposición particular afirmativa (Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 1, 21).

2) En la lógica modal tradicional I. designa la proposición modal que niega el modo y afirma la proposición. Por ejemplo, "No es posible que *p*", donde *p* es una proposición afirmativa cualquiera (Arnauld, *Log.*, II, 8).

G. P.-N. A.

Id o ello, *véase* PSICOANÁLISIS.

Idea (gr. ἰδέα; lat. *idea*; ingl. *idea*; franc. *idée*; alem. *Idee*; ital. *idea*). Este término ha sido usado con dos significados fundamentales diferentes, a saber: *1)* como la especie única intuible en una multiplicidad de objetos; *2)* como cualquier objeto del pensamiento humano, o sea como representación en general. En su primer significado la palabra fue utilizada por Platón, Aristóteles, los escolásticos, Kant, etcétera. En su segundo significado fue empleada por Descartes, los empiristas y buena parte de los filósofos modernos; y así es comúnmente aceptada en las lenguas modernas.

1) Según su primer significado, la I., como unidad visible en la multiplicidad, tiene, con referencia a la multiplicidad misma, un carácter privilegiado, por el cual es considerada a menudo como la esencia o la sustancia de lo múltiple y a veces como su ideal o su modelo. Es éste, claramente, el punto de vista platónico. Que la I. sea la unidad visible en la multiplicidad de los objetos y, por lo tanto, también su especie (*eidos*) es doctrina que Platón atribuye a Sócrates, en el *Parménides*. "Creo que tú creas ser una especie única cada vez que muchas cosas se te aparecen, grandes por ejemplo, y tú puedes abrazarlas con una sola mirada: una única y misma I. se te aparece entonces como estando en todas las cosas y, por lo tanto, consideras que lo grande es unidad" (*Parm.*, 132 a). Como unidad, Platón considera la I. como el ejemplar de las cosas naturales: "Estas especies —dice— se hallan como ejemplares en la naturaleza y las otras cosas se parecen a ellas y son imágenes de ellas; y la participación de estas otras cosas en la especie no consiste más que en ser imágenes de la especie" (*Ibid.*, 132 d). En el mismo diálogo, Platón nos dice qué cosas admite como I., cuáles son las que no admite y cuáles son las que dudaría admitir: "¿A ti te parece que existe una *semejanza* en sí, separada de la semejanza que nosotros tenemos y *uno* y *muchos* en sí y otras cosas por el estilo? —A mí me parece que sí —dice Sócrates. —¿Y admites que exista —volvió a decir Parménides— la especie de lo *justo* en sí, de lo *bello* en sí, del *bien* en sí y de otras cosas semejantes? —Sí —respondió Sócrates. —¿Y admites que exista una especie del *hombre* separada de nosotros y de todos nuestros semejantes, una especie en sí del hombre, del *fuego*, del *agua*? —Siempre he tenido dudas —respondió Sócrates— de si conviniera o no reconocer estas especies como las otras. —Y de las cosas que parecieran hasta ridículas, como *cabello, fango, suciedad* y todas las demás que carecen de valor o son viles: ¿tú pones en duda, también, de que haya o no una especie de cada una de ellas, separadas de las cosas correspondientes que podamos manejar? —Ciertamente, no —respondió Sócrates—: estas cosas son tal como nosotros las vemos y sería absurdo creer que exista una especie de ellas" (*Ibid.*, 130 b-d). De este fragmento del *Parménides* resulta la existencia de tres clases de objetos: *1)* Objetos de los cuales se puede afirmar con seguridad que existen I. Tales son: *a)* los *objetos matemáticos*: igualdad, uno, muchos, etc.; *b)* los *valores*: lo bello, lo justo, el bien, etc. *2)* Objetos de los cuales es dudoso que existan I.: tales son las cosas naturales como el fuego, el agua, el hombre. *3)* Objetos de los cuales se tiene la seguridad de que no existen I. y tales son las cosas viles o, en general, las que carecen de valor. Ahora bien, se puede sin más tomar al pie de la letra esta especie de confesión platónica, ya que una mirada a los otros diálogos demuestra que siempre ha hablado de I. en los sentidos que corresponden a las

letras *a)* y *b)*; que a veces ha admitido, o mejor introducido, con la finalidad de formular determinadas demostraciones, formas naturales como el calor, el frío, la enfermedad, la fiebre (*Fed.*, 105 b *ss.*) o formas artificiales como la del lecho (*Rep.*, X, 597 b), en tanto que nunca ha hablado, sino para excluirlas, de formas correspondientes a la tercera clase de objetos. Y de esto se puede entender lo que Platón pensaba al afirmar (como lo hacía todavía en la fase crítica [*Parm.*, 135 b]) la *existencia* de las I. "separadamente de las otras cosas", o sea, de la multiplicidad de las cosas mismas. Existen I. de conceptos matemáticos o de valores y las I., por lo tanto, como Natorp lo había reconocido (*Platos Ideenlehre* ["Doctrina de las ideas de Platón"], 1903), no son *supercosas*, o sea objetos trascendentales cuya existencia se modela sobre la de las cosas aun constituyendo una esfera aparte, sino más bien normas, reglas o leyes. Desde este punto de vista, el hecho de estar "separadas" de las otras cosas, significa simplemente la independencia de la regla con referencia a las cosas que puede juzgar. Y que son reglas significa: *1)* que son *criterios* para juzgar a las demás cosas en el sentido de que la igualdad permite juzgar si dos cosas son iguales o no y de tal manera: lo bello por las cosas bellas, etc., por ejemplo (*Fed.*, 74 *ss.*); *2)* que son *causas* de la cosa en el sentido de que son las *razones* por las cuales las cosas "se generan, se destruyen y existen" en cuanto constituyen "el mejor modo de existir, de modificarse o de obrar" (*Ibid.*, 97 c). En fin, en correspondencia con las dos clases de I. admitidas por Platón, o sea las I. matemáticas y las I. valores, Platón admitía dos órdenes de conocimiento científico: el conocimiento *dianoético*, que es propio de las ciencias propedéuticas, que son precisamente las ciencias matemáticas y el conocimiento *intelectual* o filosófico, que es propio de la dialéctica (*Rep.*, VII, 531 d *ss.*).

La repetida crítica que de esta doctrina formula Aristóteles (*Met.*, I, 9, 990 b *ss.*; XIII y XIV *passim*), está dirigida a su punto central: las I. no son principio de explicación ni causas. Causa y principio de explicación es solamente la *sustancia* o *esencia necesaria* y esto vale para el bien y para las que Platón denominaba I., lo mismo que para las otras cosas. Dice Aristóteles: "La ciencia de una cosa consiste en reconocer la esencia necesaria de la cosa misma. Esto es cierto con referencia al bien como a todas las otras cosas, y de tal manera si el bien no tuviera la esencia necesaria del bien, no tendría el ser y no sería uno. Lo mismo vale para todas las otras cosas, las cuales son lo que son por su esencia necesaria o no son nada, y así si su esencia no es, nada de ellas es" (*Ibid.*, VII, 6, 1031 b 6). En otros términos, el *status* ontológico de las I., si poseen alguno, es el de todas las otras cosas: son reales porque son sustancias y no por ser unidades o valores. Por lo tanto, las I. como formas o especies son, según Aristóteles, ciertamente reales, pero son reales sólo en cuanto las formas o especies son sustancia de las cosas compuestas (*véase* FORMA). La teoría aristotélica de la *sustancia* (*véase*) hizo posible a Aristóteles el quitar la primacía ontológica a las dos determinaciones a las que Platón, en las primeras fases de su filosofía, la había reservado, esto es, a la unidad o al valor. La teoría de las I. no tiene ya validez para Aristóteles, en el sentido de que las I. no constituyen sustancias privilegiadas y, mucho menos, ejemplares o modelos de las cosas. Pero a la palabra I. le reserva el mismo significado que Platón le había dado: el de una unidad que es, al mismo tiempo, perfección o valor.

En el curso histórico sucesivo del término, las determinaciones míticas y populares que el mismo había recibido en la filosofía platónica —como modelo, arquetipo, perfección, etc.— terminaron por prevalecer. La escolástica judía y platónica consideró las I., por tales determinaciones, como los objetos propios de la Inteligencia divina y las identificó con la Inteligencia misma. Ya Filón las consideraba como las "potencias incorpóreas" de las que Dios se sirve para formar la materia (*De Sacrif.*, II, 126). Plotino las identificó con la Inteligencia misma y justo con la Inteligencia "en el estado de reposo, de unidad y de calma, que luego es distinguida, pero no separada de la Inteligencia que contempla y piensa" (*Enn.*,

III, 9, 1). En tal sentido, la I. es el objeto "interno" de la Inteligencia divina y ya que ésta no se distingue del ser y del acto del ser, son la misma cosa la I., la forma del ser y el acto del ser" (*Ibid.*, V, 9, 8). Esta doctrina resulta un lugar común de la patrística y de la escolástica. San Agustín la reproduce afirmando que el Logos o Hijo tiene en sí las I., o sea las *formas* o razones inmutables de las cosas, que son eternas, como él mismo es eterno y en conformidad con tales formas o razones se forman todas las cosas que nacen y mueren (*De Diversis Quaest. 83*, q. 46). Y a partir de San Agustín, los escolásticos repiten, innumerables veces, casi en los mismos términos, la misma doctrina. San Anselmo considera la I. como una especie de "palabra interior": Dios se expresa en las I. como el artífice en su concepto, pero esta expresión no es una palabra externa, una voz; es la cosa misma, a la cual se dirige la perspicacia de la mente creadora (*Monol.*, 10). Santo Tomás decía: "El término griego *idea* se dice en latín *forma* y por I. se entienden las formas de algunas cosas, existentes fuera de las cosas mismas. Esta forma puede servir para dos cosas: como ejemplar de lo que esa forma es o como principio de conocimiento y, en este segundo sentido, las formas de las cosas cognoscibles se dice que están en el cognoscente" (*S. Th.*, I, q. 15, a. 1). Occam, que niega el carácter universal de la I., no niega, sin embargo, que las I. existan en Dios como "las cosas mismas producibles por Dios" (*In Sent.*, I, d. 35, q. 5). El uso de este concepto continuó también fuera de la tradición platónica (Nicolás de Cusa, *De Coniecturis*, II, 14; Ficino, *In Parmenid.*, 23) que lo repite sin variantes también en el Renacimiento, por ejemplo, Bacon (*Nov. Org.*, I, 23). Descartes introdujo el segundo significado del término (los cartesianos y empiristas lo difundieron e hicieron aceptar), pero Kant lo restituyó a su significado platónico, entendiendo por I. una perfección no real, esto es, "que sobrepasa la posibilidad de la experiencia". "Las I. —dice Kant— son conceptos racionales, de los cuales no puede haber en la experiencia objeto adecuado alguno. No son intuiciones (como las del espacio y del tiempo) ni sentimientos (que pertenecen también a la sensibilidad), sino conceptos de perfecciones a los cuales es posible acercarse, pero que nunca se pueden lograr completamente" (*Antr.*, § 43). Las tres I. que Kant enumera como "objetos necesarios de la razón", o sea el alma, el mundo y Dios, carecen de realidad, precisamente por estar fuera de la experiencia posible; son todavía *reglas* para extender y unificar la experiencia misma. Así la I. conserva en cierto modo, para Kant, el carácter regulador que Platón le había reconocido. De todos modos, Kant considera "intolerable oír denominar I. a cualquier cosa, como, por ejemplo, a la representación del color rojo" (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, sec. I). En el idealismo posromántico la noción de I. retomó el alcance metafísico y teológico que había tenido en el neoplatonismo tradicional. Schelling consideró las I., por un lado, como las determinaciones de la razón de Dios, por otro, como las formas de la objetivación corpórea; en otros términos, son el punto de encuentro y de identificación entre la infinitud divina y lo finito corpóreo (*Werke* ["Obras"], I, II, p. 187). Goethe vio en la I. la fuerza divina formadora de la naturaleza (*Werke* ["Obras"], ed. Hempel, XIX, pp. 63, 158). Schopenhauer consideró la I. como la primera e inmediata objetivación de la voluntad de vivir, por lo tanto, como la "forma eterna" o "el modelo" de las cosas en particular (*Die Welt*, I, § 25). Y Hegel, en fin, vio en la I. "lo verdadero en y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad". En este sentido no es ni representación ni concepto determinado. "Lo absoluto es la universal y única I. que, con juzgar, se especifica en el sistema de las I. determinadas, pero que tienen en la única I. su verdad. Por este juicio, la I. es, al principio, solamente la única y universal sustancia, pero en su forma verdadera y desarrollada está como sujeto, por lo tanto, como espíritu" (*Enc.*, § 213). En esta forma verdadera y desarrollada, es I. absoluta, o sea Razón consciente de sí, que se manifiesta en las tres determinaciones del espíritu absoluto, el arte, la religión, la filosofía y se realiza en el

estado, que es también denominado por Hegel "la realidad de la I." (*Fil. del Derecho,* § 258, Apéndice). Ésta no era más que una traducción en términos modernos de la identidad que el antiguo platonismo estableció entre la I. como objeto inteligible y la Inteligencia. El idealismo contemporáneo, aún inspirándose en Hegel, no ha seguido en este punto la terminología hegeliana y ha llamado a la razón consciente de sí Espíritu, Absoluto o Conciencia, más bien que I. En todos los demás aspectos, la noción de I. sigue ligada, en este sentido, a la noción platónica de ejemplar o arquetipo eterno y ello tanto para los que la aceptan como para los que la niegan.

2) De acuerdo con su segundo significado fundamental, el término indica cualquier objeto de pensamiento. Descartes innovó en este sentido el significado del término, transformándolo de "objeto interno" del pensamiento divino en "objeto interno" del pensamiento humano. En este sentido, Descartes dice que por I. se entiende "la forma de un pensamiento, por cuya inmediata percepción tengo conocimiento de este pensamiento" (*Resp. II,* def. 2). Ello significa que la I. expresa ese carácter fundamental del pensamiento por el cual es inmediatamente conocedor de sí mismo. Según Descartes, toda I. tiene, en primer lugar, una realidad como acto del pensamiento y esta realidad es puramente subjetiva o mental. Pero, en segundo lugar, tiene también una realidad que Descartes denomina escolásticamente *objetiva,* en cuanto representa un objeto: en este sentido, las I. son "cuadros" o "imágenes" de las cosas (*Méd.,* III). Esta terminología fue ampliamente aceptada en la filosofía poscartesiana. La *Lógica de Port-Royal* la hizo suya, entendiendo por I. "todo lo que está en nuestro espíritu cuando podemos decir con verdad que concebimos una cosa, cualquiera que sea la manera de concebirla" (Arnauld, *Log.,* I, 1). La aceptaron también Malebranche (*Rech. de la ver.,* II, 1) y Leibniz, que consideró las I. como "los objetos internos" del alma (*Nouv. Ess.,* II, 10, § 2). Spinoza, a su vez, entendió por I. "un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante" y prefería la palabra "concepto" a la de "percepción", porque "el nombre de percepción parece indicar que el alma padece en virtud del objeto; en cambio, el concepto parece expresar una acción del alma" (*Eth.,* II, def. 3). Por otra parte, ya Hobbes había definido la I. como "la memoria y la imaginación de las magnitudes, de los movimientos, de los sonidos, etc., y también de su orden y de sus partes, cosas que si bien son solamente I. o imágenes, o sea cualidades internas del alma, aparecen, sin embargo, como externas y no dependiendo del alma misma" (*De Corp.,* 7, § 1). Pero indudablemente la difusión de este significado del término se debe a Locke (*Essay,* I, 1, 8), que lo hizo prevalecer en el empirismo inglés y en la Ilustración, a través de la cual ingresó al uso común. Para Locke, como para Descartes, la I. es el objeto inmediato del pensamiento: la I. es "el objeto del acto de pensar" (*Ibid.,* II, 1, 1). En el prefacio a la 4ª ed. del *Ensayo,* Locke insistió acerca de la conexión de la I. con la palabra. "He elegido estos términos —decía— para designar, primero, algún objeto inmediato de la mente, que ella percibe y tiene delante como algo distinto del sonido que se usa como signo suyo, y, en segundo lugar, para dar a entender que esa I. así *determinada,* es decir, que la mente tiene en sí misma y que conoce y ve allí, está fijada sin cambio alguno a un nombre, y que ese nombre está *determinado* para esa idea precisa" (*Ibid.,* trad. esp., pp. 13 *ss.*). Estas notas se mantuvieron como fundamento de la noción, que en este aspecto vino a identificarse con la de representación. Decía Wolff: "La representación de una cosa se denomina I. en cuanto se refiere a la cosa, esto es, en cuanto se la considera objetivamente" (*Psychol. empirica,* § 48). La Ilustración alemana aceptó este significado del término propuesto por Wolff y que, más tarde, según se ha dicho, fue impugnado por Kant. Pero en este segundo significado el término no se distingue de representación y los problemas relativos son los del conocimiento en general. No obstante, hay un significado por el cual la palabra I. (que por lo demás es la única usada en el lenguaje común) continúa distinguiéndose de "representación" y es

aquel por el cual, tanto en el lenguaje común como en el filosófico, indica el aspecto anticipatorio y proyector de la actividad humana o, como dice Dewey, una *posibilidad*. "Una I. —dice Dewey— es, en primer lugar, la anticipación de algo que puede ocurrir: señala una *posibilidad*" (*Logic*, II, 6; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F.C.E., p. 128). En este sentido, el término conserva también actualmente una utilidad específica que le es propia.

Idea general, *véase* GENERAL.

Ideación (ingl. *ideation*; franc. *idéation*; alem. *Ideation*; ital. *ideazione*). Término usado por Husserl en las *Investigaciones lógicas* (1900-01) para designar lo que después denominó "intuición eidética" o "intuición esencial" (*Ideen*, I, § 3). *Véase* FENOMENOLOGÍA.

Ideado (lat. *ideatum*). El objeto propio de la idea (en el sentido *2*). Spinoza, que entiende por idea adecuada la que tiene "todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera", advierte: "Digo intrínsecas para excluir la que es extrínseca, a saber, la concordancia de la idea con lo ideado por ella" (*Eth.*, II, def. 4).

Ideal (ingl. *ideal*; franc. *idéal*; alem. *Ideal*; ital. *ideale*). Es la noción, surgida en el siglo XVIII, de una encarnación cabal, pero no real, de la perfección en un determinado campo. La noción fue claramente expresada por Kant, quien la distinguió de la de idea. "La virtud y con ella la sabiduría humana, en toda su pureza —dice Kant—, son ideas. Pero la sabiduría (del estoico) es un ideal, es decir, un nombre que existe sólo en el pensamiento, pero que corresponde plenamente a la idea de la sabiduría. Como la idea da la regla, el I. sirve así de modelo... Si bien no se puede atribuir realidad objetiva (existencia) a los I., no por ello deben ser considerados quimeras, es más, ofrecen un criterio a la razón que tiene necesidad del concepto de lo perfecto en su género para valorar proporcionalmente y medir el grado y el defecto de lo imperfecto" (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, cap. III, sec. I). En el dominio de la estética el I. es la figura humana (*Crít. del Juicio*, § 17). Este concepto del I. como de una perfección concretada en un tipo o en una forma de vida, pero no realizada, ha resultado un concepto común que reaparece cada vez que se acentúa la separación entre el deber ser y el ser. Hegel, que negó esta separación, utilizó la noción de I. sólo en el dominio de la estética, ya que concibió al arte como "la intuición concreta y la representación del Espíritu absoluto en sí como la del I." (*Enc.*, § 556). El desapego a la realidad, que es la característica del I., queda para Hegel limitado al mundo del arte, porque en este mundo la Idea o Razón consciente de sí no llega a realizarse en su forma propia, pero aparece, en las formas sensibles de la naturaleza, como el I. que de algún modo está sobre estas formas (*Vorlesungen über die Aesthetik* ["Lecciones de estética"], ed. Glockner, I, páginas 112 *ss.*). En la religión y en la filosofía, en cambio, que son las formas espirituales en las cuales la Idea tiene su más alta realización, la noción de I. no halla lugar. En la filosofía contemporánea (la cual, a pesar de restablecer la distinción entre el deber ser y el ser, propia de la filosofía del siglo XVIII, rehuye considerar el deber ser, por un lado, como encarnado en una forma perfecta y, por el otro, como inaccesible en la realidad), la noción —que se caracteriza por estos dos aspectos— ha caído en desuso y ha sido sustituida por la noción de *valor* (*véase*). A este respecto ha dicho Dewey: "Esta noción de la naturaleza y del oficio de los ideales combina en un todo contradictorio lo que hay de vicioso en la separación entre deseo y pensamiento... Sigue el curso natural de la inteligencia inquiriendo por un objeto que unifique y satisfaga el deseo, después cancela la obra del pensamiento considerando al objeto como inefable y no proporcionado a la acción y a la experiencia presente" (*Human Nature and Conduct*, III, 8; p. 260).

Ideal (ingl. *ideal*; franc. *idéal*; alem. *ideal, ideelle*; ital. *ideale*). El adjetivo tiene tres significados fundamentales que corresponden: *1)* al significado *1* de Idea, en cuyo caso designa lo formal o perfecto en el sentido de que

pertenece a la idea como forma, especie o perfección; *2)* al significado *2* de Idea, en cuyo caso significa lo que no es real porque pertenece a la representación o al pensamiento. Hegel mismo hace uso de este significado del término cuando afirma que el idealismo consiste en afirmar que "lo finito es I.", o sea no real (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], I, I, sec. I, cap. II, nota 2); *3)* al término I., en cuyo caso designa lo perfecto, pero irreal.

Idealidad (ingl. *ideality*; franc. *idéalité*; alem. *Idealität*; ital. *idealità*). Término introducido por Kant para designar la *subjetividad* de las formas de la intuición, como también la de las categorías; en este caso se trata de I. *trascendental*, en el sentido de que tales formas son condiciones del conocimiento (*Crít. R. Pura*, § 3). En la primera edición de la *Crítica*, Kant afirmó: "La existencia de todos los objetos de los sentidos externos es dudosa. A esta incertidumbre denomino *I.* de los fenómenos externos y denomínase I. a la doctrina de esta I." (*Ibid.*, 1ª ed., Paralogismos de la Razón Pura, IV). Hegel invirtió este concepto de I., afirmando que con él no se entiende la negación de lo real, sino más bien su conservación (*Enc.*, § 403). "La I. —dice— puede ser denominada la cualidad de la infinitud", esto es, la cualidad de lo real porque, según Hegel, sólo el infinito es real y en cambio lo finito no lo es (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], I, 1, cap. 2, II Pasaje). Nicolai Hartmann adoptó la palabra en un sentido más cercano al de Kant. Distinguió entre la I. *independiente*, que pertenece a objetos irreales aunque subsistentes en sí, como los lógicos y matemáticos y como los valores y la I. *adherente* que, en cambio, pertenece a las formas ideales que constituyen la esencia de lo real (las leyes o relaciones esenciales que lo constituyen) (*Metaphysik der Erkenntniss* ["Metafísica del conocimiento"], 1921, cap. 62).

Idealismo (ingl. *idealism*; franc. *idéalisme*; alem. *Idealismus*; ital. *idealismo*). Este término fue introducido en el lenguaje filosófico hacia mediados del siglo XVII y al principio se lo aplicó a la doctrina platónica de las ideas. Dice Leibniz: "Lo que hay de bueno en las hipótesis de Epicuro y de Platón, de los más grandes materialistas y de los más grandes idealistas, se reúne aquí [o sea en la doctrina de la armonía preestablecida]" (*Op.*, ed. Erdmann, p. 186). Este significado del término, que a veces se llama "I. metafísico" en el sentido de que es una hipótesis en torno a la naturaleza de la realidad (y precisamente la que consiste en afirmar el carácter espiritual de la realidad misma) no ha tenido, sin embargo, fortuna. La palabra ha sido usada, de preferencia, en los dos significados siguientes: *1)* I. gnoseológico o epistemológico, propio de diferentes corrientes de la filosofía moderna y contemporánea; *2)* I. romántico, que es una corriente históricamente determinada en la filosofía moderna y contemporánea.

1) En el sentido gnoseológico (o epistemológico) el término fue usado por vez primera por Wolff: "Se denomina idealistas —dice— a los que admiten que los cuerpos tienen sólo una existencia ideal, en nuestras almas y, por lo tanto, niegan la existencia real de los cuerpos mismos y del mundo" (*Psychol. rationalis*, § 36). En el mismo sentido dice Baumgarten: "El que admite en este mundo sólo espíritus es un idealista" (*Met.*, § 402). Kant introdujo definitivamente en filosofía este significado del término. "El I. —dice— es la teoría que declara la existencia de los objetos en el espacio simplemente dudosa e indemostrable o falsa e imposible; el primero es el I. *problemático* de Descartes, que declara indudable sólo una afirmación (*assertio*) empírica, o sea 'Yo soy'; el segundo es el I. *dogmático* de Berkeley, que considera el espacio con todas las cosas a las cuales se adhiere como condiciones imprescindibles, como algo en sí mismo imposible y declara, por lo tanto, que las cosas en el espacio son simples imaginaciones" (*Crít. R. Pura*, Analítica de los principios, Refutación del I.). Kant denomina *material* a este I. para distinguirlo del I. *trascendental* o *formal* (*Prol.*, § 49), que es su propia doctrina de la "idealidad trascendental" del espacio, del tiempo y de las categorías; doctrina que permite justificar el rea-

lismo y refutar al I. Pero no obstante esta toma de posición (que es aún más explícita en la segunda edición de la *Crítica* que en la primera, en la que falta la "Refutación"), la doctrina kantiana tomó ella misma un significado idealista, sobre todo por obra de la interpretación de Reinhold en las *Cartas sobre la filosofía kantiana* (1786-87) que interpretaban el fenómeno, o sea el objeto del conocimiento empírico, como representación. Schopenhauer creyó expresar la esencia misma del kantismo iniciando su obra *El mundo como voluntad y como representación*, con la tesis "El mundo es mi representación". Y esta tesis, aceptada como un principio evidente por el I. romántico, es compartida, en la filosofía moderna y contemporánea, no sólo por las formas de tal I., sino por las diferentes corrientes del kantismo y por algunas corrientes del espiritualismo. En este sentido son idealistas las doctrinas de Renouvier, Cohen, Natorp, Windelband, y Rickert tanto como las de Lotze, Eduard Hartmann, Ravaisson, Hamelin, Martinetti, etc., pensadores que, aun en polémica con el I. romántico, tienen en común con él el supuesto gnoseológico fundamental: la reducción del objeto de conocimiento a representación o idea.

2) En el segundo sentido, el I. es el denominador de la gran corriente de la filosofía romántica que se originó en Alemania en el periodo poskantiano y que ha tenido numerosas ramificaciones en la filosofía moderna y contemporánea de todos los países. Sus mismos fundadores, Fichte y Schelling, llamaron "trascendental", "subjetivo" o también "absoluto" a este I. El adjetivo *trascendental* tiende a ligarlo con el punto de vista kantiano, que hizo del "yo pienso" el principio fundamental del conocimiento. La calificación de *subjetivo* tiende a oponer este I. al punto de vista de Spinoza, que si bien redujo la total realidad a un principio único (la Sustancia), entendió la Sustancia misma como objeto. En fin, el adjetivo *absoluto* tiende a subrayar la tesis de que el Yo o Espíritu es el principio único de todo y que fuera de él no hay nada. Dice Schelling, subrayando la génesis histórica del I. romántico: "Fichte liberó al yo de los revestimientos que lo oscurecían aún en parte en Kant y lo puso sin más como único principio a la cabeza de la filosofía; resultó así el creador del I. trascendental... El I. de Fichte es perfectamente opuesto al espinozismo o también es un espinozismo invertido, por cuanto Fichte opuso al objeto absoluto de Spinoza, que anulaba todo sujeto, al *Sujeto* en su absolutez, el Acto al ser absolutamente inmóvil de Spinoza; el yo para Fichte, no es, como para Descartes, un yo admitido solamente con la finalidad de poder filosofar, sino el yo real, el verdadero principio, el absoluto *prius* de todo" (*Münchener Vorlesungen: zur Geschichte der neueren Philosophie* ["Conferencias de Munich: para la historia de la filosofía contemporánea"], 1834, Kant, Fichte; trad. ital., pp. 108-09). Hegel, que también denominó subjetivo o absoluto a su I., aclara así el principio: "La proposición de que lo finito es ideal constituye el I. El I. de la filosofía consiste solamente en esto: en no reconocer lo finito como un verdadero ser. Toda filosofía es esencialmente I. o, por lo menos, tiene al I. por principio y se trata sólo de saber hasta qué punto este principio se encuentre efectivamente realizado. La filosofía es I. como I. es la religión" (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], I, sec. I, cap. II, nota 2). I. subjetivo o I. absoluto se han llamado también las derivaciones contemporáneas del I. romántico, que son sustancialmente dos: la angloamericana (Green, Bradley, McTaggart, Royce, etc.) y la italiana (Gentile, Croce). Ambas derivaciones han mantenido aquello que para Hegel era el rasgo característico del I.: la no-realidad de lo finito y su resolución en el infinito. Pero mientras el I. italiano ha seguido más de cerca el camino hegeliano, intentando establecer esta identidad por vía *positiva*, esto es, mostrando en la estructura misma de lo finito, en su intrínseca y necesaria racionalidad, la presencia y la realidad de lo infinito, el I. angloamericano ha querido demostrar la identidad por vía *negativa*, mostrando que lo finito, por su intrínseca irracionalidad, no es real o es real en la medida en que revela y manifiesta lo infinito. El título de una de

las obras fundamentales del I. inglés, *Appearance and reality* ("Apariencia y realidad", 1893) de F. H. Bradley revela ya el tema dominante del I. anglosajón. En tanto que el título de la obra fundamental de Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro* (1916) revela la inspiración fichteana y la dirección subjetivista del I. italiano. Para los rasgos característicos de todas las formas del I. romántico, *véase* ABSOLUTO; ROMANTICISMO.

Idealismo de la libertad (alem. *Idealismus der Freiheit*). Uno de los tres tipos fundamentales de filosofía, esto es, de concepción del mundo, según Dilthey, y precisamente el representado por Platón, por la filosofía helenístico-romana, por Cicerón, por la especulación cristiana, por Kant, Fichte, Maine de Biran y los pensadores franceses afines a este último, por Carlyle (*Das Wesen der Philosophie* [*La esencia de la filosofía*], 1907, III, 2; trad. esp.: *Teoría de la concepción del mundo*, México, 1954, F.C.E.).

Ideas, variedad de (ingl. *variety of ideas;* franc. *varieté d'idées;* alem. *Ideensmannigfältigkeit;* ital. *varietà d'idee*). Una variedad de I. se distingue sólo en el ámbito del significado *2)* de idea, o sea el de las I. entendidas como representaciones. Descartes distinguió tres especies de I.: las *innatas,* que parecen congénitas con el sujeto pensante, las *adventicias* que parecen extrañas o llegadas desde fuera y las *facticias* formadas o halladas por él mismo. A la primera clase de I. pertenecen la capacidad de pensar y de comprender las esencias verdaderas, inmutables y eternas de las cosas; a la segunda clase pertenecen las I. de las cosas naturales; a la tercera, las I. de las cosas quiméricas o inventadas (*Méd.,* III; *Lettre à Mersenne,* 16 de junio 1641, en *Œuvres,* III, 383). Esta clasificación parece tomar como modelo la de Bacon, con referencia a los ídolos, cuando los divide en *adventicios* (*adscititia*) e *innatos:* "Los ídolos adventicios se han introducido en la mente humana a través de las doctrinas de las sectas filosóficas o a través de demostraciones hechas con método errado. Los ídolos innatos pertenecen a la naturaleza misma del entendimiento, que es bastante más propenso al error que al sentido" (*Nouv. Org.,* Pref.). Los cartesianos y los wolffianos denominaron I. *material* a los movimientos que, según Descartes, son aportados al cerebro por los nervios estimulados por la acción de los objetos externos que tocan las diferentes partes del cuerpo (cf. Descartes, *Princ. de Phil.,* IV, 196). Acerca de esta doctrina insistieron los ocasionalistas, pero también fue aceptada por Wolff (*Psychol. rationalis,* § 118, 374), por Baumgarten (*Met.,* § 560) y por Kant (*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* ["Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica"], 1766, I, 3). *Idea-fuerza* denominó Fouillée "al encuentro de lo interno y de lo externo, una forma que lo interno toma por la acción de lo externo y por la reacción propia de la conciencia" (*L'évolutionisme des Idées-forces,* 1890, p. XV), o sea la unidad psicofísica, que realiza el postulado del monismo psicofísico. *Véase* MONISMO.

Idencial (alem. *idential*). Adjetivo creado por Avenarius para designar el conjunto de dos de los *caracteres* (*véase*), o sea la identidad y la alteridad (*Kritik der reinen Erfahrung* ["Crítica de la experiencia pura"], 1890, II, pp. 28 *ss.*).

Identidad (gr. ταὐτότης; lat. *identitas;* ingl. *identity;* franc. *identité;* alem. *Identität;* ital. *identità*). De este concepto se han dado tres definiciones fundamentales, o sea, *1)* la que considera a la I. como unidad de sustancia; *2)* la que considera a la I. como sustituibilidad; *3)* la que considera a la I. como convención.

1) La primera definición es la aristotélica. Aristóteles dice: "En sentido esencial, las cosas son idénticas del mismo modo en que son unidad, ya que son idénticas cuando es una sola su materia (en especie o en número) o cuando su sustancia es una. Es, por lo tanto, evidente que la I. de cualquier modo es una unidad, ya sea que la unidad se refiera a pluralidad de cosas, ya sea que se refiera a una única cosa, considerada como dos, como resulta cuando se dice que la cosa es idéntica a sí misma" (*Met.,* V, 9, 1018 a

7). En otros términos, como por lo demás dice Aristóteles mismo, las cosas son idénticas sólo "si es idéntica la definición de sus sustancias" (*Ibid.*, X, 3, 1054 a 34). La unidad de la sustancia, por lo tanto, de la definición que la expresa es, desde este punto de vista, el significado de la identidad. Desde este mismo punto de vista, puede ser, como lo anota Aristóteles, una I. *accidental* como cuando dos atributos accidentales, "blanco" y "músico", por ejemplo, se refieren a la misma cosa, al mismo hombre, supongamos; pero esta I. accidental no significa de modo alguno que el hombre (en general) sea blanco o músico (*Ibid.*, V, 9, 1017 b 27). Este concepto de la I. como unidad de la sustancia o (lo que es lo mismo) de la definición de la sustancia, se conservó y todavía aparece en muchas doctrinas. Hegel lo hizo suyo, definiendo la esencia como "I. consigo misma", y, por lo tanto, la I. como coincidencia o unidad de la esencia consigo misma (*Enc.*, §§ 115-116). Tal concepto de la I. es, por lo tanto, análogo y correspondiente a la interpretación del ser predicativo como inherencia (*véase* SER) y de la esencia como esencia necesaria (*véase* ESENCIA).

2) La segunda definición es la de Leibniz, que acerca el concepto de I. al de *igualdad* (*véase*). "Idénticas —decía Leibniz— son las cosas que pueden sustituirse una a otra *salva veritate.* Si *A* entra en una proposición verdadera y al sustituir en ésta *B* por *A*, la nueva proposición continúa siendo verdadera, y lo mismo acaece en cualquiera otra proposición, *A* y *B* se dicen idénticas y, recíprocamente, si *A* y *B* son idénticas, la sustitución a que se ha hecho referencia puede hacerse" (*Specimen Demonstrandi, Op.*, ed. Erdmann, p. 94). Una definición análoga fue aceptada por Wolff que definió como idénticas "las cosas que pueden sustituirse una a la otra, permaneciendo a salvo cualquiera de sus predicados" (*Ontol.*, § 181). A base de este sentido de la palabra I. se comenzó a hablar con Leibniz, de proposiciones idénticas, que Leibniz distinguió en *afirmativas*, del tipo "Toda cosa es lo que es"; *negativas*, las regidas por el principio de *no contradicción* (*véase*) y *dispares*, que son aquellas que dicen que "el objeto de una idea no es el objeto de otra idea" (*Nouv. Ess.*, IV, 2, § 1). La lógica contemporánea ha repetido estas notas de Leibniz con pocas variaciones (Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* ["La estructura lógica del mundo"], § 159; Quine, *From a Logical Point of View*, 1953, VIII, 1).

3) La tercera concepción de la I. es aquella según la cual la I. misma puede ser establecida o reconocida a base de cualquier criterio convencional. Según esta concepción no se puede afirmar de una vez por todas el significado de la I. o el criterio para reconocerla, pero se puede, en el ámbito de un determinado sistema lingüístico, determinar de modo convencional, pero apropiado, tal criterio. Esta concepción fue presentada por F. Waismann en un artículo de 1936 ("Über den Begriff der Identität" ["Acerca del concepto de la identidad"], en *Erkenntniss*, ["Conocimiento"], VI, pp. 56 *ss.*), sobre todo en contraposición a la definición formulada por Carnap y es, por cierto, la que responde mejor a las exigencias del pensamiento lógico y filosófico. Desde el punto de vista de esta concepción, lo importante es declarar, cuando se habla de I. el criterio que se adopta o al que se hace referencia.

Identidad de los indiscernibles (lat. *identitas indiscernibilium;* ingl. *identity of indiscernibles;* franc. *identité des indiscernables;* alem. *Identität der Ununterscheidbaren;* ital. *identità degli indiscernibili*). El principio metafísico que excluye que en la naturaleza haya dos cosas absolutamente similares. Ya conocido por los estoicos (cf. Cicerón *Acad.*, III, 17, 18; trad. esp.: *Cuestiones académicas*, México, 1944, F.C.E.), reapareció en el Renacimiento ("Dos cosas no pueden ser absolutamente iguales en el universo"; Nicolás de Cusa, *De Docta Ignor.*, II, 11) y fue defendido e ilustrado por Leibniz que se vanaglorió de su descubrimiento y del principio de razón suficiente, como dos principios que "cambian el estado de la metafísica, que en virtud de ellos resulta real y demostrativa" (*IV Lett. a Clarke, Op.*, ed. Erdmann, pp. 755-56). Leibniz lo expresó diciendo simplemente: "No hay individuos indiscernibles" o "Poner dos cosas indiscernibles significa poner lo

mismo bajo dos nombres" (*Ibid.*, ed. Erdmann, pp. 755-56). "Si dos individuos fueran completamente similares e iguales y, en suma, al punto de no poder ser distinguibles —dice—, no habría principio de individuación y no habría siquiera, osaría decir, distinción entre diferentes individuos" (*Nouv. Ess.*, II, 27, § 3). Para Leibniz éste es un argumento contra la existencia de los átomos (de los átomos materiales, se entiende), que serían justo idénticos por definición. Aceptado y defendido por Wolff (*Cosmol.*, § 246-48) y por toda la escuela wolffiana, como también, aun cuando a su manera, por Hegel (*Enc.*, § 117), el principio, en cambio, fue rechazado por Kant. "En dos gotas de agua —decía— se puede abstraer completamente de toda diferencia interna (de cualidad y de cantidad), pero basta que ellas sean intuidas a la vez en lugares diferentes para considerarlas como numéricamente diferentes. Leibniz cambió los fenómenos por cosas en sí, por lo tanto por *intelligibilia* o sea por objetos del entendimiento puro (si bien los llamó fenómenos porque los consideraba representaciones confusas) y así su principio de los indiscernibles permaneció inatacable" (*Crít. R. Pura*, Analítica de los Principios, Apéndice). En otros términos, el principio de la I. de los indiscernibles, sería válido para objetos del entendimiento puro y no para fenómenos que están ya lo suficientemente individualizados en su posición en el tiempo y en el espacio. En la filosofía contemporánea hay pocas huellas de este principio. Algunos lógicos lo admiten, pero lo interpretan a su manera. Quine, por ejemplo, lo expone, con el nombre de "máxima de la identificación de los indiscernibles", en esta forma: "Objetos indiscernibles uno de otro dentro de los términos de un discurso dado deben ser construidos como idénticos por tal discurso" (*From a Logical Point of View*, IV, 2). Otros lo consideran indemostrable y admiten que es lógicamente posible para dos cosas tener en común todas sus propiedades (Black, *Problems of Analysis*, 1954, I, 5).

Identidad, filosofía de la (ingl. *identity-philosophy;* franc. *philosophie de l'identité;* alem. *Identitätsphilosophie;* ital. *filosofia dell'identità*). Así denominó Schelling a su filosofía, en cuanto define lo Absoluto como la I. del objeto y del sujeto, de la naturaleza y del espíritu, de lo inconsciente y de lo consciente (*Werke* ["Obras"], II, 1, pp. 371 *ss.*). *Véase* NATURALEZA, FILOSOFÍA DE LA.

Identidad, principio de (lat. *principium identitatis;* ingl. *law of identity;* franc. *principe d'identité;* alem. *Satz der Identität;* ital. *principio d'identità*). El reconocimiento explícito de este principio como uno de los principios lógicos u ontológicos fundamentales, al lado de los de no contradicción y del tercero excluido, es muy reciente, ya que no se remonta más allá de Wolff. Aristóteles ignora el principio de I. y lo ignora toda la tradición medieval. El mismo Leibniz considera el enunciado "toda cosa es lo que es" como tipo de las verdades idénticas afirmativas, sin reconocer a tal enunciado la categoría de principio, que atribuye sólo al de no contradicción y al de razón suficiente (*Théod.*, I, § 44; *Monad.*, § 31-32, 35). Dice: "Las verdades primitivas de razón son aquellas que denomino, bajo un nombre general, *idénticas,* porque parece que no hacen más que repetir lo mismo sin decirnos nada nuevo. Las verdades idénticas pueden ser afirmativas o negativas. Las afirmativas son, por ejemplo, como la siguiente: *Cada cosa es lo que es,* y otros ejemplos semejantes en los cuales *A* es *A, B* es *B*" (*Nouv. Ess.*, IV, 2, § 1). Por lo demás, el reconocimiento de la certeza de las proposiciones idénticas era bien viejo y ya se encuentra en Santo Tomás. "Es necesario —decía este último— que sean evidentes por sí mismas las proposiciones en que se afirma lo idéntico de sí mismo; el *hombre es hombre;* y también aquellas en que el predicado está incluido en la definición del sujeto, como el *hombre es animal*" (*Contra Gent.*, I, 10).

Por otro lado, Leibniz conocía también la fórmula general de la I., lo mismo que Locke, quien la enumeraba entre las máximas cuyo carácter innato se llega a reconocer por la universalidad del asentimiento que suscitan. "'Lo que es, es' y 'es imposible que

la misma cosa sea y no sea'. Dos principios... que me parece, entre todos tendrían el mayor derecho al título de innatos", decía Locke (*Essays*, I, II, 4). Tanto Locke como Leibniz parecen referirse a la fórmula de la I. como a una máxima bien conocida y reconocida, pero que todavía no tiene el rango de principio ontológico o lógico.

Ahora bien, tal fórmula había comenzado a circular en la escolástica del siglo XIV y, sobre todo, en los ambientes escolásticos y occamistas, en la tentativa de reducir el principio de no contradicción (que seguía siendo reconocido como primer principio ontológico) a su expresión más simple y económica. Esta tentativa es una manifestación característica de ese uso del principio de *economía* (*véase*), tomado como guía metodológica por Occam y por muchos escotistas. Dice, por ejemplo, Antonio Andrés (muerto en 1320): "Digo que este principio 'Es imposible que la misma cosa simultáneamente sea y no sea' no es absolutamente primero o sea el primer primero... Si se pregunta cuál es absolutamente el primer conjunto y el primer primero, digo que es éste: 'El ente es ente'. Este principio, en efecto, tiene términos absolutamente primeros y últimos que, por lo tanto, no se resuelven en términos precedentes; más bien toda disolución de conceptos se relaciona con el concepto del ente, como con el absolutamente primero entre los conceptos esenciales" (*In Met.*, IV, q. 5). Buridán alude a ésta o similares tentativas de reducción del principio de no contradicción a una fórmula más simple, que más tarde sería la de la I.: "Algunos, comprendiendo la prioridad más bien según la simplicidad que conforme a la evidencia y la certidumbre, dicen que las proposiciones categóricas preceden a las hipotéticas y que las asertóricas preceden a las modales, etc. Y en consecuencia ponen un único gran orden de principios indemostrables. El primer principio sería 'El ente es', de donde seguiría 'el no ente no es'. Luego vendría 'El ente es ente', de donde 'el no ente no es ente', etc." (*In Met.*, IV, q. 13). Desde el punto de vista de la simplicidad y de la economía, la fórmula de la I. parecía, por lo tanto, más primitiva que la de no contradicción, y así esta fórmula comenzó a recibir, por parte de los lógicos del siglo XIV, un reconocimiento de ese rango que tradicionalmente sólo había reconocido al principio de no contradicción.

No obstante, sólo con Wolff, según se ha dicho, se comenzó a reconocer explícitamente el valor de principio al enunciado de la I. Wolff lo expuso bajo el nombre de "Principio de la certeza" y lo dedujo del principio de no contradicción. "Ya que es imposible —dice en su *Ontología* (1729)— que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo, *Toda cosa, en tanto es, es;* o sea: *si A es, es también verdad que A es.* Niega, en efecto, que *A* sea, en tanto es; debes entonces conceder que *A.* al mismo tiempo es y no es, lo que se contrapone al principio de no contradicción y, por lo tanto, no puede ser admitido, a base de este principio" (*Ont.*, § 55). Wolff relacionó el principio con la noción de necesidad (*Ibid.*, § 288) y no le reconoció el carácter originario que, en cambio, atribuyó al principio de no contradicción y al de razón suficiente. Baumgarten hizo dar todavía un paso adelante al principio de I. acogiéndolo después del de no contradicción (que para él seguía siendo "el primero absoluto"), pero al mismo nivel, como "Principio de posición o de I.". Y lo expresó en la forma siguiente: "Todo posible *A*, es *A*, o bien, todo lo que es, es; o bien, todo sujeto es predicado de sí mismo" (*Met.*, § 11). A su vez, Kant, en la *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico* (1755) decía: "Dos son los principios absolutamente primeros de todas las verdades, uno, de las verdades afirmativas, o sea la proposición 'Lo que es, es', el otro de las verdades negativas, o sea la proposición 'lo que no es no es'. Y ambas proposiciones se denominan comúnmente principio de I." (*Nova dilucidatio*, prop. II).

Con esto, hizo el principio de I. su ingreso oficial entre los principios fundamentales de la lógica (si bien en su origen, con Wolff y Baumgarten, fue un principio ontológico). Fichte lo utilizó como una proposición absolutamente "cierta e indubitable" (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 1). Y como principio indubitable del pensamiento

aparece también en Schelling (*Werke* ["Obras"], I, IV, p. 116). Todo esto dio a Hegel el derecho de decir que "el principio de I., en vez de ser una verdadera ley del pensamiento, no es más que la ley del entendimiento abstracto. La forma de la proposición la contradice por el hecho de que una proposición promete también una distinción entre sujeto y predicado y esa proposición no mantiene lo que su forma promete. Pero debe hacerse notar en especial que es negada por las otras llamadas leyes del pensamiento, que constituyen ley de lo contrario de esta ley" (*Enc.*, § 115). Hegel, naturalmente, tenía razón, pero combatía contra un molino de viento, ya que los filósofos habían admitido explícitamente el principio justo con la finalidad de dar un fundamento de necesidad a las verdades idénticas. La lógica filosófica del siglo XIX continuó incluyendo el principio de I. entre las leyes universales del pensamiento (cf. Hamilton, *Lectures on Logic*, I, pp. 79 *ss.;* Drobisch, *Logik*, § 58; Überweg, *System der Logik*, p. 183; Wundt, *Logik*, I, pp. 504 *ss.;* B. Herdmann, *Logik*, I, pp. 172 *ss.*, etc.), aun cuando no hayan faltado los que le negaron todo significado (cf. P. Hermant y A. Van de Waele, *Les principales théories de la logique contemporaine*, París, 1909, pp. 116 *ss.*). Boutroux vio en el principio de I. la expresión del ideal mismo de la necesidad racional (*L'idèe de loi naturelle*, 1895. cap. 2). Meyerson, obedeciendo a un concepto análogo, redujo todo proceso racional (o sea todo proceso que llegue a comprender o a explicar un objeto cualquiera) a la *identificación* (*Identité et Realité*, 1908; *L'explication dans les sciences*, 1927). Por otra parte, no obstante, la lógica matemática se dio cuenta pronto de la inutilidad de este principio para la validez de un razonamiento cualquiera, y Peirce pudo reducir su significado para expresar "que continuamos creyendo lo que hasta ahora hemos creído, en ausencia de toda razón en contrario" (*Coll. Pap.*, 3, 182). En la lógica contemporánea no existe tal principio, por lo menos en la forma de "principio". A veces los lógicos lo hacen coincidir con algún teorema que exprese uno de los significados de la cópula (*véase* SER, I). Otras veces lo consideran, fuera de la lógica, como un canon formal: "...la identidad significa la exigencia lógica de que los 'sentidos' [de los términos] sean estables en el continuo de la investigación... Pero la satisfacción de esta condición no quiere decir que un determinado símbolo deba poseer el mismo sentido *en todas* las investigaciones". (Dewey, *Logic*, XVII, § 3; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F.C.E., p. 383). Es evidente que en este sentido, el principio de I. no es ni lógico ni ontológico y no es, hablando con precisión, ni siquiera un principio: sólo una regla para el uso de los símbolos.

Ideología (ingl. *ideology;* franc. *idéologie;* alem. *Ideologie;* ital. *ideologia*). El término fue creado por Destut De Tracy (*Idéologie*, 1801) para indicar "el análisis de las sensaciones y de las ideas", según el modelo de Condillac. La I. fue la corriente filosófica que señaló el tránsito del empirismo iluminista al espiritualismo tradicionalista que floreció en la primera mitad del siglo XIX (*véase* ESPIRITUALISMO). Dado que algunos de los ideólogos franceses le fueron hostiles, Napoleón adoptó el término en sentido despectivo, llamando "ideólogos" a los "doctrinarios", o sea a personas privadas de sentido político y, en general, sin contacto con la realidad (Picavet, *Les idéologues*, París, 1891). En este momento se inicia la historia del significado moderno del término que se aplica, no a una especie cualquiera de análisis filosófico, sino a una doctrina más o menos privada de validez objetiva, pero mantenida por los intereses evidentes o escondidos de los que la utilizan.

La noción de I., en este sentido, resulta, en la segunda mitad del siglo XIX, fundamental para el marxismo, pues es de sus mayores instrumentos polémicos contra la cultura denominada "burguesa". Marx, en efecto, afirmó la dependencia de las creencias religiosas, filosóficas, políticas, morales, de las relaciones de producción y de trabajo, tal como se constituyen en toda fase de la historia económica (cf. *Sagrada familia*, 1845; *Miseria de la filosofía*, 1847). Es la tesis que luego se denominó *materialismo histórico* (*véa-*

se). Ahora bien, por I. se entiende, para el caso, al conjunto de esas creencias, en cuanto no tienen otra validez que la de expresar una determinada fase de las relaciones económicas y, por lo tanto, de servir a la defensa de los intereses que prevalecen en cada fase de estas relaciones. Precisamente en este sentido, la I. fue por vez primera estudiada en el *Tratado de sociología general* (1916) de Vilfredo Pareto, a pesar de que en esta obra Pareto no adopta el término I. (que sin embargo, había usado en los *Sistemas socialistas,* 1902, pp. 525-26). La noción de I. corresponde, en Pareto, a la noción de teoría no-científica, entendiéndose por esta última toda teoría *no* lógico-experimental. Una teoría, según Pareto, puede ser, en general, juzgada: *1)* por su aspecto *objetivo,* es decir, en relación con la experiencia; *2)* por su aspecto *subjetivo,* esto es, por su fuerza persuasiva; *3)* por su *utilidad* social, o sea por su utilidad para el que la produce o la acoge (*Trattato,* § 14). Las teorías científicas o lógico-experimentales se valoran objetivamente, pero no en otras formas, por cuanto su finalidad no es la de persuadir (*Ibid,* § 76). Por lo tanto, sólo las teorías no científicas se valoran a base de los otros dos aspectos. Ciencia e I. pertenecen así a dos campos separados, que nada tienen en común: la primera, al campo de la observación y del razonamiento, la segunda al campo del sentimiento y de la fe (*Ibid.,* § 43). La importancia de esta distinción ha sido justamente subrayada; por una parte hace imposible considerar como verdadera una teoría persuasiva o también considerar persuasiva (ò útil) una teoría verdadera y, por otro, permite "comprender antes de condenar y distinguir entre el estudioso de los hechos sociales y el propagandista o el apóstol" (Bobbio, "Vilfredo Pareto e la critica della I.", *Riv. di Fil.,* 1957, p. 374). Desde el punto de vista del análisis de la I. la doctrina de Pareto ha establecido un punto importante: el de la función de la I. que es, en primer lugar, la de *persuadir,* esto es, de dirigir la acción. Este punto es dejado de lado por otro teórico de la ideología, Mannheim, quien ha distinguido un concepto particular y un concepto universal de ideología. Se entiende por ella, en sentido particular, "al conjunto de las imitaciones más o menos deliberadas de una situación real, con cuyo exacto conocimiento contrastan los intereses del que sostiene la I. misma". En sentido más general, se entiende por I. la total "visión del mundo" de un grupo humano, una clase social, por ejemplo. El análisis de la I. en el primer sentido debe hacerse —según Mannheim— en el plano psicológico; el análisis de la I. en el segundo sentido debe hacerse en el plano sociológico (*Ideology and Utopia,* 1953 [1ª ed., 1929], II, 1; trad. esp.: *Ideología y utopía,* México, 1941, F.C.E.). En uno y otro caso, la I. es, según Mannheim, la idea que es capaz de insertarse en la situación, de dominarla y de adaptársela. "Las I. —dice— son las ideas que trascienden la situación y que nunca lograron, de hecho, realizar su contenido virtual. Aunque a menudo se convierten en los motivos bien intencionados de la conducta del individuo, cuando se las aplica en la práctica se suele deformar su sentido. La idea cristiana del amor fraternal, por ejemplo, sigue siendo, en una sociedad basada sobre la servidumbre, una idea irrealizable y, en ese sentido, ideológica, aun cuando se reconozca que puede actuar como motivo en la conducta del individuo" (*Ibid.,* IV, 1). En esto la I. sería diferente de la utopía que, en cambio, llega a realizarse. Como se ha observado a menudo (cf. Merton, *Social Theory and Social Structure,* 1957, pp. 489 *ss.*), el criterio así sugerido por Mannheim para la distinción entre I. y utopía (que ha de establecerse *post factum*), esto es, la realización, incluye un círculo vicioso, ya que el juicio acerca de la educación de la realización, es decir, la valoración de esta adecuación, podría sólo hacerse a partir de una distinción preventiva entre I. y utopía.

La característica de ambas doctrinas mencionadas es la oposición entre la I. y las teorías positivas, o sea entre la I. y la ciencia, según Pareto, y entre la I. y la utopía (la teoría que se realiza) según Mannheim. Aun cuando Pareto distinguió el juicio acerca de la validez objetiva de una teoría y el juicio acerca de su fuerza de persuasión y sobre su utilidad social, la

oposición que formuló, entre I. y teoría científica, lo llevó a constituir dos clases nítidamente diferentes de teorías. Ahora bien, resulta bastante evidente que si una teoría científicamente verdadera no tiene por ello mismo fuerza persuasiva (fuera del campo de los científicos competentes), es también claro que una teoría evidentemente falsa desde el punto de vista científico, no puede tener por mucho tiempo fuerza de persuasión. Actualmente, por ejemplo, nadie establecería una forma de propaganda cualquiera acerca de la no existencia de los antípodas. La fuerza de persuasión de una teoría no es atacada de modo invariable por la teoría misma, sino que depende del contexto social en que la teoría obra o en la que se le hace servir. La verdad o no verdad científica de la teoría es, por cierto, un elemento de este contexto, que constituye, como los otros elementos, la fuerza persuasiva de la teoría. Es necesario, por lo tanto, subrayar que el significado de una I. no consiste, como lo han considerado los escritores marxistas, en el hecho que exprese los intereses o las necesidades de un grupo social, ni consiste en su verificabilidad o no verificabilidad empírica, ni en su validez o falta de validez objetiva, sino simplemente en su capacidad de controlar o dirigir el comportamiento de los hombres en una situación determinada. El alcance ideológico del principio adoptado por Mannheim como ejemplo, el amor fraternal, no consiste en el hecho negativo de que tal principio no se realice en una sociedad basada en la servidumbre, sino en el hecho de que precisamente en una sociedad basada en la servidumbre, tal principio permita controlar y dirigir la conducta de un gran número de personas.

En general, por lo tanto, se puede denominar I. a toda creencia adoptada como control de los comportamientos colectivos, entendiendo el término *creencia* (*véase*) en su significado más amplio, como noción que compromete la conducta y que puede tener o no validez objetiva. Entendido así, el concepto de I. resulta puramente formal, ya que puede ser adoptada como I. tanto una creencia fundada sobre elementos objetivos, como una creencia totalmente infundada, tanto una creencia realizable como una creencia no realizable. Lo que hace de la I. una creencia no es, en efecto, su validez o falta de validez, sino sólo su capacidad de control de los comportamientos en una situación determinada.

Ideográficas, ciencias, *véase* CIENCIAS, CLASIFICACIÓN DE LAS.

Ideoscopia (ingl. *ideoscopy*). Nombre dado por Peirce a "la descripción y clasificación de las ideas que pertenecen a la experiencia ordinaria o que surgen naturalmente en relación con la vida ordinaria, sin referencia a su validez o invalidez, o a su psicología (*Coll. Pap.*, 8.328).

Idolología (alem. *Eidolologie*). La doctrina que estudia los ídolos, o sea las apariciones en la conciencia y es, según Herbart (*Allgemeine Metaphysik* ["Metafísica general"], 1828, I, 71), una parte de la metafísica, junto con la metodología, la ontología y la sinecología.

Ídolos (gr. εἴδωλα; lat. *idola, simulacra*; ingl. *idols*; franc. *idoles*; alem. *Idole*; ital. *idoli*). La doctrina de los Í. fue expuesta en la Antigüedad por Demócrito y es aquella según la cual la sensación y el pensamiento son producidos por imágenes corpóreas que provienen de lo externo (Estobeo, IV, 233). Los estoicos adoptaron e hicieron suya esta doctrina (*Ep. a Erod.*, 46-50; cf. Lucrecio, *De rer. nat.*, IV, 99, etc.). En diferente sentido, la teoría reaparece en Francis Bacon. Los Í., según Bacon, no son instrumentos de conocimiento, sino obstáculos al conocimiento mismo: son "falsas nociones" o "anticipaciones", o sea prejuicios. Las especies de los Í., según Bacon, son cuatro. Dos de ellas radican en la propia naturaleza humana y Bacon las llama *idola tribus* e *idola specus*. Los Í. de la tribu son comunes a todo el género humano y consisten en suponer, por ejemplo, una armonía mucho mayor de la que hay en realidad en la naturaleza, en dar importancia a algunos conceptos más que a otros, etc. Los Í. de la cueva dependen de la educación, de los hábitos y de los casos fortuitos en que cada uno llega a encontrarse. Así, la importancia

que Aristóteles atribuyó a la lógica, luego de haberla inventado, es un Í. de esta especie. Los Í. de la plaza derivan del lenguaje, que se sirve a menudo de nombres de cosas inexistentes (como fortuna, primer móvil, órbita de los planetas, etc.) o de nombres de cosas que existen, pero que son confusas (como generar, corromper, grave, ligero, etcétera). Los Í. del teatro, en cambio, resultan de las doctrinas filosóficas o de demostraciones erradas y Bacon los llama así, porque compara los sistemas filosóficos a fábulas que son como mundos ficticios o escenas de teatro. A este respecto distingue tres falsas filosofías: la sofística, cuyo mayor ejemplo es Aristóteles; la empírica, cuyo mayor ejemplo es el alquimismo; la supersticiosa, que es la que se mezcla con la teología y de la que Platón es el mejor ejemplo (*Nov. Org.*, I, 38-45). Esta doctrina baconiana de los Í. ha sido recientemente considerada como un antecedente del moderno concepto de ideología (Mannheim, *Ideology and Utopia*, 1929, II, 2; trad. esp.: *Ideología y utopía*, México, 1941, F. C. E.).

Ignava ratio, véase RAZÓN PEREZOSA.

Ignorabimus, *véase* ENIGMAS.

Ignorancia (lat. *ignorantia*; ingl. *ignorance*; franc. *ignorance*; alem. *Unwissenheit*; ital. *ignoranza*). La imperfección del conocimiento y, más precisamente, la imperfección de *defecto*, inseparable del conocimiento humano y que se debe a los propios límites del hombre. Kant distinguió la I. en objetiva y subjetiva. La I. *objetiva* consiste en el defecto de conocimientos *de hecho* y es I. *material*, o en el defecto de conocimientos *racionales* y es I. *formal*. La I. *subjetiva* es I. *docta* o científica, que es la del que conoce los límites del conocimiento (*véase* DOCTA IGNORANCIA), o es I. *común*, que es la I. del ignorante. Kant agrega que la I. es *disculpable* en las cosas en que el conocimiento sobrepasa el horizonte común, pero es *culpable* en las cosas en que el saber es necesario y alcanzable (*Lógica*, Intr., VI). Este estudio de Kant conserva aún hoy su validez.

Ignoratio elenchi (gr. ἐλέγχου ἄγνοια). Una de las falacias *extra dictionem* enumeradas por Aristóteles (*El. Sof.*, 6, 168 a 18), más precisamente, la que consiste en la ignorancia de lo que se debe probar contra el propio adversario (cf. asimismo, Pedro Hispano, *Summul. Log.*, 7.54 y Arnauld, *Logique*, III, 19, 1). *Véase* FALACIA.

Igualdad (gr. ἰσότης; lat. *aequalitas*; ingl. *equality*; franc. *egalité*; alem. *Gleichheit*; ital. *eguaglianza*). La relación de sustitución entre dos términos. Por lo general dos términos se dicen iguales cuando pueden ser sustituidos uno por otro en el mismo contexto, sin que cambie el valor del contexto mismo. Este significado de la palabra fue establecido por Leibniz (*Op.*, ed. Gerhardt, VII, p. 228), en tanto que Aristóteles limitó el significado de la palabra misma al ámbito de la categoría de cantidad y consideró iguales a las cosas "que tienen en común la cantidad" (*Met.*, IV, 15, 1021 a 11).

La noción de I. así generalizada (o sea como sustitución), se presta a comprender tanto las relaciones puramente formales de equivalencia o de equipolencia, como las relaciones políticas, morales y jurídicas que se denominan de igualdad. Así, por ejemplo, la I. de los ciudadanos frente a la ley se puede reducir a la sustitución de los ciudadanos mismos en las situaciones previstas por la ley, sin que cambie el procedimiento de la ley misma; de tal manera, por ejemplo, el reo de un delito *d* en las circunstancias *c* puede sustituirse por cualquier otro reo del mismo delito en la misma circunstancia, sin que se modifique el procedimiento de la ley. Del mismo modo se puede describir la I. moral o jurídica como aquella por la cual un *x* que se encuentre en determinadas condiciones posea prerrogativas o posibilidades no diferentes de las poseídas por cualquier otro *x* en las mismas condiciones. Es claro que un juicio de I. se puede pronunciar solamente a base de un determinado contexto y, precisamente, a base de la determinación de las condiciones a las que deben satisfacer los términos, para poder ser reconocidos como sustituibles (cf. Peirce, *Coll. Pap.*, 3. 42-44).

Ilación (lat. *illatio*; ingl. *illation*; franc. *illation*; ital. *illazione*). En Apuleyo y

Boecio, este término traduce el estoico ἐπιφορά, o sea, indica la proposición en que se concluye un silogismo. El término desaparece en la lógica medieval, en la que es sustituido por el de *conclusio,* pero vuelve a aparecer en la edad moderna para indicar, sea la compleja operación mental-discursiva por la que se llega a establecer una determinada proposición o ya sea la misma proposición. G. P.

Ilíace, *véase* PÚRPURA.

Ilimitado (ingl. *boundless*; franc. *illimité*; alem. *unbegrenzt*; ital. *illimitato*). La distinción entre infinito e ilimitado fue formulada por Aristóteles, que denominó a lo ilimitado "infinito por semejanza". En tanto que en lo infinito siempre se puede tomar una nueva parte, parte que es siempre nueva, en lo I. la parte que se puede tomar no es siempre nueva. Un anillo sin engarce es un ejemplo de I., ya que se puede seguir siempre a lo largo de su circunferencia, en efecto, pero se pasa siempre por los mismos puntos (*Fís.*, III, 6, 207 a 2). Esta distinción, abandonada durante siglos, ha sido adoptada de nuevo por Einstein, quien afirmó que el mundo es finito y al mismo tiempo I., precisamente en el sentido aristotélico (*Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, 1921, § 31; trad. esp.: *Teoría de la relatividad especial y general*, Madrid, 1928; cf. Eddington, *The Nature of the Physical World,* 1928, pp. 80-81).

Ilógico (gr. ἄλογος; lat. *alogus*; ingl. *alogical*; franc. *alogique*; alem. *Alogisch*). Lo que carece de razón o no se puede expresar o explicar racionalmente: lo mismo que irracional. Éste es el uso clásico del término (Platón, *Gorg.*, 501 a; *Conv.*, 202 a; *Teet.*, 205 e; *Sof.*, 238 c, sec.; Arist., *Ét. Nic.*, X, 2, 1172 b 10). El término griego (lo mismo que el latino) sirve también para designar las magnitudes inconmensurables que denominamos irracionales (Arist., *An. Post.*, I, 10, 76 b 9; Euclides, *El.*, X, def. 10, etc.). El uso moderno ha intentado, raramente y sin éxito, distinguir I. de irracional.

Iluminación, *véase* LUZ.

Iluminismo, *véase infra* ILUSTRACIÓN.

Ilusión (ingl. *illusion*; franc. *illusion*; alem. *Illusion*; ital. *illusione*). Una apariencia errónea que no cesa al ser reconocida como tal; por ejemplo, ver quebrado un bastón sumergido en el agua. Es una doctrina antigua que nos viene de los epicúreos (Dióg. L., X, 51) y muy repetida también en tiempos recientes, la de que las I. no pertenecen al sentido como tal sino al juicio basado en el dato sensible; pero esta consideración tiene actualmente menor importancia, en cuanto que ni la filosofía ni la psicología consideran útil una distinción precisa entre datos sensibles y funciones intelectuales. Kant definió la I. como "ese juego que permanece incluso cuando se sabe que el presunto objeto no es real" (*Antr.*, § 13). Y definió la I., en este sentido, como actividad *dialéctica* de la razón. "En nuestra razón (considerada subjetivamente como facultad cognoscitiva humana) hay reglas fundamentales y máximas de su uso que tienen todo el aspecto de principios subjetivos; por ello la necesidad subjetiva de una determinada conexión de nuestros conceptos en virtud del entendimiento es considerada como necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas. I. que no se puede evitar, como no se puede evitar que el mar nos parezca en el centro más alto que en la playa porque lo vemos mediante rayos que son más altos que éstos, o como aun el propio astrónomo no puede impedir que al salir la luna le parezca más grande, si bien no se deja engañar por esta apariencia" (*Crít. R. Pura,* Dialéctica, Intr., I). Los calificativos "natural" e "inevitable" que Kant atribuye a la I. trascendental, pero que son atribuibles a cualquier I., no hacen más que expresar el carácter fundamental de la I. misma, por el cual la I. (a diferencia del error) no aminora al ser reconocida como tal.

Ilustración (ingl. *Enlightenment*; franc. *Philosophie des lumières*; alem. *Aufklärung*; ital. *Illuminismo*). La dirección filosófica definida por el empeño en extender la crítica y la guía de la razón a todos los campos de la experiencia humana. En este sentido, Kant ha escrito: "La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable inca-

pacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella... ¡*Sapere aude*! Ten el valor de servirte de tu propia razón: he aquí el lema de la I." (*Was ist Aufklärung?*, en *Op.*, ed. Cassirer, IV, p. 169; trad. esp.: *Filosofía de la Ilustración*, México, 1943, F. C. E., páginas 185-186; cit. por Cassirer en *Die philosophie der Aufklärung*, 1932). La I. comprende tres aspectos diferentes y conexos: *1)* la extensión de la crítica a toda creencia o conocimiento, sin excepción; *2)* la realización de un conocimiento que, para abrirse a la crítica, incluya y organice los instrumentos para la propia corrección; *3)* el uso efectivo, en todos los campos, del conocimiento logrado de esta manera, con la finalidad de mejorar la vida individual y asociada de los hombres. Estos tres aspectos, o mejor dicho tareas fundamentales, constituyen, en su conjunto, una de las formas recurrentes de entender y practicar la filosofía y, precisamente, la que ya encontró expresión en la edad clásica de la antigua Grecia (*véase* FILOSOFÍA). El discurso que Tucídides (II, 35-46) hace pronunciar a Pericles, es la más auténtica descripción de la I. antigua. Por I. moderna se entiende comúnmente el periodo que va desde los últimos decenios del siglo XVII a los últimos decenios del XVIII, y este periodo es, a menudo, indicado sin más como I., Siglo de las Luces o Iluminismo.

1) La I., por una parte, hace suya la *fe* cartesiana en la razón y, por otra, considera más *limitado* el poder de la razón. La lección de modestia que el empirismo inglés, y sobre todo Locke, impartieran a las pretensiones cognoscitivas del hombre, no fue olvidada y, de este modo, el empirismo llegó a constituir parte integrante de la I. (*véase* más adelante). La expresión típica de esta limitación del poder de la razón es la doctrina de la *cosa en sí* (*véase*), que es un lugar común de la I. y que, como tal, fuera compartida por Kant. Esta doctrina significa que los poderes cognoscitivos humanos, ya sean sensibles o racionales, se extienden hasta donde se extiende el fenómeno, pero no más allá de éste. La I. se señala así, en primer lugar, por la extensión de la crítica racional a los poderes cognoscitivos mismos y, por lo tanto, por el reconocimiento de los límites entre la validez efectiva de estos poderes y sus ficticias pretensiones. El criticismo kantiano. que pretende, como dice Kant, llevar a la razón ante el tribunal de la razón (*Crít. R. Pura,* Pref. a la 1ª ed.) no es más que la ejecución sistemática de una tarea que toda la I. considera propia.

Junto a esta limitación de los poderes cognoscitivos, que es la primera característica de la I. por ser el primer efecto del empeño de extender la crítica racional a todos los campos, existe otro aspecto fundamental de este mismo compromiso: no existen campos privilegiados de los cuales la crítica racional deba ser excluida. En este segundo aspecto la I., más que una extensión, es una corrección fundamental del cartesianismo. En efecto, Descartes consideró que la crítica racional no tenía derecho alguno fuera del campo de la ciencia y de la metafísica. Los campos de la política y de la religión deberían permanecer ajenos a ella y en el campo mismo de la moral pareció a Descartes que la razón no tiene más sugerencia que la sujeción a las normas tradicionales. La I. no acepta estas renuncias cartesianas y su primer acto fue, antes bien, el de extender la indagación racional al dominio de la religión y de la política. El *deísmo* (*véase*) inglés es, en efecto, la primera manifestación de la I. y consiste en la tentativa de determinar la validez de la religión "dentro de los límites de la razón" (como dirá Kant), pero de una razón que ya ha visto limitadas de antemano sus posibilidades sobre la base de la experiencia. Por otro lado, los *Tratados sobre el gobierno* (trad. esp. del 2º tratado: *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, 1941, F. C. E.) de Locke iniciaron la crítica política iluminista, retomada y llevada adelante por Montesquieu, Turgot, Voltaire y por los escritores de la Revolución. En el dominio moral, la *Teoría de los sentimientos morales* (1759) de Adam Smith (*Theory of Moral Sentiments*; trad. esp., México, 1941, F. C. E.), los escritos de los mo-

ralistas franceses (La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues) que sacaron a luz la importancia del sentimiento y de las pasiones en la conducta del hombre, como también las doctrinas morales de Hume señalaron la apertura de este campo de investigación a la crítica racional y la búsqueda de nuevos fundamentos para la vida moral del hombre. Al mismo tiempo, la obra de Beccaria, *Dei diritti e delle pene* (1764) abrió a la investigación racional el dominio del derecho penal. Es obvio que los resultados obtenidos en todos estos campos son diferentes y de distinto valor. Pero el significado de la I. no consiste en la suma de tales resultados, sino en haber abierto a la crítica dominios que hasta ese momento le estaban vedados y haber iniciado en tales dominios un trabajo eficaz que no ha sido interrumpido a partir de entonces.

La actitud crítica propia de la I. se halla bien expresada en su resuelta hostilidad hacia la *tradición*. La I. ve en la tradición una fuerza hostil que mantiene en pie creencias y prejuicios que hay que destruir. Esto es lo que impropiamente se ha denominado el *antihistoricismo* iluminista, aunque en realidad es un antitradicionalismo: el rechazo de la aceptación de la autoridad de la tradición y del reconocimiento de cualquier valor independiente de la razón. El *Diccionario histórico y crítico* (1697) de Pierre Bayle, concebido como la suma y la refutación de los errores de la tradición, es el mejor testimonio de la actitud constante de los iluministas de todos los países. Para ellos, tradición y error coincidían. Y aun cuando esta tesis pueda parecer hoy excesiva e igualmente dogmática que la tesis que identifica tradición y verdad, no se debe olvidar que sólo ella permitió la liberación, mediante un vigoroso impulso, de las poderosas trabas que la tradición oponía a la libre investigación y logró un nuevo concepto (que es el que usamos hasta ahora) de la historia y de la historiografía. Esta última, en efecto, constituyó en este periodo los cánones que, en la medida de lo posible, le garantizan su independencia de creencias y prejuicios en el reconocimiento y en la valoración de los hechos. Por otro lado la historia se configuró como un progreso posible (*véase* más adelante).

2) Ya se ha dicho que el empirismo forma parte del Iluminismo. En efecto, sólo la actitud empirista asegura la apertura del dominio de la ciencia (y en general del conocimiento) a la crítica de la razón, ya que no consiste en otra cosa que en admitir que toda verdad puede y debe ser puesta a prueba, y por lo tanto eventualmente modificada, corregida o abandonada (*véase* EMPIRISMO). Esto explica por qué la I. estuvo siempre estrechamente ligada a la actitud empirista. El empirismo es el punto de partida y el supuesto de muchos deístas; es la filosofía defendida por Voltaire, Diderot, D'Alembert y domina, a través de la obra de Wolff, la corriente de la I. alemana hasta Kant. Ligado estrechamente a la dirección empirista está el reconocimiento de la importancia de la ciencia, que formula la I. Con la I., la ciencia, último producto de la cultura occidental, es candidato al primer puesto en la jerarquía de las actividades humanas. La física, que encontró en la obra de Newton, *Principios matemáticos de la filosofía natural* (1687), su primera gran sistematización, fue aceptada por los iluministas como la ciencia madre o como la "verdadera" filosofía. Las investigaciones de Boyle llevaron a la química al giro decisivo hacia su organización como ciencia positiva y la obra de Buffon y de otros naturalistas señaló, también en el caso de las ciencias biológicas, etapas de desarrollo fundamentales. Pero también aquí lo más importante no son los resultados obtenidos sino más bien la dirección del camino emprendido. Todo lo que estos resultados tienen de dogmático, de incumplido, de provisional, encuentra una corrección posible en la misma tarea fundamental de la I. que es la de no impedir en ningún campo y en nivel alguno la obra de la razón.

3) La I. no es solamente empeño crítico de la razón; es además el empeño en valerse de la razón y de los resultados que ella puede obtener en los diferentes campos de investigación para mejorar la vida del hombre, individual o asociada. Esta tarea no es compartida en igual grado por todos los iluministas. Algunos de ellos no la compar-

ten, a pesar de haber contribuido de modo eminente al desarrollo de la crítica racional del mundo humano. No la comparte Hume, por ejemplo, que declara filosofar por su propio placer, pero, por otro lado, constituye la sustancia misma de la personalidad de muchos pensadores iluministas y también de empresas tales como la *Enciclopedia*, que se echaron a cuestas la tarea de luchar contra el prejuicio y la ignorancia. Esta lucha, tanto como la llevada a cabo contra los privilegios, que la Revolución francesa emprendió basada en la tarea y doctrinas iluministas, tiene como finalidad expresa la felicidad o el bienestar del género humano. En este aspecto la I. ha logrado dos concepciones de fundamental importancia para la cultura moderna y contemporánea, a saber: la concepción de la tolerancia y la del progreso. El principio de la tolerancia religiosa que no sólo exige la convivencia pacífica de las diferentes confesiones religiosas, sino que impide a la vez que la religión resulte un instrumento de gobierno, encuentra por vez primera en la I. una defensa que lo establece como elemento de la cultura occidental, no susceptible de ulteriores negaciones en el ámbito de tal cultura (*véase* TOLERANCIA). Por otro lado, el empeño de transformación propio de la I. lleva a la concepción de la historia como progreso, esto es, como posibilidad de mejoramiento desde el punto de vista del saber y de los modos de vivir humanos. Voltaire, Condorcet, Turgot contribuyeron más que los otros a formular una noción de un devenir histórico abierto a la obra del hombre, susceptible de recibir la impronta que el hombre quería darle. Esta noción sirvió para sustraer a los hombres a ese sentido de la fatalidad histórica que impedía tomar toda iniciativa de transformación. Más tarde, el romanticismo dirá que la historia es la Razón absoluta misma, que en ella y en cada momento de ella, todo lo que debe ser es, que el progreso mismo resulta fatal o inevitable y verá en la I. (que ha opuesto la historia a la tradición y negado ésta) una concepción "abstracta" o "antihistórica". Pero en realidad, el romanticismo no tendía sino a declarar inútil o imposible el empeño de transformación; confiándose a la fuerza de la Razón histórica pretendía imprimir el sello de la eternidad a las instituciones en las cuales la veía encarnada. Lo que confirma que cuando la filosofía quiere emprender la tarea (que ya Platón le reconocía) de transformar al mundo humano, la actitud iluminista y sus supuestos fundamentales resultan las primeras condiciones de esta tarea.

Imagen (gr. φαντασμα; φαντασία; lat. *imago*; ingl. *image*; franc. *image*; alem. *Einbildung*; ital. *immagine*). Similitud o signo de las cosas, que puede conservarse independientemente de las cosas mismas. Aristóteles decía que las I. son como las cosas sensibles mismas, excepto que no tienen materia (*De an.*, III, 8, 432 a 9). En este sentido, la I. es: *1)* el producto de la *imaginación* (*véase infra*); *2)* la sensación o percepción misma, vista por parte de quien la recibe. En este segundo significado el término es usado constantemente, tanto por los antiguos como por los modernos. Los estoicos distinguían los dos significados, adoptando dos palabras diferentes y denominando imaginación (φαντασμα) a la I. que el pensamiento se forma por su cuenta, como sucede en los sueños, e I. (φαντασία) a la impronta de la cosa sobre el alma, impronta que es un cambio del alma misma. La I. verdadera y propia es "lo impreso, formado y diferenciado del objeto existente conforme a su existencia y que, por lo tanto, no sería si el objeto mismo no existiera" (Dióg. L., VII, 50). Desde este punto de vista, las I. pueden ser sensibles o no sensibles (como son las de las cosas incorpóreas), racionales o irracionales (como son las de los animales) y artificiales o no artificiales (Dióg. L., VII, 51). Un concepto igualmente general de la I. es el de los epicúreos, quienes admitían la verdad de todas las I. en cuanto producidas por las cosas, porque lo que no existe no puede producir nada (Dióg. L., X, 32).

Estas notas se mantuvieron durante la Edad Media y fueron utilizadas con propósitos teológicos, esto es, para aclarar la relación entre la naturaleza divina y la humana (cf., por ejemplo, Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 95). En la filosofía moderna, reaparecen en Bacon (*De

augmentis scientiarum, II, 1, § 5) y Hobbes, según el cual la I. "es el acto de sentir y no difiere de la sensación más de lo que el hacer difiere del hecho" (*De corp.,* 25, § 3). Pero con Descartes la palabra *idea* (*véase*) y con Wolff la palabra *representación* (*véase*) vinieron a preferirse, en el uso filosófico, a la de I. en su significado general. La preferencia por estos dos términos persiste en la filosofía contemporánea, la cual recurre al término I. en el significado *2* sólo cuando quiere acentuar el carácter o el origen sensible de las ideas o representaciones de que el hombre dispone. Así lo hace, por ejemplo, Bergson: "Finjamos por un instante no saber nada acerca de las teorías de la materia y de las teorías del espíritu y nada sobre discusiones en torno a la realidad o a la idealidad del mundo exterior. Heme aquí, por lo tanto, en presencia de *I.* en el sentido más vago en que esta palabra se pueda tomar. I. percibidas cuando yo abro mis sentidos, no percibidas cuando los cierro" (*Matière et mémoire,* cap. I).

Imaginación (gr. φαντασία; lat. *imaginatio*; *phantasia*; ingl. *imagination*; franc. *imagination*; alem. *Einbildungskraft*; ital. *immaginazione*). En general, la posibilidad de evocar o producir imágenes independientemente de la presencia del objeto al cual se refieren. En estos términos fue definida la I. por Aristóteles, que fue el primero en someterla a análisis en el *De anima* (III, 3). En primer lugar, Aristóteles distinguió la I. de la sensación y, en segundo lugar, de la opinión. Que la I. no sea *sensación* resulta del hecho de que se puede tener también una imagen cuando falta la sensación, en el sueño por ejemplo. Que la I. no sea *opinión* resulta del hecho de que la opinión implica que se crea en lo que se opina, lo que no sucede en la I., la cual, por lo tanto, puede ser también de los animales. El rasgo que acerca la I. a la opinión es que, como ésta, puede ser también falaz. Aristóteles considera que la imaginación es un cambio (*kinesis*) generado por la sensación y similar a ella, aun cuando no le esté ligado (*De an.,* III, 428 b 26). En este sentido, la I. es condición del apetito, que tiende, precisamente, a algo que no está presente y de lo cual no se tiene sensación actual (*Ibid.,* 433 b 29). Este concepto de la I. ha permanecido inmutable por mucho tiempo. Como ya lo había observado Aristóteles, la I. confiere al alma diferentes posibilidades, activas o pasivas, sobre las cuales insisten a menudo los filósofos. San Agustín dice: "Las imágenes son originadas por las cosas corpóreas y por medio de las sensaciones que, una vez recibidas, se pueden recordar con gran facilidad, distinguir, multiplicar, reducir, extender, ordenar, trastornar, recomponer del modo que plazca al pensamiento" (*De vera rel.,* 10, § 18). Todas éstas son posibilidades propias de la I. Y Santo Tomás, que reconoce poca o ninguna importancia a la I., dice que está limitada, como la sensibilidad, a escoger la semejanza y no la esencia de las cosas (*S. Th.,* I, q. 57, a. 1); en cambio reconoce múltiples funciones a su producto, que es la imagen (*Ibid.,* q. 93, a. 9). La definición de la I. no cambia mucho en la historia posterior del término, pero las funciones que se le atribuyen tienden a resultar cada vez más numerosas y complejas. Francis Bacon, en el *De augmentis scientiarum* (1623), al diseñar el plano de una nueva enciclopedia de las ciencias, colocó a la I. junto a la memoria y a la razón, como una de las facultades fundamentales y precisamente aquella en que se basa la poesía. Aún más radicalmente reconoció Descartes, en las *Regulae ad directionem ingenii,* en la I. la condición de actividades espirituales diferentes. "Esta sola y misma fuerza —decía— si se aplica con la I. al sentido común se denomina ver, tocar, etc.; si se aplica a la I. sola en cuanto está cubierta por figuras diferentes, se denomina recuerdo y si se aplica a la I. para crear nuevas figuras se llama I. o representación; si, por fin, obra por sí sola se denomina comprender" (*Regulae,* XII). Hobbes vio igualmente a la I. como una condición fundamental de las actividades mentales. La consideró estrechamente ligada a la sensación: "La I., en realidad, no es más que una sensación delimitada o languidecida debido al alejamiento de su objeto" (*De corp.,* 25, § 7). Y vio en la I. la inercia del espíritu. Así

como un cuerpo en movimiento se mueve, en caso de no surgir obstáculo, de igual manera eternamente "aun después que el objeto ha sido apartado de nosotros, si cerramos los ojos, seguiremos teniendo una imagen de la cosa vista, aunque menos precisa que cuando la veíamos. Tal es lo que los latinos llamaban I. ... y los griegos *fantasía*. Por consiguiente, la I. no es otra cosa sino una atención que se debilita... que se encuentra en los hombres y en muchas otras criaturas vivas, tanto durante el sueño como en estado de vigilia" (*Leviath.*, I, 2). Hobbes atribuyó a la I. la memoria, la experiencia y, por su mediación, también el entendimiento y el juicio (*Ibid.*, I, 2).

Esta función de la I. en el ordenamiento general de las facultades humanas resulta un dato común de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Spinoza, a pesar de su propensión a cargar todos los errores de la mente humana a la I., consideró, sin embargo, que la mente no yerra en cuanto imagina, sino sólo en cuanto cree presentes las cosas imaginadas, que, por definición, no son tales (*Eth.*, II, 17, scol.). Hume, que está de acuerdo con Hobbes en lo que se refiere a la función fundamental de la I., considera que lo que distingue a la I. verdadera y propia de la memoria y que está, por lo tanto, en la base de la creencia y que acompaña a la memoria misma como acompaña a la sensibilidad, es únicamente el hecho de que las ideas de la memoria son más fuertes y vivas que las de la I. (*Treatise*, III, § 5). Obviamente, la función general atribuida a la I. con respecto a otras actividades del espíritu implica que esta función se diferencie de la específica que lleva el nombre de I. y ello induce a distinguir los diferentes tipos de I. enumerados en el siglo XVIII. Ya Christian Wolff distinguía a la I. como "facultad de producir la percepción de lo sensible ausente" (*Psychol. empirica*, § 92), de la *facultas fingendi*, que consiste "en producir la imagen de una cosa nunca percibida por el sentido, mediante la división y la composición de las imágenes" (*Ibid.*, § 138). La distinción establecida por Kant fue análoga a ésta. Kant vio en la I. "la facultad de las instituciones incluso sin la presencia del objeto" y la distinguió en *productiva*, que es "el poder de la representación originaria del objeto (*exibitio originaria*) y precede a la experiencia", y *reproductora* (*exibitio derivativa*) la cual "lleva al espíritu una intuición empírica tenida precedentemente". Solamente las intuiciones puras del espacio y del tiempo son los productos de la I. productiva. La I. reproductora, aun cuando se la denomine *poética*, nunca es creadora, porque nunca puede crear una representación sensible que no estuviera dada de antemano a la sensibilidad, sino que siempre deriva su materia de ésta (*Antr.*, cap. I, § 28). El concepto de una I. productiva, pero que según Kant es puramente formal porque no produce más que las condiciones de la intuición (el espacio-tiempo), fue utilizado con mayor amplitud en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, donde se hablaba de una "síntesis de la producción en la I.", considerada como la condición de la síntesis conceptual de la apercepción. El idealismo romántico, de Fichte en adelante, atribuyó a la función productiva de la I. un alcance mayor que el concebido por Kant, que la había restringido a los límites de las condiciones formales. Según Fichte, la I. es la acción recíproca y la lucha entre el aspecto finito y el aspecto infinito del Yo, esto es, tiene el aspecto por el cual el Yo pone un límite a su actividad productiva y también aquel por el cual lo supera y lo aleja. La oscilación de este límite (que por lo demás es la representación) del producto, hace de la I. algo fluctuante entre la realidad y la irrealidad. "La I. —dice Fichte— produce la realidad, pero en ella no hay realidad; solamente después de haber sido concebida y comprendida en el entendimiento, resulta su producto algo real" (*Wissenschaftslehre*, 1794, II, Deducción de la representación, III). Esta función creadora de la I. resulta un lugar común del romanticismo. Basado en ella, implantó Hegel la distinción entre I. y fantasía. Ambas son determinaciones de la inteligencia. Pero la inteligencia como I. es simplemente reproductora, en tanto que como fantasía es creadora, es "I. que simboliza, alegoriza o poetiza" (*Enc.*, §§ 455-57). Hegel fundó más tarde su concepto del genio en el

poder creador de la fantasía (*Vorlesungen über die Aesthetik* [*Lecciones sobre estética*], ed. Glockner, I, páginas 378 *ss.*). Estas observaciones constituyeron el punto de partida para la distinción entre fantasía e I., utilizada sobre todo por la estética romántica y por sus ramificaciones hasta Croce (*véase* FANTASÍA). Fuera de tal estética, ni la filosofía ni la psicología establecen actualmente esa diferencia radical, de cualidad más que de grado, entre I. y fantasía o entre I. reproductora e I. productiva, que la estética romántica suponía. En particular la fenomenología ha reconocido una especial función a la I., ya que a ella queda confiado ese representarse de las experiencias vividas como puros objetos de contemplación, que constituye la posibilidad misma de la fenomenología. Por ello dice Husserl: "en la fenomenología como en todas las ciencias eidéticas, pasan a ocupar las representaciones y, para hablar más exactamente, *la libre fantasía*, un puesto preferente frente a las percepciones" (*Ideen*, I, § 70). Esto se debe a que, al representarse como "libre fantasía", las experiencias humanas revelan su verdadera naturaleza, en cuanto resultan meros objetos de contemplación desinteresada. Desde este punto de vista, Husserl afirma paradójicamente que "la '*ficción*' constituye el elemento vital de la fenomenología" (*Ibid.*, § 70). Pero prescindiendo de esta función vital que la I. reproductora cumple en la fenomenología, las tareas a las cuales parece responder en los análisis filosóficos y psicológicos contemporáneos, no son diferentes de aquellas a las que parecía responder en los análisis de los filósofos del siglo XVIII. También hoy se insiste, a veces, en la función que la I. cumple en las ciencias y especialmente en la matemática (cf., por ejemplo, Peirce, *Coll. Pap.*, 4.232), sin que por ello se atribuya a la misma I. el mágico poder creador que la estética romántica le reconocía.

Imaginación trascendental, *véase* IMAGINACIÓN.

Imitación, *véase* ESTÉTICA.

Impenetrabilidad, *véase* ANTITIPIA.

Imperativo (ingl. *imperative*; franc. *impératif*; alem. *Imperativ*; ital. *imperativo*). Término creado por Kant, quizá por analogía con el término bíblico "mandamiento", para indicar la fórmula que expresa una norma de la razón. Dice Kant: "La representación de un principio objetivo, en cuanto obliga a la voluntad, se denomina un mandamiento de la razón y la fórmula del mandamiento se denomina I." (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], II). Para el hombre, la norma de la razón es un mandamiento, en cuanto que la voluntad humana no es la facultad de elegir *sólo* lo que la razón reconoce como prácticamente necesario, o sea como bueno. Si así lo hiciera, la norma de la razón no tendría carácter coactivo y no sería una orden. Así sucede en los seres dotados de voluntad *santa*, esto es, de una voluntad que necesariamente está de acuerdo con la razón y que no puede elegir sino lo racional. Pero pudiendo el hombre elegir también conforme a la inclinación sensible, la ley de la razón adquiere para él la forma de una orden y, por lo tanto, su expresión es un I. (*Crít. R. Práctica*, I, cap. III). Por lo tanto, la palabra I. no es más que otro nombre del *deber* (*véase*). Kant distinguió los I. en hipotéticos y categóricos. El I. *hipotético* ordena una acción que es buena con respecto a una finalidad posible o real. En el primer caso es un principio *problemáticamente* práctico, en el segundo caso es un principio *asertóricamente* práctico. El I. *categórico*, en cambio, ordena una acción que es buena en sí misma, que por lo tanto es por sí misma objetivamente necesaria y es, así, un principio *apodícticamente* práctico. Los I. problemáticamente prácticos son los de la *habilidad* (por ejemplo, las prescripciones de un médico). Los I. asertóricamente prácticos son los de la prudencia: su finalidad es la felicidad. Los I. categóricos son los de la moralidad. Los primeros se podrían denominar I. *técnicos* o *reglas*, los segundos I. *pragmáticos* o *consejos*, los terceros son I. *morales* o *leyes* de la moralidad (*Grundlegung*, cit., II).

Estas notas kantianas han sido muy aceptadas en la filosofía moderna y

contemporánea. Esto no quiere decir que la ética kantiana del deber haya sido aceptada en forma tan extensa, sobre todo tal como fue propuesta por Kant (*véase* ÉTICA). El problema de si las normas morales puedan o no ser consideradas como imperativos es un problema fundamental que a menudo ha encontrado soluciones negativas. Toda la tradición utilitarista constituye un ejemplo de tal solución negativa. La ética de Bergson es otro ejemplo. Concebir la norma moral como I. (o deber) significa considerar, con Kant, que es un "hecho de la razón", un *sic volo sic iubeo* (*Crít. R. Práctica,* cap. I, § 7, scol.), lo que todos no están dispuestos a admitir.

A partir de la obra de Ogden y Richards, *The Meaning of Meaning* (1923), el I. y, sobre todo, el I. moral se ha considerado a menudo como una "proposición emotiva", esto es, destinada a suscitar la acción, pero privada de significado cognoscitivo. Tal teoría, que ha encontrado su mejor expresión en Ayer (*Language, Truth and Logic,* 2ª ed., 1948) y Stevenson (*Ethics and Language,* 1944), luego de una breve boga, no encuentra actualmente sostenedores (Stroll, *The Emotive Theory of Ethics,* Berkeley, 1954).

Impersonalismo (ingl. *impersonalism*). Término muy poco usado o usado solamente como traducción del término inglés correspondiente, que es lo opuesto a *personalismo* (*véase*): significa simplemente *materialismo* (*véase*).

Imperturbabilidad, *véase* ATARAXIA.

Ímpetu, *véase* INERCIA.

Implicación (ingl. *implication;* franc. *implication;* alem. *Implication;* ital. *implicazione*). En la lógica megárico-estoica, el término συνημμένον (o también παρασυνημμένον) indicaba una proposición compuesta de un antecedente y un consecuente ligados por el nexo ἐπεί, de tal forma que el consecuente resulta (ἀκολουθεῖ) del antecedente, por ejemplo, "si es de día, hay luz". Algunos lógicos megáricos (como Filón) habían determinado ya la condición de validez en el sentido de que la proposición resultante es válida si, y solamente si, no tiene un antecedente verdadero y un consecuente falso. En la lógica medieval la palabra *implicatio* indica otra cosa (una proposición relativa que restringe el significado de un término, como "*homo* qui est albus *currit*"): el συνημμένον se denomina *consequentia* o también *propositio conditionalis,* pero es definido (siguiendo las huellas de Boecio) con la misma condición de verdad. Solamente en la lógica moderna el término "I." es usado para designar el mismo concepto, aunque todavía no de manera muy clara. En efecto, ya en la lógica medieval *consequentia* no siempre es usada en idéntico sentido, porque algunos lógicos agregan la condición de que el antecedente introduzca, lleve consigo, *infert,* al consecuente; ya que, conforme a la definición clásica, una proposición como "si la luna es una estrella, la nieve es blanca", sería una I. correcta, en tanto que el concepto preformal de I. (que corresponde al uso que se hace comúnmente) requiere que el consecuente deduzca su verdad del antecedente, que sea "fundado" en él. A pesar de esto, en la lógica formal pura (matemática) contemporánea reaparece el concepto clásico de "I.", se lo introduce con el símbolo "$p \supset q$" y se lo define de esta manera (*Principia Mathematica,* I, 1.01):

$$p \supset q \equiv \sim p \vee q \quad Df$$

("p implica q" equivale por definición a "no-p o q").

De aquí resulta que, ya que "la luna no es una estrella o la nieve es blanca" es una proposición verdadera, "'la luna es una estrella' implica 'la nieve es blanca'" es una I. válida. Teoría matemáticamente indiscutible, pero poco satisfactoria. Por esto Carnap ha distinguido el concepto de C-implicación (I. sintáctica), que es la arriba definida, del concepto de L-implicación (I. semántica). Esta última equivale a la "I. estricta" (*strict implication*) de Lewis, definida como la imposibilidad (contradictoriedad) de afirmar simultáneamente el antecedente y la negación del consecuente. (Esta relación ha sido denominada *entailment* por Moore, al que siguen muchos escritores ingleses.)

Recordemos también la distinción

(introducida por Russell y universalmente aceptada) entre I. *material* e I. *formal*. La primera es colocada entre dos enunciados individuales ("si es de día, hay luz", la segunda en cambio entre dos funciones proposicionales ("si *x* es un hombre, *x* es mortal"). Una distinción análoga entre *consequentia materialis* y *consequentia formalis* se encuentra también en los escolásticos tardíos, por ejemplo, Guillermo de Occam. *Véase* CONDICIONAL. G. P.

Implicar (lat. *involvere*; ingl. *involve*; alem. *involvieren*; ital. *involgere*). Contener. Así Spinoza decía, refiriéndose a la Causa primera, la "causa de sí", que "su esencia implica la existencia" (*Eth.*, I, Def. 1).

Implícito (ingl. *implicit*; franc. *implicite*; alem. *verflechten*; ital. *implicito*). Este adjetivo tiene tres significados principales: *1)* I. en el sentido lógico de la *implicación* (*véase*), en este sentido se refiere exclusivamente a enunciados, proposiciones o aserciones; *2)* no explícito, esto es, sugerido por un determinado contexto de discurso, como cuando se dice "*x* ha admitido implícitamente que..."; *3)* potencial o virtual. Este último uso es impropio.

Imposible, *véase* POSIBLE.

Imposición (lat. *impositio*; ingl. *imposition*; franc. *imposition*; ital. *imposizione*). En la lógica medieval es el acto por el cual se destina un nombre para significar una cosa (cf. Pedro Hispano, *Summul. Logic.*, 6.03).

Impredicativa, definición (ingl. *impredicative definition*; franc. *definition imprédicative*; ital. *definizione impredicativa*). Poincaré aplicó con esta expresión la definición del miembro de una clase que hace referencia a la totalidad de los miembros de la clase y que, por lo tanto, contiene un *círculo vicioso*. De tales definiciones surgen las antinomias lógicas que Poincaré quería evitar estableciendo el principio que no permite tales definiciones (Poincaré, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1906, pp. 294-317; cf. también *Dernières Pensées*, 1913, IV). *Véase* ANTINOMIA.

Impresión (gr. τύπωσις; lat. *impressio*; ingl. *impression*; franc. *impression*; alem. *Eindruck*; ital. *impressione*). La teoría que enuncia que el conocimiento consiste en una impronta o impresión que sobre el alma hacen las cosas, nació con los estoicos. Ellos, en efecto, decían que: "la imagen es una *impronta* del alma", usando el nombre de la figura que el sello imprime en la cera (Dióg. L., VII, 45). Cicerón intentó borrar de la I. su carácter físico (*Tusc. Disp.*, I, 61). El término se difundió en la filosofía y en el lenguaje moderno a través de Hume, que entendió por I. "todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, en su primera apariencia en el alma" (*Treatise*, I, 1, 1). Y distinguió las I. de las *ideas*, que son descoloridas copias de ellas (*Ibid.*, I, 1, 2).

Impropio, símbolo, *véase* SINCATEGOREMÁTICO.

Impulso (ingl. *impulse*, *urge*; franc. *impulsion*; alem. *Impuls*; ital. *impulso*). Un empuje súbito, temporal y difícilmente controlable, hacia una acción determinada. "Impulsivo" se dice de quien se halla frecuentemente sujeto a impulsos de esta naturaleza. El término no debe confundirse ni con *instinto* (*véase*) ni con "tendencia", que corresponde al término tradicional de *apetencia* o *apetito* (*véase*).

Imputabilidad (gr. αἰτία; lat. *imputatio*; ingl. *imputability*; franc. *imputabilité*; alem. *Zurechenbarkeit*; ital. *imputabilità*). La posibilidad de referir una acción a un agente (como su causa), en cuanto diferente a la *responsabilidad* (*véase*).

Inauténtico, *véase* AUTÉNTICO.

Inceptiva, proposición (franc. *proposition inceptive o désitive*). La *Lógica de Port Royal* dio este nombre a la proposición que afirma que una cosa ha comenzado o ha cesado de ser tal; por ejemplo: "La lengua latina, desde hace muchos siglos, ha dejado de ser común en Italia" (Arnauld, *Log.*, II, 10, 4).

Inclinación, *véase* TENDENCIA.

Inclusión (ingl. *inclusion*; franc. *inclusion*; alem. *Einschliessung*; ital. *inclusione*). En la lógica de las clases, la relación de I. entre dos clases α y β (símbolo "α ⊃ β") subsiste cuando to-

dos los elementos de la clase α pertenecen también a la clase β, pero no necesariamente a la inversa (la I. es reflexiva y transitiva, pero no simétrica). A la relación de I. corresponde una relación de implicación entre los conceptos-clases correspondientes. Por ejemplo, la clase *hombre* está incluida en la clase *mortal*, porque todos los hombres son mortales. G. P.

Incognoscible (ingl. *unknowable, incognizable*; franc. *inconnaissable*; alem. *Unerkennbar*; ital. *inconoscibile*). Término adoptado por Hamilton para indicar lo Absoluto o Infinito, en cuanto son considerados fuera de toda posibilidad de conocimiento y como mero objeto de *fe*. "Pensar es condicionar —decía Hamilton (*Discussion on Philosophy*, 1852, p. 13)— y una limitación condicional es una ley fundamental de las posibilidades del pensamiento... Lo Absoluto no es concebible sino como una negación de lo concebible." Sin embargo, la esfera de la creencia es más extensa que la esfera del conocimiento y de tal manera lo Infinito, aun cuando no pueda ser *conocido*, puede y debe ser *creído* (*Lectures on Metaph.*, II, pp. 530-31). Esta noción fue retomada por Spencer, quien también afirmó lo incognoscible de lo Absoluto y al mismo tiempo la necesidad de admitirlo para hacer posible lo relativo (*First Principles*, 1862, § 26). La noción de lo I. resulta así correlativa a la de *agnosticismo* (*véase*) y, como esta última, fue extendida también para designar la doctrina de Kant de la cosa en sí y de su incognoscibilidad. Kant, no obstante, no admitía lo inconcebible de la cosa en sí, como lo hiciera Hamilton con referencia a lo Absoluto y no admitía esa especie de relación hipotética entre lo I. y el fenómeno que Spencer denominara *realismo transfigurado* (*Ibid.*, § 50). El concepto de I. nunca ha superado los límites del positivismo evolucionista de cuño spenceriano. *Véase* COSA EN SÍ.

Incoherencia, *véase* COHERENCIA.

Incompatibilidad, *véase* COMPATIBILIDAD.

Incompleto, símbolo, (ingl. *incomplete symbol*). En lógica matemática se llama así un símbolo que carece de significado por su cuenta, y lo adquiere solamente en un contexto, a cuyo significado contribuye a su vez.

Incomplexum, *véase* COMPLEJO.

Inconcebibilidad (ingl. *inconceivability*; franc. *inconcevabilité*; alem. *Unbegreiflichkeit*; ital. *inconcepibilità*). El criterio cartesiano de aceptar por verdadero todo lo evidente que para la razón tiene, como correlato negativo, el criterio de rechazar lo que no parece ser tal o lo que, en general, es *incompatible con la razón*. Éste es, precisamente, el criterio de lo inconcebible. De tal criterio se valió sobre todo Leibniz, al defenderlo explícitamente: "Yo reconozco en verdad —escribió— que no está permitido negar lo que no se entiende, pero agrego que se tiene el derecho de negar (por lo menos en el orden natural) lo que no es absolutamente inteligible ni explicable... La concepción de las criaturas no es la medida del poder de Dios, pero su posibilidad de concebir o fuerza de concepción es la medida del poder de la naturaleza, ya que todo lo que es conforme al orden natural puede ser concebido o entendido por cualquier criatura" (*Nouv. Ess.*, Avant-propos, *Op.*, ed. Erdmann, p. 202). En otros términos, se puede admitir que en la naturaleza sea real lo que no se entiende (es decir, lo que no se sabe explicar), pero no lo que es inconcebible, o sea "incompatible con la razón". Pero Leibniz no explicó lo que debe entenderse por incompatibilidad con la razón, cosa que no fue explicada por los que (y son muchos) han hecho referencia al mismo criterio. Una crítica de tal criterio se encuentra por vez primera en la *Lógica* de Stuart Mill a propósito del uso que del mismo habían hecho Hamilton (*Lectures on Metaphysics and Logic*, 1859-60) y Spencer (*Principles of Psychology*, 1855). Stuart Mill anotó que los antípodas habían sido declarados imposibles por los antiguos, que consideraron inconcebible que existieran personas que tuvieran la cabeza en la dirección de nuestros pies; y uno de los argumentos más difundidos contra el sistema copernicano fue lo inconcebible del inmenso espacio vacío requerido por tal sistema (*Logic*, V, 3, § 3; cf. II, 5, § 6; 7, §§ 1-3).

En realidad, la incompatibilidad con la razón, que es la definición de lo I. no puede tener otro significado preciso que el de incompatibilidad con el sistema de creencias al cual se hace referencia. Es evidente que tal incompatibilidad no es válida como criterio de juicio para la consideración de una noción cualquiera. Si así, pues, por lo I. se entiende la *contradictoriedad* (como a veces sucede) es necesario recordar que el juicio acerca de la contradictoriedad o no contradictoriedad de dos aserciones debe hacer referencia a un campo determinado, en el cual implícita o explícitamente se definen las reglas de la coherencia o de la compatibilidad. Puede ocurrir, por ejemplo, que en física no sea contradictorio lo que sería contradictorio en matemática o viceversa y así, verbigracia, la física no considera contradictorio concebir a la vez los fenómenos electromagnéticos como corpusculares o como ondulatorios. Pero para estos significados restringidos y específicos de la contradictoriedad, lo I., con su significado absoluto, resulta del todo inadaptado. Por lo tanto, la filosofía contemporánea lo ha abandonado, insistiendo no en la antítesis racional-inconcebible, sino más bien en la antítesis significación-insignificación. *Véase* SIGNIFICADO.

Incondicionado (ingl. *unconditioned;* franc. *inconditionné;* alem. *Unbedinat;* ital. *incondizionato*). Hamilton (*Discussions on Philosophy*, 1852) y Mansel (*The Philosophy of the Conditioned*, 1866) han denominado I. a lo Infinito o Absoluto, o sea a Dios, en cuanto elude todas las limitaciones del pensamiento humano y es, por lo tanto, inconcebible.

Para el significado genérico del término *véase* CONDICIÓN.

Inconsciente (ingl. *unconscious;* franc. *inconscient;* alem. *Unbewusst;* ital. *inconscio*). El primer uso de esta noción en filosofía se debe a Leibniz, que subrayó la importancia de las "percepciones insensibles" o "pequeñas percepciones", esto es, de las percepciones no acompañadas por el conocimiento o reflexión. Tales percepciones son las que, según Leibniz, "forman ese no sé qué, esos gustos, esas imágenes de las cualidades sensibles, claras en el conjunto, pero confusas en las partes; esas impresiones que los cuerpos que nos circundan imprimen en nosotros y que envuelven el infinito; ese nexo que cada ser tiene con todo el resto del universo" (*Nouv. Ess.*, Avant-propos, *Op.*, ed. Erdmann, p. 197). La existencia de esta zona inconsciente resulta un lugar común en la escuela wolffiana (cf. Wolff, *Psychol. rationalis*, § 58 *ss.*) y fue admitida por Kant, quien respondió a la objeción que Locke formulara en el sentido de que no se pueden tener representaciones de las que no tengamos conciencia, ya que el tenerlas significa precisamente ser conscientes de ellas (*Essay*, I, 1, 5), afirmando que "podemos ser *mediatamente* conscientes de una representación de la cual no seamos conscientes *inmediatamente*" (*Antr.*, § 5). Pero fue Schelling quien convirtió a lo I. en el elemento fundamental de una construcción metafísica, esto es, en uno de los aspectos esenciales de lo Absoluto como identidad de naturaleza y espíritu (o sea, para el caso, de I. y conciencia). "Este eterno I. —decía Schelling— que como el sol eterno del reino de los espíritus se esconde en su propia luz serena y que, si bien no resulta nunca objeto, imprime a las acciones libres su identidad, es el mismo para toda la inteligencia y es, al mismo tiempo, la raíz invisible de la que todas las inteligencias no son más que potencias; es el eterno intermediario entre lo subjetivo, que se determina a sí mismo en nosotros, y lo objetivo o lo que intuye y es el fundamento de la uniformidad en la libertad y de la libertad en la uniformidad objetiva" (*System der transzendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], IV, F; trad. ital., p. 280). Aún más radicalmente, Schopenhauer consideró I. a la voluntad de vivir que constituye el nóumeno del mundo. "La voluntad —decía—, considerada en sí misma, es I.: es un ciego, irresistible ímpetu, como lo vemos aparecer en la naturaleza inorgánica y vegetal y también en la parte vegetativa de nuestra vida" (*Die Welt*, I, § 54). Y Eduard Hartmann presentó el principio de su filosofía como síntesis del Espíritu absoluto de Hegel, de la Voluntad de

Schopenhauer y de lo I. de Schelling, principio que denominaba precisamente I. y del cual el espíritu y la materia habrían sido dos manifestaciones diferentes (*Philosophie der Unbewussten* ["Filosofía del inconsciente"], 1869). A la filosofía de Bergson se la puede considerar dentro de esta misma línea de pensamiento. Bergson defendió lo I., observando que la repugnancia para concebir estados psicológicos inconscientes viene del hecho de que se considera a la conciencia como propiedad esencial de los estados psíquicos. "Pero —observó— si la conciencia es solamente el signo característico del *presente,* de lo que es actualmente vivido, o bien de lo que *obra,* entonces lo que no obra podrá dejar de pertenecer a la conciencia sin cesar necesariamente de existir de alguna manera" (*Matière et mémoire,* cap. III, p. 147). Bergson identificó con lo I. así entendido el *recuerdo puro,* esto es, la corriente de la conciencia que es, por lo demás, el mismo impulso vital.

Pero en tanto que lo I. era utilizado de esta manera en la metafísica y en tanto que, por otro lado, la psicología lo admitía como un dato de hecho, aunque fuera a regañadientes, recibió por obra de Freud un contenido completamente nuevo. El mismo Freud presentó de esta manera las dos tesis fundamentales del psicoanálisis: "La primera de [tales] extrañas afirmaciones del psicoanálisis es la de que los procesos psíquicos son en sí mismos inconscientes y que los procesos conscientes no son sino actos aislados o fracciones de la vida anímica total." El segundo principio que el psicoanálisis proclama como uno de sus descubrimientos es "la afirmación de que determinados impulsos instintivos, que únicamente pueden ser calificados de sexuales, tanto en el amplio sentido de esta palabra como *en su sentido estricto,* desempeñan un papel... en la causación de las enfermedades nerviosas y psíquicas y, además, coadyuvan con aportaciones nada despreciables a la génesis de las más altas creaciones culturales, artísticas y sociales del espíritu humano" (*Einführung in die Psychoanalyse,* 1917, Intr.: trad. esp.: *Introducción al psicoanálisis,* en *Obras,* II, Madrid, 1948, pp. 63-64). De tal modo el psicoanálisis quitó a lo I. el carácter indeterminado o amorfo que había conservado hasta ese momento en las interpretaciones de los filósofos y de los psicólogos, para adquirir un contenido preciso y ser identificado con las tendencias sexuales inhibidas, negadas o de alguna manera disfrazadas o escondidas. Al principio la extensa boga, y después la importancia científica que el psicoanálisis alcanzó y conserva en el mundo contemporáneo (*véase* PSICOANÁLISIS), hicieron pasar a segundo plano la dificultad teórica relacionada con el mismo reconocimiento de la existencia de lo inconsciente. Obviamente, la objeción de Locke, tantas veces repetida, en el sentido de que para un estado mental "existir" significa "ser percibido" o "ser objeto de conciencia" y que, por lo tanto, un estado mental inconsciente es una contradicción en los términos, ha perdido todo su valor. Un estado mental, una emoción, una tendencia, una volición, por ejemplo, puede "existir", aunque no sea "percibido", en el sentido de que puede ser en su oportunidad sacado a luz y reconocido, mediante procedimientos apropiados (que son justo los adoptados por el psicoanálisis), como la condición de una situación psíquica normal o patológica. Freud mismo insistió a este respecto sobre la noción de *síntoma:* "El síntoma —dice— se forma como sustitución de algo que no ha conseguido manifestarse al exterior. Ciertos procesos psíquicos, que hubieran debido desarrollarse normalmente, hasta llegar a la conciencia, han visto interrumpido o perturbado su curso por una causa cualquiera, y obligados a permanecer inconscientes... han dado origen al síntoma [neurótico]" (*Ibid.,* trad. esp., p. 203). Por lo tanto, lo I. existe, en primer lugar, a título de síntoma. Se trata de la misma solución teórica que Kant había visto diciendo que lo I., aun no siendo percibido inmediatamente, puede ser percibido mediatamente, pero esta solución teórica es mejorada ya que en Freud lo I. como síntoma no tiene necesidad de ser "percibido": es un hecho que la observación clínica puede verificar.

Inconsecuencia (ingl. *inconsistency;* franc. *inconséquence;* alem. *Folge-*

widrigkeit; ital. *inconseguenza*). La ausencia de *compatibilidad* (*véase*) de las proposiciones que constituyen un sistema simbólico. Por ejemplo, un conjunto de proposiciones es inconsecuente cuando implica una contradicción, esto es, cuando de él resulta formalmente una determinada proposición *p* o la negación de *p*. En general, se puede decir que la I. de un sistema cualquiera es la posibilidad de una contradicción en el sistema mismo.

Inconsistencia, *véase* COMPATIBILIDAD.

Indagación, *véase* INVESTIGACIÓN.

Indefinido (ingl. *indefinite*; franc. *indéfini*; alem. *unbegrenzt*; ital. *indefinito*). Lo que no tiene límites en el espacio o en el tiempo y que es, por lo tanto, infinito en el sentido negativo del término. Éste es, por lo menos, el significado de la palabra tal como fue establecido por Descartes, quien, por lo tanto, distinguía entre lo indefinido de las cosas y lo infinito de Dios, el cual "no tiene límites en sus perfecciones" y es, por lo tanto, el único ser infinito (*Princ. Phil.*, I, 27; *I Résp.*, párrafo X). Por lo tanto, la palabra equivale a *ilimitado* (*véase*). No se usa, en cambio, para decir "no definido", o sea no expresado por una definición.

Indemostrable (ingl. *undemonstrable*; franc. *indémontrable*; alem. *unerweislich*; ital. *indemostrabile*). *1)* Lo que no tiene necesidad de demostración por ser su verdad evidente. En este sentido son I. los principios primeros de la lógica de Aristóteles (*véase* AXIOMA) y los anapodícticos de los estoicos. *Véase* ANAPODÍCTICO.

2) Las proposiciones primitivas o, en general, los antecedentes de un sistema simbólico cualquiera, en cuanto tales antecedentes constituyen el fundamento de las reglas de demostración propias del sistema. En este sentido, son I. los axiomas, las definiciones y las reglas de transformación de todo sistema simbólico.

3) Las proposiciones *indecidibles*, esto es, las proposiciones que no pueden ser denominadas verdaderas o falsas dentro de un determinado sistema simbólico, pero que pueden ser decididas en un sistema más vasto, en el cual, sin embargo, renacen en otra forma. En este sentido son I. las proposiciones constitutivas de las *antinomias lógicas* (*véase*) y es I. la no-contradicción de la matemática y, en general, de los sistemas simbólicos. *Véase* ANTINOMIAS; MATEMÁTICA; SISTEMA.

4) Toda creencia o pretensión que no pueda ser comprobada por pruebas. Éste es el significado más general e indeterminado de acuerdo con el cual se usa el término con frecuencia en el lenguaje común. Así se llaman I. ciertas creencias religiosas y se denomina I. la pretensión de un crédito que no esté apoyado por documentos o testimonios. Aserciones que conciernen a hechos son declaradas a menudo I. por la misma razón.

Independiente (ingl. *independent*; franc. *indépendant*; alem. *unabhängig*; ital. *indipendente*). Lo que no obtiene su ser, su validez o su capacidad de acción de otro. Así, un hombre o un Estado se denominan I. cuando su vida o su conducta no dependen de la de otro hombre o de la de otro Estado. Un hecho se dice I. de otro hecho cuando no depende causalmente de este otro. Y una proposición cualquiera es I. de otra proposición o de un sistema de proposiciones si no es deducible una de la otra.

El requisito de la independencia recíproca se requiere para la determinación de los axiomas de un sistema simbólico. En efecto, sería inútil considerar como axioma una proposición que se pudiera deducir de los otros axiomas del sistema. *Véase* AXIOMA.

Indeterminación (ingl. *indetermination*; franc. *indétermination*; alem. *Unbestimmtheit*; ital. *indeterminazione*). *1)* La ausencia de la determinación lógica (*véase* DETERMINACIÓN). A veces lo mismo que vaguedad. *Véase* VAGO.

2) La ausencia de la determinación causal. *Véase* INDETERMINISMO.

Indeterminación, relaciones de (ingl. *uncertainty relations*; franc. *relations d'indétermination*; alem. *Unbestimmtheitsrelationen*; ital. *relazioni d'indeterminazione*). Con esta expresión o con la de "principio de I." se indica, desde 1927, el reconocimiento, en la física

subatómica, de la acción recíproca entre el objeto y el observador y, por lo tanto, la perturbación que el observador produce en el objeto observado mismo. Heisenberg fue el primero en sacar a luz este aspecto esencial de la física cuántica. He aquí cómo lo expresa: "En las teorías clásicas la interacción entre el objeto y el observador era considerada como insignificantemente pequeña o como controlable, de manera de poder eliminar su influencia por medio de cálculos. En cambio, en la física atómica tal admisión no se puede hacer, debido a que por la discontinuidad de los hechos atómicos, toda interacción puede producir variaciones parcialmente incontrolables y relativamente grandes. Esta circunstancia tiene como consecuencia el hecho que, por lo general, las experiencias realizadas para determinar una magnitud física hacen ilusorio el conocimiento de otras magnitudes obtenidas con anterioridad; influyen, en efecto en el sistema sobre el cual se obra de manera incontrolable y, por lo tanto, los valores de las magnitudes conocidas con anterioridad resultan alterados. Si se trata esta perturbación de modo cuantitativo, se encuentra que en muchos casos existe, debido al conocimiento contemporáneo de diferentes variables, un límite de exactitud finito, el cual no puede ser superado" (*Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie* ["Los principios físicos de la teoría cuántica"] 1930, I, § 1). Para la influencia que el descubrimiento de las relaciones de I. ha tenido en el campo científico-filosófico, *véase* CAUSALIDAD; CONDICIÓN.

Indeterminado, *véase* DETERMINACIÓN.

Indeterminismo (ingl. *indeterminism*; franc. *indéterminisme*; alem. *Indeterminismus*; ital. *indeterminismo*). Término introducido en el lenguaje filosófico en la segunda mitad del siglo XVIII para designar la doctrina que niega el determinismo de los motivos, esto es, la determinación de la voluntad humana por parte de los motivos mismos (*véase* DETERMINISMO). Decía Leibniz: "Cuando se pretende que un acontecimiento libre no puede ser previsto, se confunde la libertad con la indeterminación o con la indiferencia plena o de equilibrio, y cuando se quiere que la falta de la libertad impida al hombre el ser considerado culpable, se alude a una libertad privada, no de determinación o de certeza, sino de necesidad y de constricción" (*Théod.*, III, 369). A su vez Kant afirmó: "No hay dificultad alguna en conciliar el concepto de la libertad con la idea de Dios en cuanto ser necesario, porque la libertad no consiste en la contingencia de la acción (en el hecho de que la acción no esté determinada por algún motivo, o sea en el I.), pero sí lo está en la absoluta espontaneidad, la cual sólo se halla en peligro con el predeterminismo, ya que por ello el motivo determinante de la acción es antecedente en el tiempo, por lo tanto, la acción no está actualmente en mi poder, sino en la mano de la naturaleza y yo estoy irresistiblemente determinado por tal motivo" (*Religión*, I, Observación general, Nota). El I. entendido en este sentido, o sea como negación del determinismo de los motivos, es uno de los rasgos salientes del espiritualismo francés (Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Hamelin, Bergson, etcétera. Cf. A. Levi, *L' I. nella filosofia francese contemporanea*, Florencia, 1904). *Véase* LIBERTAD.

Índice (ingl. *index*). Término adoptado por Peirce para indicar la relación objetiva (no mental) entre el signo y su objeto. En este sentido son Í. todos los signos naturales y los síntomas físicos. "Denomino Í. a uno de tales signos —dice Peirce— porque un Í. señalado es el tipo de la clase" (*Coll. Pap.*, 3.361).

Indiferencia, libertad de, *véase* LIBERTAD.

Indiferencia, principio de (ingl. *principle of indifference*; franc. *principe d'indifférence*; alem. *Indifferenzprinzip*; ital. *principio d'indifferenza*). Con este nombre o con el de "principio de equiprobabilidad" se indica el enunciado que afirma que todos los hechos humanos tienen la misma probabilidad cuando no hay razón para considerar que uno debe suceder con preferencia a otro. Este principio fue expuesto en el *Essai philosophique sur les probabilités* (1814) de Laplace como segundo principio del cálculo de las probabilidades (cap. 2) y es fundamento de la teoría *a priori* de la probabilidad, esto es, de la teoría que

intenta definir la probabilidad independientemente de la frecuencia de los hechos a los cuales se refiere. El principio ha sido, por lo tanto, abandonado por algunas teorías modernas acerca de la probabilidad (Lewis, *Analysis of Knowledge*, 1946, cap. X; Reichenbach, *Theory of Probability*, 1949, § 68). *Véase* PROBABILIDAD.

Indiferentes, *véase* ADIÁFORA.

Indiscernibles, *véase* IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES.

Indistinto. Término adoptado por Ardigò para definir la evolución, en sustitución de lo "homogéneo" de Spencer. La evolución sería el paso de lo I. a lo distinto, términos tomados de la experiencia psíquica, en tanto los de Spencer fueron tomados de la biología (Ardigò, *Opere*, II, p. 189 *passim*).

Individuación (lat. *individuatio*; ingl. *individuation*; franc. *individuation*; alem. *Individuation*; ital. *individuazione*). El problema de la I. es el problema de la constitución de la individualidad a partir de una sustancia o naturaleza común: la constitución de *este* hombre o de *este* animal, a partir de la sustancia "hombre" o de la sustancia "animal", por ejemplo. El primero en formular el problema fue Avicena (*véase* ÁRABE, FILOSOFÍA), de quien pasó a la escolástica cristiana. El supuesto del que nace es el principio de la necesidad de la sustancia, que Avicena expresa diciendo: "Todo lo que es tiene una sustancia por la cual es lo que es y por la cual es la necesidad y el ser de lo que es" (*Logyca*, I, ed. Venecia, 1508, fol. 3 v). A base de este principio, "el animal es en sí algo y es lo mismo, ya sea percibido o aprehendido por el entendimiento y en sí no es ni universal ni singular" (*Ibid.*, III, fol. 12 r.). Pero si es así: ¿qué es lo que lo hace ser individual, esto es, qué es lo que hace que la sustancia "animal" sea este o aquel animal? He aquí, según Avicena, el problema de la individuación. Y Avicena encontró en Aristóteles mismo la respuesta al problema: la individualidad depende de la materia. En efecto, Aristóteles había dicho: "Todas las cosas que son numéricamente plurales tienen materia, ya que el concepto de tales cosas, del hombre, por ejemplo, es uno e idéntico para todas, en tanto Sócrates (que tiene materia) es único" (*Met.*, XII, 8, 1074 a 33). Esta solución fue aceptada por Avicena (*In Met.*, XI, 1) y, a través de este último, por San Alberto Magno (*In Met.*, III, 3, 10) y por muchos otros escolásticos. Santo Tomás presentó una variante de esta solución, afirmando que el principio de I. no es la materia *común* (ya que todos los hombres tienen carne y rostro, y, por lo tanto, no se distinguen por ello), sino la materia *signada* o, como también dice, "la materia considerada bajo determinadas dimensiones" (*De ente et essentia*, 2). En otros términos, un hombre es diferente de otro hombre porque está unido a un determinado cuerpo diferente por las dimensiones, o sea por su situación en el espacio y en el tiempo, del de los otros hombres (*S. Th.*, III, q. 77, a. 2). Este mismo tipo de solución es reproducido en la edad moderna por Schopenhauer que, al considerar la voluntad como la sustancia única y común de todos los seres, vio el principio de I. en el espacio y en el tiempo. "En efecto —dice—, por medio del espacio y del tiempo, lo que es todo uno en la esencia y en el concepto aparece, en cambio, como diferente, como pluralidad yuxtapuesta y sucesiva" (*Die Welt*, I, § 23).

Por otro lado, la corriente agustiniana de la escolástica llegó a reconocer el principio de I. en la *forma* más que en la materia de las cosas. San Buenaventura consideró que la forma es la esencia que restringe y define la materia a un determinado ser y colocó el principio de I. en la comunicación (*communicatio*) entre la materia y la forma en cuanto el individuo es un *hoc aliquid* en el cual el *hoc* está constituido por la materia, el *aliquid* por la forma (*In Sent.*, III, d. 10, a. 1, q. 3). Al mismo tipo de solución pertenece la interpretación que muchos discípulos de Duns Scoto dieron de la *haecceitas* como una forma final que completa e integra una serie de formas constitutivas del objeto natural (cf. Herveus Natalis, *De pluralitate formarum*, 5).

Por último, hay una tercera solución del problema que es la auténticamente escotista. Duns Scoto niega que la materia o la forma puedan ser principio

de I. La materia, que es el sujeto indistinto, no puede ser el principio de la distinción y de la diversidad (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 5, n. 1). La forma es, pues, la misma sustancia o naturaleza común que es antecedente (e indiferente) tanto a la universalidad como a la individualidad. La individualidad, en cambio, consiste en una "última realidad del ente" la cual determina y contrae la naturaleza común a la individualidad, *ad esse hanc rem*. Esta última realidad, o como también la llama "entidad positiva" (*Ibid.*, II, d. 3, q. 2) es la determinación última y cumplida de la materia, de la forma y de su compuesto. Desde este punto de vista el individuo no está caracterizado por la simplicidad de su constitución, sino más bien por la complejidad y riqueza de sus determinaciones.

Según se ha dicho, el problema de la I. nace del carácter privilegiado atribuido a la *sustancia común*, que existiría de algún modo antes e independientemente de los individuos. El problema, por lo tanto, desaparece al negarse el carácter privilegiado de la sustancia común, lo que sucede con el nominalismo empirista de la última escolástica. Occam reconoce en la sustancia común una forma de lo universal y la comprende en la negación resuelta de toda realidad universal: "Nada fuera del alma, ni por sí ni por algo real o mental que se le agregue y de cualquier manera que se la considere o se la entienda, es universal, ya que es tan imposible que una cosa sea de algún modo universal fuera del alma (si no es por convención arbitraria, del mismo modo que la voz 'hombre', que es singular, resulta universal), como es imposible que el hombre sea el asno, por cualquier consideración o según cualquier modo de ser" (*In Sent.*, I, d. 2, q. 7, S-T). Desde este punto de vista, se disuelve el problema mismo de la I. Dice todavía Occam: "Debe considerarse indudable que cualquier cosa existente imaginable, por sí y sin que nada le sea agregado, es una cosa singular y una de número y, de tal manera, ninguna imaginable es singular debido a algo que se le agregue, sino que la singularidad es una propiedad que pertenece inmediatamente a cada cosa, porque cada cosa es de por sí idéntica o diferente de otra" (*Expositio aurea, Liber Predicabilium*, Proemium). Cuando Leibniz en uno de sus primeros escritos afirmó que "todo individuo está individualizado por su total entidad" no hizo más que expresar la misma posición de Occam en términos escotistas, como él mismo lo reconoció (*De Principio Individui*, 1663, § 4), ya que la entidad total no es más que la misma cosa existente en cuanto tal. Y la misma negación implícita del problema de la I. se puede entrever en la solución aparente que Wolff da a este problema: "El principio de I. es la determinación completa de todas las cosas que son inherentes a un ente en acto" (*Ontolog.*, § 229). Por otra parte, Locke dijo: "De cuanto se lleva dicho será fácil descubrir lo que tanto se ha inquirido, el *principium individuationis*, y que evidentemente es la existencia misma que determina un ser, de cualquier clase que sea, un tiempo particular y un lugar incomunicable a dos seres de la misma especie" (*Essay*, II, 27, 4).

Estas supuestas "soluciones" son en realidad negaciones del problema que, salvo raras excepciones, desaparece por completo en la filosofía moderna, debido a la disolución de su propósito, que es el de la prioridad ontológica de la sustancia común.

Individual, psicología, *véase* PSICOLOGÍA, *E*).

Individualidad (lat. *individualitas*; ingl. *individuality*; franc. *individualité*; alem. *Individualität*; ital. *individualità*). Término de origen medieval: el modo de ser del individuo.

Individualismo (ingl. *individualism*; franc. *individualisme*; alem. *Individualismus*; ital. *individualismo*). Toda doctrina moral o política que reconozca al individuo humano un valor predominante de finalidad respecto de las comunidades de que forma parte. El extremo de esta doctrina es, obviamente, la tesis que postula que el individuo tiene valor infinito y la comunidad valor nulo. Tal es la tesis del *anarquismo* (*véase*). Pero el I. es tomado habitualmente en una acepción más moderada y en tal sentido es el fundamento teórico del liberalismo en su

primera aparición en el mundo moderno. En efecto, es el supuesto común del iusnaturalismo, del contractualismo, del liberalismo y de la lucha contra el Estado, teorías que constituyen los aspectos fundamentales de la primera fase del *liberalismo* (*véase*).

1) El iusnaturalismo consiste en reconocer al individuo derechos originales e inalienables, que conserva, ya sea en forma diversa o limitada, en todos los cuerpos sociales en que entra a formar parte. *Véase* IUSNATURALISMO.

2) El contractualismo consiste en considerar a la sociedad humana y al Estado como resultado de una convención entre los individuos, doctrina que en la edad moderna, o sea comenzando por la *Vindiciae contra tyrannos* (1579) de los calvinistas de Ginebra ha sido adoptada a menudo como negación del absolutismo estatal o como instrumento para limitarlo. *Véase* CONTRACTUALISMO.

3) El liberalismo económico, propio de los fisiócratas y de la escuela clásica de la economía política, es la lucha contra la ingerencia del Estado en los asuntos económicos y la reivindicación de la iniciativa económica del individuo. Éste es el aspecto característico del liberalismo individualista. *Véase* ECONOMÍA; LIBERALISMO.

4) La lucha contra el Estado y la tendencia a imponer límites a la acción del Estado es el carácter global del individualismo. En este sentido, uno de los más significativos documentos del liberalismo moderno es la obra de Spencer, *El hombre contra el Estado,* en el cual se combate la ingerencia del Estado (por lo tanto, también del Parlamento) incluso en el campo de la higiene y de la instrucción pública, además del campo económico. (*The Man Versus the State,* 1884.)

El postulado subyacente en todos estos diferentes aspectos del I. es la coincidencia del interés del individuo con el interés común o colectivo. El orden natural que Adam Smith consideraba en *Inquiry into the Nature and into the Causes of the Wealth of Nations* (1776; trad. esp.: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* México, 1958, F.C.E.) propio de los hechos económicos, servía precisamente para garantizar la coincidencia. En esta misma coincidencia creían Jeremy Bentham y James Mill. Esta creencia comenzó a renovarse por la observación de las anomalías del orden económico y por el reconocimiento de que la simple limitación de los poderes del Estado no elimina ni estas anomalías ni el desorden o las desigualdades sociales. La fase individualista del liberalismo llegó a su término y se inició la fase que apela a la acción del Estado y tiende, por lo tanto, a exaltar al Estado mismo. Desde este nuevo punto de vista, el I. fue señalado y criticado como "atomista", porque pretendía hacer nacer la sociedad de un conjunto de átomos s o c i a l e s, los individuos; como "anarquista", porque pretendía que el individuo no se sujetara a la acción del Estado, y como "egoísta", porque quería que las actividades económicas se desarrollaran según las directrices del interés privado. Pero de tal modo se dejaban a un lado los motivos históricos que habían provocado la dirección individualista del liberalismo y, sin saberlo, se preparaba el camino para nuevas victorias del absolutismo estatal.

Individuo (gr. ἄτομον; lat. *individuum;* ingl. *individual;* franc. *individu;* alem. *Individuum;* ital. *individuo*). En sentido físico: lo indivisible, o sea lo que no puede ser ulteriormente reducido mediante un procedimiento de análisis. En sentido lógico: lo impredicable, lo que no se puede predicar de pluralidad de cosas. Para Aristóteles el I. es, en el primer sentido, la *especie,* ya que siendo resultado de la división del género, a su vez no puede ser dividida (*Anal. Post.,* II, 13, 96 b 15; *Met.,* V, 10, 1018 b 5). Para caracterizar al I. en la determinación de su indivisibilidad, los lógicos del siglo V agregan la determinación de la impredicabilidad. Dice Boecio: "Se denomina I. a lo que no se puede d i v i d i r por nada, como la unidad, la mente o lo que no se puede dividir por su solidez, como el diamante o, también, lo que no se puede predicar de otras cosas similares, como Sócrates" (*Ad. Isag.,* II, en *P. L.,* 64, col. 97). Esta nota fue fundamental para la lógica medieval, que la utilizó para definir al I.: "I. es lo que se predica de una sola cosa, como Sócrates y Platón", dice Pedro His-

pano (*Summ. Log.*, 2.09). Santo Tomás habla de un I. *vago* (*vagum*), que corresponde a la individualidad de la especie y de un I. *singular:* "El I. vago, el hombre, por ejemplo, significa una naturaleza común con un determinado modo de ser que compete a las cosas en particular, esto es, que es subsistente por sí y distinto de los demás. Pero el I. singular significa, en cambio, algo determinado y que distingue: así el nombre Sócrates significa esta carne y este rostro" (*S. Th.*, I, q. 30, a. 4). El I. vago no es, pues, más que la unidad distinguible sólo numéricamente de otras unidades. Y así, en efecto, lo definía Duns Scoto: "I., o sea uno en número, se dice a lo que no es divisible en muchas cosas y que se distingue numéricamente de toda otra" (*In Met.*, VII, q. 13, n. 17).

No obstante, en el propio Duns Scoto existen las premisas de un concepto diferente del I. Éste está caracterizado, en su modo de ser o sea en su singularidad, por una determinación última o "última realidad" de la naturaleza que lo constituye (*véase* INDIVIDUACIÓN) y, de tal manera, incluye un conjunto ilimitado de determinaciones, en virtud de las cuales la naturaleza común se contrae hasta resultar *este* determinado ente. Desde este punto de vista, el I. no se caracteriza por su indivisibilidad, sino por la infinitud de sus determinaciones. Este concepto es claramente expresado por Leibniz. "Aun cuando pueda parecer paradójico —decía— es imposible tener el conocimiento de los I. y encontrar el medio para determinar exactamente la individualidad de una cosa, a menos que no se la considere en sí misma. En efecto, todas las circunstancias pueden retornar; las diferencias mínimas nos son insensibles, el lugar o el tiempo más que ser determinantes, tienen necesidad ellos mismos de ser determinados por las cosas que los contienen. Lo que es más importante en esto es que la individualidad implica a lo infinito y que sólo quien sea capaz de comprenderlo puede tener el conocimiento del principio de individuación de esta o de aquella cosa, que resulta, para comprenderlo sanamente, de la influencia que todas las cosas del universo tienen unas sobre otras. Es cierto que no sería así si existieran los átomos de Demócrito, pero entonces no existiría tampoco diferencia entre dos diferentes I. de la misma figura y de la misma magnitud" (*Nouv. Ess.*, III, 3, § 6). El supuesto de esta doctrina es que en la naturaleza existen solamente I. o sea cosas singulares; supuesto que, junto con los otros puntos principales, fue expresado con toda claridad por Wolff. Éste comienza afirmando que el I. es "lo que percibimos con el sentido interior, con el sentido externo o que podemos imaginar en cuanto es una cosa particular" (*Log.*, § 43), para proceder a la definición del I. como "el ente determinado en todas las relaciones (*ens omnimode determinatum*) o sea en el cual están determinadas todas las cosas a él inherentes" (*Ibid.*, § 74). Esta noción de I. como lo absoluta o infinitamente determinado ha sido utilizada a menudo por la metafísica moderna. Fue justo esta noción la que permitió a Hegel (y a muchos otros más tarde, siguiendo su ejemplo) hablar de "I. universal" sin caer en una contradicción en los términos. "La tarea de acompañar al I. desde su estado inculto hasta el saber —dice Hegel— debería entenderse en su sentido general que consistiría en considerar al *I. universal,* el Espíritu consciente de sí, en su proceso de formación. Por lo que concierne a la relación de esos dos modos de individualidad, en el I. universal todo momento se muestra en el acto en que obtiene la forma concreta y su propia configuración. El I. particular es el espíritu no cumplido: una figura concreta en todo, cuyo ser determinado domina una sola determinación y en la cual las otras están presentes solamente a través de escorzos" (*Phänomen. des Geistes,* Pref. II, § 3; trad. ital., I, p. 24). Desde el punto de vista del concepto de I. como infinitud de determinaciones, Hegel podía hablar por cierto de I. universal, ya que una infinitud de determinaciones puede ser justo sólo de un I. absoluto o infinito. Frente a él el I. finito se caracteriza, como dice Hegel, por una sola determinación, ante la cual las otras están presentes sólo como escorzos. Bergson hace referencia al mismo concepto del I., al afirmar que "la individualidad comporta una infinitud de grados y que en nin-

guna parte, ni siquiera en el hombre, está realizada plenamente" (*Évol. Créatr.*, cap. I, ed. 1911, p. 13). Es evidente que este concepto del I. lleva a hipostasiar la individualidad de un I. absoluto (como lo hizo Hegel) o a declararla inalcanzable (como lo hizo Bergson). Pero esto, precisamente, demuestra que se trata de un concepto inservible.

En la filosofía contemporánea, el I., por lo tanto, como noción análoga de *elemento* (*véase*), es definido con referencia a las exigencias que prevalecen en diferentes campos de investigación o, mejor aún, respecto a diferentes exigencias analíticas. En el campo moral o político el I. es la persona. En el campo biológico, el I. puede ser para ciertas finalidades el organismo, para otras, la célula. Pero es, sobre todo, en el campo de las ciencias históricas donde la noción de I. ha sido utilizada por la filosofía y por la metodología contemporáneas. Windelband (*Präludien* ["Preludios"], II, p. 145) y Rickert (*Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* ["Los límites de la conceptuación naturalista"], p. 420) han puesto a la luz al carácter *individualizador* de las ciencias del espíritu, frente al carácter *generalizador* de las ciencias naturales. El conocimiento histórico tiende a representar al I. en su carácter singular e irrepetible, esto es, no como el caso particular de una ley, sino como irreducible a los otros I. con los cuales está en relación causal. El I., que en este caso es el *hecho* histórico (hecho, persona, institución, etc.) se caracteriza, desde este punto de vista, por la singularidad y la irrepetibilidad (*véase* HISTORIA).

Inducción (gr. ἐπαγωγή; lat. *inductio;* ingl. *induction;* franc. *induction;* alem. *Induktion;* ital. *induzione*). "La I. es el procedimiento que de lo particular lleva a lo universal": esta definición de Aristóteles (*Top.*, I, 12, 105 a 11) ha sido aceptada por todos los filósofos. Aristóteles mismo ve en la I. uno de los caminos por los cuales logramos formar nuestras creencias; el otro es la deducción (silogismo) (*An. Pr.*, II, 23, 68 b 30). Por lo demás, atribuye a Sócrates el mérito de haber descubierto los "razonamientos inductivos" (*Met.*, XIII, 4, 1078 b 28). Entre la I. y el silogismo, Aristóteles establece, sin embargo, una gran diferencia de valor. El silogismo, en caso de partir de premisas verdaderas, es un procedimiento infaliblemente demostrativo y es necesariamente verdadero. Es así porque en él el término medio se refiere a la sustancia, y de tal manera la conexión que demuestra entre los dos términos extremos es una relación *sustancial,* o sea necesaria. Si se dice: "Todos los hombres son animales; todos los animales son mortales; por lo tanto, todos los hombres son mortales", la relación entre "hombre" y "mortal" se logra a través del término medio "animal", mostrando que la determinación mortal es inherente a la sustancia "animal" como ésta es inherente a la sustancia "hombre". Estas conexiones, al ser sustanciales, son necesarias, ya que la *sustancia* (*véase*) es la necesidad ontológica misma. Ahora bien, en la I. esta necesidad no subsiste. En la I. —dice Aristóteles— falta el término medio. Lo que quiere decir que no obra a través de la referencia a la sustancia (*An. Pr.*, II, 23, 68 b 30). Por lo tanto, si bien es más evidente que el silogismo, no tiene su mismo valor cognoscitivo. Puede ser usada como ejercicio, en la dialéctica, o con fines de persuasión en la retórica (*Rhet.*, I, 2, 1356 b 13), pero no constituye una ciencia, porque la ciencia es necesariamente demostrativa (*An. Post.*, I, 2, 71 b 19). En el periodo posaristotélico, los epicúreos consideraron la I. como único procedimiento de inferencia legítima, en tanto los estoicos negaron su valor. El *De Signis* de Filodemo nos da cuenta precisa de la polémica que a este respecto existió entre las dos escuelas. Los estoicos decían que no basta con comprobar que los hombres que nos rodean son mortales para decir que en todas partes los hombres son mortales; sería necesario establecer que los hombres son mortales precisamente en cuanto son hombres, para dar a esa inferencia su necesidad (*De Signis*, III, 35; IV, 10; De Lacy, *Philodemus on Methods of Inference,* 1941, p. 31). El problema de la I. se asoma ya en esta dificultad planteada por los estoicos. Los epicúreos les respondían diciendo que, mientras tanto nada se oponga a

la conclusión, la generalización inductiva es válida (*Ibid.*, VI, 1-14; XIX, 25-36; De Lacy, pp. 34, 66). Sexto Empírico no hizo más que presentar la crítica de los estoicos en forma más radical, partiendo de la distinción entre I. completa e I. incompleta. "Ya que quieren —decía— confirmar por vía de la I. lo universal a través de lo particular, lo harán recorriendo todas las particularidades o solamente algunas. Si sólo recorren algunas, la I. será incierta, haciendo posible que con lo universal contraste alguno de los particulares dejados a un lado en la inducción. Si recorren todas emprenderán una tarea imposible, porque las particularidades son infinitas e ilimitadas" (*Hip. Pirr.*, II, 204). Aristóteles afirmó que la I. se realiza partiendo de todos los casos particulares posibles (*An. Pr.*, II, 23, 68 b 29), en tanto que los epicúreos habían afirmado el valor de la I. incompleta. Por lo tanto, Bacon no hizo más que volver a adoptar la alternativa epicúrea, al declarar pueril a la I. incompleta o *per enumerationem simplicem*. "Esta I. —dice Bacon— puede ser aniquilada por una instancia contraria cualquiera; por lo demás considera siempre las mismas cosas y no logra su fin. En cuanto a las ciencias se presenta, en cambio, una forma de I. valorativa de las experiencias y que necesariamente llega a conclusiones, al cabo de las debidas exclusiones y eliminaciones" (*Nov. Org.*, Distrib. Op.). Esta forma de I. que Bacon, así sea en forma dubitativa, hace remontar a Platón (*Ibid.*, 105) debe invertir el orden de la demostración. "Hasta ahora —dice Bacon— se estilaba pasar rápidamente de los datos del sentido y de las cosas particulares a las cosas muy generales, como si éstos fueran dos polos fijos de la disputa, y luego derivar todas las otras por el camino de las cosas intermedias. Éste es un atajo, aunque muy accidentado, por el cual nunca se encuentra a la naturaleza, sino sólo problemas. En cambio, se deben extraer los axiomas por grados sucesivos y sólo por último llegar a los muy generales, que no son simples nociones, sino hechos bien determinados y tales que la naturaleza los reconoce verdaderamente como suyos e inherentes a la esencia de las cosas" (*Ibid.*, Distrib. Op.). En otros términos, la certeza de la I. consiste, según Bacon, en el hecho que por último la I. se pone al frente en la determinación de la *forma* de la cosa natural, entendiéndose por forma "la *diferencia* verdadera, *naturaleza formadora* o *fuente de emanación*" que explica el *proceso latente* y el *esquematismo oculto* de los cuerpos (*Ibid.*, II, 1). En tal sentido, la forma no es más que la misma "sustancia" aristotélica: el principio o razón de ser de la cosa. Aristóteles consideró que tal sustancia se puede aprehender mediante el procedimiento silogístico, esto es, intuitivo-demostrativo; Bacon consideró que se puede aprehender mediante un procedimiento inductivo que seleccione y ordene las experiencias. La verdadera diferencia entre Bacon y Aristóteles, por lo tanto, es que Bacon cree que la nueva disciplina del procedimiento inductivo que propone (disciplina que consiste en la formación de tablas que elijan y clasifiquen los experimentos y en la institución de procedimientos de control) hace posible sacar con certeza la sustancia a la cual, según Aristóteles, la I. sólo se puede acercar de manera incierta o aproximativa y que puede ser aprehendida en su necesidad solamente por el procedimiento deductivo. Por medio de esta interpretación del procedimiento empirista en términos de la metafísica aristotélica, Bacon pudo reconocer a la I. incompleta la "necesidad" que Aristóteles reconocía al procedimiento silogístico. Desde este punto de vista, el problema de la I., en los términos en que había sido planteado por la crítica de los estoicos y de Sexto Empírico, ni siquiera surgía. Por otro lado, el cartesianismo no se interesó en plantearse el problema de la I., reservándose la misma función preparatoria y subordinada que Aristóteles le había reconocido. "La I. por sí sola —dice la *Lógica de Port Royal*— nunca es un medio cierto para adquirir una ciencia perfecta, porque la consideración de las cosas en particular es sólo una ocasión, para nuestro espíritu, de prestar atención a sus ideas naturales, según las cuales juzga acerca de la verdad de las cosas en general. Así, por ejemplo, es cierto que yo nunca habría tomado en consi-

deración la naturaleza del triángulo si no hubiera visto un triángulo que me ha dado ocasión de pensar en él; sin embargo, no ha sido el examen particular de estos triángulos lo que me hizo concluir, general y ciertamente, que el área de todos los triángulos es igual al rectángulo construido sobre la base dividiendo la mitad de la altura (ya que este examen es imposible), sino la sola consideración de lo incluido en la idea del triángulo y que encuentro en mi espíritu" (Arnauld, *Log.*, III, 19, § 9). Por lo tanto, sólo después de que las ciencias comenzaron a usar con amplitud el procedimiento inductivo (como resulta en la segunda mitad del siglo XVII, en que se plantea el problema de la I. como problema de la *validez* del procedimiento inductivo y del derecho a usarlo), éste se planteó y afrontó de nuevo. La duda escéptica de Hume planteó claramente dicho problema. Decía Hume: "Todas las inferencias sacadas de la experiencia suponen, como su fundamento, que el futuro semejará al pasado y que los poderes similares se unirán a similares cualidades sensibles. Si existiera alguna sospecha de que el curso de la naturaleza pudiera cambiar y que el pasado no sirviera de regla para el futuro, toda experiencia resultaría inútil y no podría dar origen a inferencia o conclusión alguna. Por lo tanto, es imposible que argumentos sacados de la experiencia puedan probar la semejanza del pasado con el futuro, ya que todos los argumentos semejantes están fundados en la suposición de tal semejanza. Aun admitiendo que el curso de las cosas siempre ha sido regular, este solo hecho, sin ningún argumento o inferencia nueva, no prueba que para lo futuro continuará así" (*Inq. Conc. Underst.*, IV, 2).

El problema de la I. ha sido siempre formulado en estos términos en el mundo moderno. Tres soluciones fundamentales se le han dado: *1)* la solución objetivista; *2)* la solución subjetivista; *3)* la solución pragmática. Esta última solución señala el paso de la concepción necesaria (presupuesta por las otras dos) a una concepción probabilista de la inducción.

1) La solución objetivista consiste en considerar que existe una *uniformidad* de la naturaleza que permite la generalización de las experiencias uniformes. Esta solución es muy antigua, ya que es sostenida por Filodemo en su polémica contra los estoicos. "Del hecho de que todos los hombres de nuestra experiencia —decía Filodemo— son similares también con respecto a la mortalidad, inferimos que todos los hombres están universalmente sujetos a la muerte, dado que nada se opone a esta inferencia o nos muestra que los hombres no sean susceptibles de morir. Haciendo un llamado a esta semejanza declaramos que, con referencia a la mortalidad, los hombres fuera de nuestra expeciencia son similares a los que se manifiestan en nuestra experiencia" (*De Signis*, XVI, 16-29; De Lacy, *Ibid.*, pp. 58 *ss.*). En este fragmento, obviamente, el derecho de la inferencia inductiva se funda en la uniformidad revelada por las semejanzas. De manera análoga, hacia el final de la escolástica, Duns Scoto y Occam ponían el principio de causalidad como base de la I. Decía Duns Scoto: "De las cosas conocidas por experiencia yo digo que si bien la experiencia no se tiene de todas las cosas en particular ni siempre, sino sólo respecto a la mayoría de los casos, el experto conoce, sin embargo, infaliblemente que es así, siempre y en todos los casos, a base de esta proposición que existe en el alma: todo lo que resulta la mayoría de las veces de una causa no libre es el efecto *natural* de esta causa" (*Op. Ox.*, I, d. 3, q. 4, n. 9); en este fragmento, efecto *natural* significa efecto *uniforme*, por ser necesario. A su vez, Occam ponía como fundamento de la I. el principio: "Causas de la misma naturaleza (*ratio*) tienen efectos de la misma naturaleza" (*In Sent.*, Prol. q. 2 G). Stuart Mill volvió a proponer la misma solución en el siglo XIX. El fundamento de la I. es el principio de las uniformidades de las leyes de naturaleza, y tal principio no es más que el principio mismo de causalidad. No pudiéndose, a su vez, reducir este principio a un instinto infalible del género humano ni a una intuición inmediata, no puede ser más que el producto de una I. "Llegamos a esta ley general —dice Stuart Mill— mediante generalización de muchas leyes de generalidad inferior. No

hubiéramos tenido nunca la noción de la causación (en el significado filosófico del término) como condición de todos los fenómenos, si muchos casos de causación o en otras palabras muchas uniformidades parciales de sucesión no nos hubieran resultado precedentemente familiares. La más obvia de las uniformidades particulares sugiere y hace evidente la uniformidad general y la uniformidad general, una vez establecida, nos permite demostrar las otras uniformidades particulares de las cuales resulta" (*Logic*, III, 21, § 2). La uniformidad de la naturaleza no es, por lo tanto, más que una simple I. *per enumerationem simplicem.* El círculo vicioso es evidente. A este círculo se reduce toda análoga solución del problema.

2) La segunda solución del problema de la I. es la subjetivista o crítica, propia del kantismo. Fue formulada por el propio Kant como respuesta a la duda de Hume acerca de la posibilidad de la generalización científica y consiste en admitir la *uniformidad de la estructura categorial del entendimiento* y, por lo tanto, de la forma general de la naturaleza que de él depende. Dice Kant: "Toda percepción posible, por lo tanto, todo lo que puede llegar a la conciencia empírica —esto es, todos los fenómenos de la naturaleza en cuanto a su unificación— están sujetos a las categorías, de las cuales depende la naturaleza, considerada simplemente como naturaleza en general, así como del principio originario de su necesaria conformidad a leyes (como *natura formaliter spectata*). Pero tampoco la facultad pura del entendimiento llega a prescribir, mediante las categorías s o l a m e n t e, más leyes que aquellas sobre las cuales reposa una naturaleza en general como regularidad de los fenómenos en el espacio y en el tiempo". Las leyes particulares, por lo tanto, deben ser deducidas de la experiencia (*Crít. R. Pura,* § 26). Esto significa que la naturaleza en su conformidad con las leyes o sea en su uniformidad, depende de las categorías, esto es, de la estructura uniforme del entendimiento y que, por lo tanto, las uniformidades o leyes que se pueden encontrar en la experiencia están garantizadas por la uniformidad de la forma común (entendimiento-naturaleza). Esta doctrina es simétrica y opuesta a la de la uniformidad natural, pero su significado es el mismo. Una trascripción en términos espiritualistas de la misma tesis fundamental es la de Lachelier (*Fundamento de la I.*, 1871), según la cual la posibilidad de la I. se apoya en el ordenamiento finalista del universo, esto es, en el hecho de que el orden de la naturaleza es establecido por el espíritu (*Fondement de l'induction,* París, 1907, p. 12). Todas las justificaciones espiritualistas o idealistas se reducen a este tipo de solución.

3) La justificación pragmática ha sido adelantada, en la filosofía contemporánea, al reconocerse la imposibilidad de una justificación teórica, pero no se ha llegado a negar la legitimidad del problema, esto es, de la necesidad de una justificación. En esta dirección, se ha buscado la justificación mediante una interpretación *probabilista* de la I. La más simple expresión de la regla de la I. probabilista es, quizá, la dada por Kneale: "Cuando hemos observado un número α de cosas y encontrado que la frecuencia de la cosa β entre ellas es f, consideramos que $P(\alpha,\beta) = f$, o sea que la probabilidad que una cosa α sea β debe ser f" (*Probability and Induction,* Oxford, 1949, p. 230). Lewis (*Analysis of Knowledge,* 1946, p. 272) y Reichenbach (*Theory of Probability,* 1949, p. 446; cf. asimismo *Experience and Predication,* Chicago, 1938, pp. 339 *ss.*) han dado expresiones más complicadas de la misma regla. Pero todas equivalen a decir que cuando un determinado carácter concurre en determinada *proporción* de las muestras examinadas, se puede considerar que esta proporción vale para todos los otros ejemplos del caso, salvo prueba en contrario. Cuando la proporción es igual al cien por ciento de las muestras examinadas, o sea, cuando el carácter en cuestión concurre en *todos,* se tiene el caso de la generalización *uniforme* o *completa.* Éste es el caso cuando se afirma que "todos los hombres son mortales" por el hecho de que el ser mortal se ha encontrado constantemente unido con el ser hombre. Por otro lado, cuando el valor numérico de tal proporción se toma

como medida de la *posibilidad* de que el carácter en cuestión suceda en un nuevo ejemplo, se tiene un juicio de *probabilidad* (*véase*). Obviamente, la generalización completa o el juicio de probabilidad son aspectos de la generalización estadística. Siendo así, la justificación de la I. desde un punto de vista pragmático puede ser hecha aseverando: *a)* que la I. es el único medio de obtener previsiones; *b)* que es el único método susceptible de autocorrección.

a) Dice Kneale: "La I. primaria es una directriz racional, no porque sea cierto que conduzca al éxito sino porque es el único modo de intentar hacer lo que tenemos necesidad, esto es, previsiones exactas" (*Op. cit.*, p. 235). Contra este argumento, que es compartido por muchos (cf., por ejemplo, Reichenbach, *op. cit.*, p. 475), Black observa que si la I. es el único medio para obtener previsiones, el éxito de las previsiones mismas no la confirma, como no la refuta su fracaso (*Problems of Analysis*, 1954, pp. 174 *ss.*). Este argumento, lo mismo que el análogo que dice que la I. es el único método para controlar los otros métodos de previsión, tiene la pretensión —observa Black— de justificar *deductivamente* a la I. misma, o sea justificarla por medio de argumentos que tienen, como lo reconocen los mismos proponentes, carácter analítico o tautológico (Reichenbach, *op. cit.*, p. 479; J. O. Wisdom, *Foundations of Inference in Natural Science*, 1953, p. 229). Los argumentos genuinamente prácticos —observa aún Black— no son deductivos. En la vida cotidiana, en una situación que exige una decisión, los indicios indican, con algún grado de seguridad, lo que debería ser la acción adecuada, pero ésta no se deduce de aquella indicación, ni la conducta contraria implica contradicción (*Problems of Analysis*, p. 185). Este tipo de argumento no ha perdido valor, por lo tanto, como justificación del procedimiento inductivo.

b) El segundo argumento fundamental para la justificación práctica de la I. es su capacidad de autocorrección. Peirce, por primera vez, insistió acerca de este carácter, discerniendo en él la misma esencia de la I. (*Coll. Pap.*, 2.729). Y Reichenbach ha dicho: "El procedimiento inductivo tiene el carácter de un método de *trial and error* (de tanteo), proyectado de tal manera que, en las series que tengan un límite en las frecuencias, conducirá automáticamente al éxito en un número finito de pasos. Puede ser denominado método *autocorrectivo* o *asintótico*" (*Op. cit.*, p. 446, § 87; cf. Kneale, *op. cit.*, p. 235). Contra este argumento, Black ha observado que el término autocorrectivo no es exacto, ya que es cierto que la I. incluye la posibilidad constante de la revisión, pero para decir que las revisiones sean correcciones, sería necesario demostrar que son *progresivas*, esto es, están dirigidas en una única dirección y, además, en la buena dirección. Pero precisamente es ésta la seguridad que falta (*Problems of Analysis*, p. 170). Ahora bien, se puede conceder a Black que tampoco dicho argumento es una "justificación" verdadera de la I. en el sentido universal o deductivo de la palabra "justificación". Pero no puede ponerse en duda el hecho de que la autocorregibilidad es el carácter inherente al procedimiento inductivo, como el de todo procedimiento científico y es, por lo demás, el carácter al cual el mismo Black apela para caracterizar al método científico (*Op. cit.*, p. 23). La revisión que la I. hace posible y a la cual, de este modo, todo su procedimiento está intrínsecamente subordinado, es una corrección en el sentido preciso del término, esto es, como eliminación de un error revelado por el procedimiento mismo. Una modificación que no fuera revisión o corrección en este sentido, no sería requerida ni realizada por la I.

Con todo ello, el estado actual del problema de la I. parece estar bien expresado en la conclusión de Black, en el sentido de que una justificación de la I. no sólo es imposible, sino que, además, su problema carece de sentido, si por justificación se entiende la demostración de la validez infalible del procedimiento inductivo. "Insistir en que debe haber una conclusión sería como decir que, ya que un buen jugador de ajedrez conoce los movimientos por realizarse en una partida, debería conocer también los movimientos por realizarse en el tablero con una sola

pieza. Pero éste no es un problema de ajedrez y no hay nada que tenga que resolver el jugador de ajedrez. El problema de lo que debemos inferir cuando conocemos sólo el hecho de que algunos *A* son *B*, no es un genuino problema inductivo y no existe modo de resolverlo, salvo reconocer el hecho de que intentarlo sería inoportuno" (*Op. cit.*, pp. 188-89; cf. *Language and Philosophy*, 1952, cap. II). En otros términos, el problema de la I. *en general* como problema de inferir el futuro del pasado o los casos no observados de los observados, es un problema privado de sentido por falta de datos. Si éstos son suministrados, ya no existe un problema de la I., sino problemas que pertenecen a los dominios de las ciencias particulares. Se debe agregar, no obstante, que la eliminación del problema de la I. en su forma clásica no exime al filósofo del análisis de los procedimientos inductivos adoptados por las ciencias particulares, de la confrontación de tales procedimientos y de las generalizaciones que de tal confrontación puede hacer. Sin embargo, es claro que este orden de investigaciones, hasta ahora no emprendidas, nunca conducirá a una justificación de la I. La justificación, en efecto, en caso de ser lograda, tendría por efecto inmediato la eliminación de todo riesgo de los procedimientos inductivos y la reducción de estos procedimientos a la certidumbre y a la necesidad de los deductivos. En realidad, los procedimientos científicos y en general los comportamientos y las directrices *racionales* del hombre, consisten en limitar el riesgo, esto es, hacerlo calculable, no en eliminarlo. Los problemas filosóficos no pueden, por lo tanto, ser planteados de manera que su solución significara la eliminación del riesgo. El carácter quimérico de un planteamiento semejante hace ver, mejor que otra cosa, la ilegitimidad del problema de la justificación de la I.

Inducción matemática (ingl. *mathematical induction*; franc. *induction mathématique*; alem. *mathematische Induktion*; ital. *induzione matematica*). Con este nombre se indica el principio que sirve para establecer la verdad de un teorema matemático en un número indefinido de casos. También se denomina principio recurrente o razonamiento por recurrencia (Poincaré, *La science et l'hypothèse*, I, § 3). Peano ha definido así este principio: "Si *S* es una clase y suponemos que *O* pertenece a esta clase y que siempre que un individuo pertenece a esta clase, también el siguiente le pertenece; entonces todos los números pertenecen a esta clase. Esta proposición se llama principio de I." (*Formul. Mat.*, 10). El principio no tiene nada en común con la I. científica, excepto el carácter de generalización (cf. Morris R. Cohen-Ernest Nagel, "The Nature of a Logical or Mathematical System", § 6, en *Readings in the Phil. of Science*, 1953, p. 144).

Inercia (ingl. *inertia*; franc. *inertie*; alem. *Trägheit*; ital. *inerzia*). La historia de este concepto fundamental de la mecánica moderna debe mucho a la filosofía. Este concepto era extraño a la física de Aristóteles, porque en ella se consideraba válido un teorema que lo excluye, a saber, el teorema de que "todo lo que se mueve es necesariamente movido por algo" (*Fís.*, VII, 1, 241 b 24). Es obvio que si este principio es cierto, un cuerpo no puede persistir en su estado de movimiento sin la acción de otro cuerpo. La teoría del *impetus*, expuesta por los escolásticos del siglo XIV, constituye la primera crítica del principio aristotélico y el primer asomo de la noción de I. Occam opuso al principio aristotélico el ejemplo de la flecha, o de cualquier otro proyectil, al cual se comunica un impulso que el proyectil conserva sin que el cuerpo que lo ha comunicado lo acompañe en su trayectoria (*In Sent.*, II, q. 18, 26). Un discípulo de Occam, Buridán (siglo XIV), retomó esta doctrina y la aplicó al movimiento de los cielos: éstos pueden muy bien ser movidos por un ímpetu que la potencia divina les comunica, ímpetu que se conserva ya que no es disminuido o destruido por fuerzas opuestas (*In Phys.*, VIII, q. 12). Nicolás de Oresme y Alberto de Sajonia, que también pertenecieron a la corriente occamista que floreció en el siglo XIV en la Universidad de París, reasumieron y defendieron esta doctrina. La noción de I. pasó de esta tradición escolástica a los fundadores de la

ciencia moderna, Leonardo y Galileo Galilei. Este último se sirvió constantemente de la noción y la apoyó en una especie de experimento mental. Hablando del movimiento de una esfera perfecta sobre un plano bien liso, pregunta: "Ahora decidme lo que acaecería al mismo móvil sobre una superficie que no fuera ni empinada ni en declive", y responde: "sería perpetuo" (*Op. cit.*, VII, 273; cf. VIII, p. 243). Pero aun cuando Galileo se sirvió en forma correcta de la noción de I., no formuló explícitamente el correspondiente principio; en realidad el primero en formularlo fue Descartes, que estableció como "primera ley de la naturaleza" el principio "Cada cosa en particular continúa en el mismo estado mientras pueda y no lo cambia sino por su encuentro con otras cosas" (*Princ. Phil.*, II, § 37). Algunos decenios después, acogido por Newton como primer principio de la dinámica en los *Principios matemáticos de la filosofía natural* (1687), el principio de I. hizo su ingreso definitivo en la ciencia moderna, para la cual fue y sigue siendo, más que una "ley de naturaleza", en el sentido en que Descartes comprendía el término, o una verdad experimental, un postulado o principio instrumental que permite el cálculo de la *fuerza* (*véase*) o de la *energía* (*véase*). Acerca de la teoría del *ímpetu*, cf. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, París, 1909.

Inestabilidad (ingl. *instability*). Precariedad. Uno de los rasgos fundamentales de la existencia, según algunas corrientes contemporáneas. Dice, por ejemplo, Dewey: "El hombre se encuentra viviendo en un mundo aleatorio; su existencia es, para decirlo vulgarmente, un azar. El mundo es el teatro de mil riesgos; es inseguro, inestable, extrañamente inestable. Sus peligros son irregulares, inconstantes, no se puede contar con ellos a su tiempo y sazón" (*Experience and Nature*, cap. 2; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F. C. E., p. 40).

Inexpresable (lat. *ineffabilis*; ingl. *inexpressible*; franc. *inexprimable*; alem. *Unaussprechlich*; ital. *inesprimibile*). En la teología mística, a partir de las antiguas religiones de misterio, I. es lo que se revela en el punto culminante de la experiencia mística, o sea en el entusiasmo o en el éxtasis (cf. Plotino, *Enn.*, VI, 9, 11; Seudo-Dionisio, *Myst. Theol.*, I, 1; San Buenaventura, *Itinerarium Mentis in Deum*, VII, 5; etc.). En la filosofía contemporánea Wittgenstein, al final del *Tractatus logico-philosophicus* (1922), admitió la existencia de lo I.: "Existe en verdad lo I. Se muestra, es lo místico" (*Tract.*, 6, 522). "Nosotros sentimos —decía— que si todas las posibles preguntas de la ciencia tuvieran respuesta, los problemas de nuestra vida ni siquiera se rozarían. Por cierto no quedaría entonces pregunta alguna y ésta es, precisamente, la respuesta" (*Ibid.*, 6, 52). Y el *Tractatus* se cierra con la afirmación: "De lo que no se puede hablar, se debe callar" (*Ibid.*, 7). Por otra parte, Carnap habla de una "mitología de lo I." y considera que esta palabra es particularmente peligrosa porque resulta apropiada para producir confusiones e incertidumbres. El enunciado "Existen objetos I.", traducido en lenguaje formal, para Carnap dice simplemente: "Existen designaciones de objetos que no son designaciones de objetos" o "Existen enunciados que no son enunciados" (*Logische Syntax der Sprache*, 1934, § 81; trad. ingl., p. 314).

Inferencia (ingl. *inference*; franc. *inférence*; alem. *Inferenz*; ital. *inferenza*). En muchos lógicos medievales se halla el término latino *inferre* para indicar el hecho de que en una relación (o *consequentia*) de dos proposiciones, la primera (antecedente) implica (o mejor dicho, contiene por "implicación estricta") la segunda (consecuente). En la filosofía moderna el término "I." (preferido por los anglosajones) es usado sobre todo como sinónimo de "ilación" (preferido por los italianos) y, por lo demás, en un sentido muy amplio, que va desde el de *implicación* (*véase*), por ejemplo, en Jevons y en general en los lógicos ingleses del siglo XIX, al de proceso mental operativo mediante el cual, partiendo de determinados datos, se llega por implicación o también por inducción, a una conclusión (Stebbing, Dewey). Dice, por ejemplo, Stuart Mill: "Inferir una proposición de una o más proposiciones antecedentes; asentir o

creer en ella como conclusión de alguna otra cosa, esto es razonar en el más extenso significado del término" (*Logic*, II, 1, 1). En el mismo sentido general es adoptada la palabra por Peirce (*Chance, Love and Logic*, cap. VI) y por muchos lógicos contemporáneos, Lewis, Reichenbach, etc. Dewey ha distinguido entre *I.*, como relación entre signo y cosa significada, e *implicación*, relación de los sentidos que constituyen las proposiciones (*Logic*, Intr.; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F. C. E., p. 70), pero esta propuesta no ha tenido fortuna.

Infinitesimal (lat. *infinitesimus*; ingl. *infinitesimal*; franc. *infinitésimal*; alem. *Infinitesimal*; ital. *infinitesimale*). Una magnitud que puede ser considerada más pequeña que toda magnitud asignable o, también, como se dice con menor propiedad, una magnitud que tiende a cero. Este concepto fue conocido por los griegos que lo utilizaron a menudo. Está presupuesto en los argumentos de Zenón de Elea contra el movimiento (*véase* AQUILES; FLECHA; ESTADIO), y fue claramente expresado por Anaxágoras que dijo: "Con referencia a lo pequeño no hay un mínimo, pero siempre hay algo más pequeño porque lo que existe no puede ser anulado" (*Fr.* 3, Diels). El mismo concepto fue expuesto por Aristóteles (*Fís.*, III, 7, 207 b 35). Los últimos escolásticos retomaron este concepto (cf. para todos ellos Occam, *In Sent.*, I, d. 17, q. 8), que más tarde fue puesto por Leibniz como fundamento del cálculo I., cuyo primer documento importante es la memoria del mismo Leibniz intitulada *Nuevo método para los máximos y los mínimos* (1682).

Infinito (gr. ἄπειρον; lat. *infinitum*; ingl. *infinite*; franc. *infinit*; alem. *Unendlich*; ital. *infinito*). El término tiene los siguientes significados principales, emparentados entre sí: *1)* el I. matemático que es la disposición o la cualidad de una magnitud; *2)* el I. teológico que es la limitación de potencia; *3)* el I. metafísico que es la ausencia de conclusión.

1) La concepción matemática del I. ha elaborado dos diferentes conceptos, a saber: *a)* el concepto del I. *potencial* como límite de determinadas operaciones acerca de las magnitudes; *b)* el concepto del I. *actual*, como una especie particular de magnitud.

a) El concepto del I. potencial fue elaborado por Aristóteles, quien negaba que el I. pudiera ser actual, es decir, real, ya sea como realidad en sí (sustancia), ya sea como atributo de una realidad (*Fís.*, III, 5, 204 a 7 *ss.*). Esto quiere decir que el I. no es sustancia ni propiedad o determinación sustancial, sino que "existe solamente de modo accidental" (*Ibid.*, 204 a 28), esto es, como disposición de las magnitudes. ¿Cuáles disposiciones? Aristóteles da dos significados fundamentales de lo I.: por el primero, es "lo que por naturaleza no puede ser recorrido" en el sentido en el cual la voz es lo que no puede ser visto. En el segundo es lo que se puede recorrer, pero no del todo, por no tener fin y en este sentido es I. por composición, por división o por ambas cosas (*Ibid.*, III, 4, 204 a 3). Ahora bien, el I. en sentido matemático es solamente este último, o sea el que se puede recorrer pero nunca exhaustiva o completamente. En este sentido el I. es tal "que se puede tomar siempre algo nuevo, y lo que se toma es siempre finito pero siempre diferente. Por ello no es necesario tomar al I. como un ser en particular, un hombre o una casa, por ejemplo, sino en el sentido en que se habla de una jornada o de una lucha, cuyo modo de ser no es una sustancia sino un proceso y que, si bien es finito, es incesantemente diferente" (*Ibid.*, III, 6, 206 a 27). Por lo tanto, no es I. lo que se halla fuera, en donde no existe nada, como se considera comúnmente, sino que, fuera de él, siempre existe algo y, en consecuencia, lo I. vuelve a entrar en el concepto de parte más que en el de todo (*Ibid.*, III, 6, 206 b 32; 207 a 27). Este concepto aristotélico fue utilizado por Lucrecio para defender la doctrina epicúrea de la infinitud del espacio y lo expresó por medio de la imagen de una flecha lanzada desde el extremo confín del mundo, hipotéticamente admitido: ya sea que la flecha encuentre un obstáculo, ya sea que proceda fuera de él, el límite extremo del universo ya no es tal, porque es sólo el punto de partida de la flecha (*De rer. nat.*, I, 967-982).

También en esta imagen el I. es aquello de lo que se puede tomar siempre una parte, y lo que se toma es siempre finito pero siempre diferente. Este concepto del I. es esencialmente negativo; consiste en no agotar determinadas magnitudes sujetas a determinadas operaciones que son las de la *composición*, esto es, del agregado de una parte siempre nueva y de la *división* en partes siempre nuevas. La primera operación tiende a lo infinitamente grande, la segunda a lo infinitamente pequeño, esto es, a lo *infinitesimal* (*véase*): ambas definen el concepto de I. como no agotamiento de partes dentro de partes. Pero así entendido el concepto es obviamente negativo, ya que caracteriza la inagotabilidad o incumplimiento de una serie. Justo a este propósito Plotino observaba que el I. es lo que no puede ser agotado en su magnitud o en el número de sus partes (*Enn.*, VI, 9, 6). Y Kant, desde el mismo punto de vista, decía: "El verdadero (trascendental) concepto de la infinitud es que la síntesis sucesiva de la unidad en la medición de un *quantum* nunca puede ser cumplida" (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, cap. 2, sec. 2). Esta especie de I. es la que los lógicos de la Edad Media llamaron I. sincategoremático (*syncathegorematicum*), que es el I. entendido como *disposición* (no cualidad) de un sujeto y diferente del I. *categoremático*, que sería el I. como cualidad o como sustancia (Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 12.57; Occam, *In Sent.*, I, d. 17, q. 8). Éste es también el I. que la matemática del siglo XVIII y de la primera mitad del siglo XIX definió mediante el concepto de *límite* (o sea como el campo de las series, de las sucesiones, etc.), pero al cual los matemáticos de esa época no reconocieron el rango de un tipo de magnitud por sí misma. En una carta de 1831 decía Gauss: "Protesto contra el uso de una magnitud I. como algo completo, uso que nunca es admitido en la matemática. El I. es solamente una *façon de parler* y, si se quiere ser riguroso, debe hablarse en cambio de límites a los cuales algunas relaciones se acercan lo que se quiera mientras a otras relaciones les es permitido crecer más allá de toda medida" (cf. Geymonat, *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, 1947, pp. 174-75). Las *Paradojas del I.* (1851) de Bernhard Bolzano señalan el primer impulso decisivo hacia un nuevo concepto del I.

b) El segundo concepto del I. es el de I. categórico o (como se dice con menor propiedad) actual, al cual sólo la matemática moderna ha dado forma rigurosa. A este concepto se ha encaminado aun ella misma a través de las discusiones tradicionales acerca de los denominadas paradojas del I. Ya Roger Bacon, para refutar la infinitud del mundo, hacía ver que si se admite el I. se debe concluir que la parte es mayor que el todo al cual pertenece (*Opus tertium*, ed. Brewer, 41, pp. 141-42). Y parecidos argumentos se repitieron con frecuencia en la escolástica del siglo XIV. Pero tal escolástica nos ofrece también, con Occam, una respuesta a dichos argumentos e indica el camino que será seguido más tarde por la matemática de la segunda mitad del siglo XIX. En efecto, afirma Occam: "No es incompatible que la parte sea igual o no menor a su todo porque ello sucede cada vez que una parte del todo es I. ... Sucede también en la cantidad discreta o en una multiplicidad cualquiera, en la cual una parte tenga unidades no menores de las contenidas en el todo. Así en todo el universo no hay partes en número mayor que en un haba, porque en un haba existen infinitas partes. De tal manera el principio de que el todo es mayor que la parte vale sólo para todos los compuestos de partes integrantes finitas" (*Cent. Theol.*, 17 C; *Quodl.*, I, q. 9). Esta valiente limitación del valor de un axioma, que por entonces parecía evidente, no tuvo continuadores durante mucho tiempo. El mismo Galileo, para evitar la posibilidad de una igualdad entre la parte y el todo (a propósito de la relación entre los cuadrados y la serie natural de los números) afirmó que "los atributos de 'igual', 'mayor' y 'menor' no tienen lugar en los I. sino solamente en las cantidades terminadas" (*Scienze nuove*, *Op.*, VIII, p. 79), dejando de tal manera inalterada la verdad del pretendido axioma, que cayó y fue declarado fruto de una generalización falaz (cf. Russell, *Principles of Mathematics*, 1903, p. 360) sólo cuando George Cantor (en los *Mathe-*

matische Annalen, entre 1878 y 1883) y Dedekind (*Continuidad y números irracionales*, 1872; *Qué son y qué deben ser los números*, 1888) enunciaron un nuevo concepto del I. Éste consiste en considerar como definición del I. exactamente lo que hasta entonces había parecido la "paradoja" del I. mismo, o sea la equivalencia de la parte y del todo. Se puede ilustrar esta concepción recurriendo al ejemplo dado por Royce (*The World and the Individual*, 1900-01; cf. el ensayo complementario "Lo uno, los muchos y el I." agregado al volumen I de la obra). Supongamos que exista una carta geográfica idealmente perfecta, de tal manera que si *A* es el objeto reproducido y *A'* la carta geográfica, ésta se halle en relación con *A* de modo tal que para cada elemento particular de *A*, esto es, *a*, *b*, *c*, pueda determinarse en *A'* algún elemento correspondiente *a'*, *b'*, *c'*, conforme al sistema de proyección elegido. Supongamos, por lo demás, que esta carta geográfica sea diseñada dentro y por encima de una parte de la superficie de la región reproducida, por ejemplo, de Inglaterra. Si este mapa es, como debe serlo por hipótesis, idealmente perfecto, debe representar todo lo que hay en la superficie de Inglaterra y, por lo tanto, la carta geográfica misma. La representación de esta última, si es a su vez perfecta, deberá contener como parte de sí a su representación y así sucesivamente, sin límite. Un sistema similar es claramente I., no en cuanto es inagotable, sino en cuanto es autorrepresentativo o, como mejor se dice, *autorreflexivo*. En términos matemáticos, un conjunto autorreflexivo es el que se puede poner en correspondencia biunívoca con algún subconjunto suyo. Éste es precisamente el caso de la serie natural de los números, que se puede poner en correspondencia biunívoca con sus subconjuntos, por ejemplo, con los cuadrados, con los números primos, etc.

La potencia común de dos conjuntos entre los cuales existe una relación biunívoca es, según Cantor, el "número cardinal" de los dos conjuntos. Este número se denomina *transfinito* cuando el conjunto resulta equivalente a una parte propia o subconjunto. De tal manera, el concepto de número cardinal I. que siempre había sido negado como contradictorio, ingresó en la matemática, lo que debería resultar bien pronto fuente de nuevas dificultades y problemas, dificultades y problemas que constituyen las "paradojas" de la lógica moderna, aun cuando no fueran totalmente desconocidos por la lógica antigua (*véase* ANTINOMIAS). Pero el concepto de I. matemático no ha sido modificado por el estudio de estas paradojas ni por las soluciones propuestas.

2) El segundo concepto de I. es de naturaleza teológica y surgió en el último período de la filosofía griega con Filón y Plotino. Este último distinguió entre la infinitud del número que es "inagotabilidad" (*Enn.*, VI, 6, 17) y la infinitud de lo Uno que es, en cambio, "lo ilimitado de la potencia" (*Ibid.*, VI, 9, 6). Este concepto es frecuentemente usado por la escolástica medieval, aunque con menor precisión de lenguaje. Santo Tomás, luego de haber observado que los primeros filósofos tuvieron razón al considerar I. al principio de las cosas, "considerando que del primer principio emanan I. cosas", distingue el I. de la materia, que es imperfección porque la materia sin forma es incompleta, y el I. de la forma que, en cambio, es perfección por ser propio de la forma que no recibe el ser de otro sino de sí misma, o sea de Dios (*S. Th.*, I, q. 7, a. 1). Denominar I. a la forma de por sí subsistente parecería querer significar que el I. es lo que, para ser, no tiene necesidad de otro y, por lo tanto, es ilimitada potencia de ser. No muy diferente es el sentido que parece tener la tesis de Duns Scoto acerca de la infinitud como modo de ser propio de Dios. Duns observa que si se dice que Dios es sumo, se le da una determinación que le compete con referencia a las cosas que le son diferentes: es sumo entre todas las cosas existentes. Pero si se dice que es I., se entiende que es sumo en su naturaleza intrínseca, esto es, que trasciende todo grado posible de perfección (*Op. Ox.*, I, d. 2, q. 2, n. 17). Aquí la infinitud parece expresar el "*quo maius cogitari nequit*" de San Anselmo, o sea el ser las perfecciones de Dios fuera de todo grado alcanzable por las perfecciones finitas. La distinción car-

tesiana entre I. e *indefinido* (*véase*) que reserva a Dios el atributo de la infinitud, parece coincidir mejor con la distinción entre el I. teológico y el I. matemático, distinción que también se encuentra en Locke (*Essay*, II, 17, 1) y en Leibniz (*Nouv. Ess.*, II, 17, 2). Pero en la filosofía moderna el concepto de I. como no limitación de la potencia, aparece de hecho con Fichte. Para Fichte, el Yo es I. en cuanto "está puesto por su propia absoluta actividad", o sea en cuanto su actividad no encuentra límites u obstáculos. Colocando, al mismo tiempo, un no-Yo, el Yo se limita y resulta finito. Pero por último, "la finitud debe ser anulada: todos los límites deben desaparecer y debe quedar solamente el Yo, como Uno y como Todo" (*Wissenschaftslehre* [*Doctrina de la ciencia*], 1794, II, § 4, D). La oposición hegeliana entre "falso I." y "verdadero I." constituye la mejor ilustración de esta noción de I. en la filosofía moderna. La falsa infinitud es la infinitud matemática del progreso hacia el I., ya que éste "se detiene en la declaración de la contradicción contenida en lo finito, ya que éste es tanto una cosa como otra" (*Enc.*, § 94). El progreso al I. dirige *más allá* de lo finito, pero no alcanza nunca este más allá y, por lo tanto, su negación de lo finito es un "deber ser" que nunca es un "ser". El verdadero I. disuelve esta contradicción, niega la realidad de lo finito como tal y lo resuelve en sí mismo. El verdadero I., en otros términos, es lo que es, es la realidad; "es y es determinada mente, existe, está presente. Solamente el falso I. está más allá, siendo sólo la negación de lo finito como tal... La verdadera infinitud tomada así en general, como un ser puesto como afirmativo en contra de la negación abstracta, es la realidad en un sentido más elevado que la que antes se había determinado como simple realidad. La realidad ha adquirido aquí un contenido concreto. Lo finito no es real, en cambio el I. sí lo es" (*Wissenschaft der Logik* [*Ciencia de la lógica*], I, I, sec. I, cap. II, C; trad. ital., pp. 161-62). En este sentido el I. es, para usar una frase del mismo Hegel, la "fuerza de la existencia" (*Fil. del Derecho*, § 331, Apéndice), o sea la fuerza por la cual la razón reside en el mundo y lo domina y, por lo tanto, es potencia ilimitada (*Enc.*, § 6). Es bien conocido el uso que el propio Hegel y toda la filosofía romántica del siglo XIX han hecho de este concepto del I., que ha servido para justificar la realidad en cuanto tal, el hecho, y para rechazar la pretensión del entendimiento "abstracto" de juzgar a la realidad misma, de oponerse a ella y de insertarse en ella con un empeño de transformación. La noción de la infinitud de potencia, en efecto, es aquella por la cual la realidad, toda realidad, es en cualquier momento todo lo que debe ser, dado que el principio que la rige no carece de la potencia necesaria para su propia e integral realización.

3) El tercer concepto del I. es el equivalente metafísico del concepto matemático tradicional del I. mismo. Ya se ha visto que para Aristóteles el I. nunca puede ser cumplido y que, por lo tanto, no puede nunca ser un *todo*; es parte, o sea incumplimiento y no agotamiento. Aristóteles, por lo tanto, se oponía a Meliso que denominó I. al todo y daba razón a Parménides, que lo había considerado finito (*Fís.*, 6, 207 a 15). Pero tales determinaciones son las que ya Platón había reconocido como propias del I.: I. es lo que privado de número o de medida, es susceptible de lo más y de lo menos y, por lo tanto, excluye el orden y la determinación (*Fil.*, 24 a-25 b). Éste es el concepto metafísico del I. propio de los griegos, por hallarse estrechamente relacionado a su ideal moral, basado en el orden y en la medida. Históricamente hablando, este concepto no ha superado los límites establecidos por Grecia en la edad clásica.

Infinito, juicio (alem. *unendlicher Urteil*). Kant denominó así a las proposiciones en las cuales el predicado está constituido por una negación, por ejemplo, "el alma es no-mortal" (*Logik*, § 22; *Crít. R. Pura*, § 9). El término I. ya había sido aplicado por la lógica medieval a los nombres negativos, por ejemplo, no-hombre (cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 1.04).

Influencia o influjo (lat. *influxus*, *influentia*; ingl. *influx*; franc. *influence*;

alem. *Einfluss*; ital. *influsso*). La acción ejercida por lo incorpóreo sobre lo corpóreo. Cardano distinguía en este sentido entre I. y *cambio* (o mutación) que es la acción de un cuerpo sobre otro cuerpo, y también entre I. y *aflato* (soplo) que es la acción de lo incorpóreo sobre lo incorpóreo y que se desarrolla exclusivamente en el alma (*De Subtilitate*, XXI, en *Opera*, 1663, III, pp. 669 b-670 a). El término ha sido aplicado a:

1) la acción determinante de los astros en el destino y en los hechos de los hombres, como mediadora de la acción divina (cf., por ejemplo, Nicolás de Cusa, *De Docta Ignor.*, II, 12; Pico della Mirandola, *Adv. Astrologiam*, VI, 2 *passim*);

2) la acción de gobierno de Dios sobre el mundo. En este sentido Campanella habla de tres "grandes I." en las cuales se concreta la acción de Dios y que son la necesidad, el destino y la armonía (*Met.*, IX, 1; *Theol.*, I, 17, a. 1);

3) la acción del alma sobre el cuerpo. En este sentido fue usada la palabra en los siglos XVII y XVIII. Dice Leibniz: "Queriendo sostener esta opinión vulgar de la I. del alma sobre el cuerpo mediante el ejemplo de Dios que obra fuera de él se hace a Dios muy semejante al alma del mundo" (*IV Lettre à Clarke*, § 34). Esta doctrina es denominada por Baumgarten (*Met.*, § 761) "sistema de la I. física". Y a la misma "opinión vulgar" hace referencia, para rechazarla, también Kant (*De mundi sensibilis*, etc., IV, § 17).

Ingenio (lat. *ingenium*; alem. *Witz*). Tomando de nuevo uno de los significados tradicionales del término, Giambattista Vico denominó I. a la facultad inventiva de la mente humana. Opuso, por lo tanto, el I. a la razón cartesiana, y de igual manera opuso al arte cartesiano de la *crítica* fundada en la razón, la *tópica*, como arte que disciplina y dirige el procedimiento inventivo del I. El I. tiene más fuerza productiva, respecto a la razón, conforme con la capacidad demostrativa que posee con respecto a ella (*De nostri temporis studiorum ratione*, § 5). Kant, a su vez, entendía por I. al talento, o sea a "la superioridad del poder cognoscitivo, que depende de la disposición natural del sujeto y no de la enseñanza", y distinguía entre un I. comparativo y un I. logicizante (*Antr.*, I, § 54).

Ingenuidad (ingl. *naivete*; franc. *naïveté*; alem. *Naivetät*; ital. *ingenuità*). El siglo XVIII empezó a usar este término para indicar un determinado modo de expresión estética. "La I. —decía Kant— es la expresión de la originaria sinceridad natural de la humanidad contra el arte de fingir, que resulta así una segunda naturaleza" (*Crít. del Juicio*, § 54). La I. no puede confundirse con la franca simplicidad que no disimula la naturaleza sólo por no comprender lo que es el arte de vivir en sociedad. Es más bien una naturaleza que se asoma o que se revela en el arte mismo (*Ibid.*, § 54). En estos conceptos se inspiró Schiller en su ensayo *Poesía ingenua y poesía sentimental* (1795-96). "Lo ingenuo —decía Schiller— es la representación de nuestra infancia perdida, que para nosotros sigue siendo lo más querido y, por lo tanto, nos llena de cierta tristeza y que en su conjunto es la de la suprema perfección del ideal, que, por lo tanto, nos excita en una sublime emoción" (*Werke* ["Obras"], ed. Karpeles, XII, p. 108). En este sentido, a la poesía ingenua se opone la poesía sentimental: el poeta ingenuo es naturaleza, el poeta sentimental busca la naturaleza (*Ibid.*, p. 125).

Fuera del dominio de la estética, el término ha sido usado a veces para caracterizar las creencias filosóficas del hombre común. Se llama "realismo ingenuo" la creencia común en la realidad de las cosas. Y aun cuando, en este uso, el adjetivo tenga cierto tono despectivo, la crítica más reciente ha demostrado que no siempre las creencias ingenuas son las más débiles. *Véase* REALISMO.

Inherencia, *véase* SER, 1, *A*).

Inhóspito ((alem. *unheimlich*) El "sentirse I." es, según Heidegger, uno de los aspectos de la *angustia* (*véase*). Sentirse I. significa "no sentirse en casa propia" ("no en su casa") en el mundo y en sede ontológico-existencial éste es el "fenómeno más originario" (*Sein und Zeit*, § 40; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.).

Ininteligible (lat. *inexplicabilis*; ingl. *unintelligible*; franc. *inintelligible*; alem. *unverständlich*; ital. *inintelligibile*). *1)* En sentido estricto, aquello cuyo porqué o cómo no se llega a aprehender, o sea aquello cuya causa, condición o significado es inaprehensible: lo inexplicable (cf. Cicer., *Acad.*, III, 29, 95; trad. esp.: *Cuestiones académicas,* México, 1944, F. C. E.). El término, por lo tanto, tiene un significado diferente y más preciso que *inconcebible* (*véase*), que indica sólo una incompatibilidad genérica con la razón. Leibniz mismo estableció la diferencia entre lo que no se entiende y lo inconcebible (*Nouv. Ess.*, Avant-propos, *Op.*, ed. Erdmann, p. 202). Análoga diferencia ha sido establecida entre los dos términos por Peirce (*Chance, Love and Logic,* II, 2; trad. ital., p. 137).

2) También se denominan así los discursos escritos o hablados que resultan oscuros, confusos, y no bien expresados a los fines de la comunicación.

Inmanencia (ingl. *inmanence*; franc. *immanence*; alem. *Immanenz*; ital. *immanenza*). El término puede significar: *1)* la presencia del fin de la acción en la acción misma o del resultado de una operación cualquiera en la misma operación; *2)* la limitación del uso de determinados principios a la experiencia posible y el rechazo a admitir conocimientos auténticos que superen los límites de tal experiencia; *3)* la disolución de toda realidad en la conciencia.

1) El primer significado es aquel según el cual los escolásticos hablaban de una acción inmanente, o sea que "permanece en el agente", como el entender, el sentir, el querer, en cuanto diferente a la acción transitiva (*transiens*) que es, en cambio, la que pasa a una materia externa, como el segar, el calentar, etc. (cf. en todo, Santo Tomás, *S. Th.*, 1, q. 14, a. 2; q. 18, a. 3; q. 23, a. 2; q. 27, a. 1; etc.). Esta distinción no hacía más que expresar la que Aristóteles había establecido entre *movimiento* (κίνησις) y *actividad* (ἐνέργεια) en el libro IX de la *Metafísica* (6, 1048 b 18), considerando como movimiento a la acción que tiene su fin fuera de sí, y actividades a las acciones que tienen su fin en sí mismas. Aristóteles había adoptado a este propósito el verbo ἐνυπάρχειν que significa inherir, como parte esencial o constitutiva. Spinoza adoptó el adjetivo en el mismo sentido, afirmando que "Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas", entendiendo con ello que "Dios es causa de las cosas que son en él" y que no hay ninguna cosa "fuera de Dios" (*Eth.*, I, 18). La distinción aristotélica reapareció en los wolffianos (cf. Baumgarten, *Met.*, § 211). Es evidente que en este sentido la I. significa la permanencia del fin, resultado o efecto de una acción, en el agente.

2) El segundo significado del término es el que Kant adopta con el adjetivo correspondiente, denominando inmanentes a "los principios cuya aplicación se tiene, en todo y por todo, en los límites de la experiencia posible" que, por lo tanto, se oponen a los principios "trascendentes" que sobrepasan estos límites (*Crít. R. Pura,* Dialéctica, Intr., I; *Pról.*, § 40). En este sentido la I. significa la limitación del uso de determinados principios al dominio de la experiencia posible y la renuncia a extenderlos fuera de dicho uso.

3) El tercer significado de I. fue establecido por el idealismo poskantiano. Dice Fichte: "En el sistema crítico, la cosa es lo puesto en el Yo; en el dogmático, aquello en que el Yo mismo está puesto; el criticismo es, por lo tanto, *inmanente,* porque pone todo en el Yo, el dogmatismo es trascendente porque llega aún fuera del Yo" (*Wissenschaftslehre,* 1794, I, § 3, D; trad. ital., p. 77). Esta terminología, que es seguida por Schelling, hace del adjetivo "inmanente" la característica del punto de vista del idealismo absoluto, por el cual nada existe fuera del Yo. Es, sin embargo, evidente la analogía de este significado con el spinoziano, según el cual la acción de Dios es inmanente porque no llega fuera de Dios mismo. En este sentido la I. es la inclusión de toda la realidad en el Yo (Absoluto o Conciencia) y la negación de toda realidad fuera del Yo. En el mismo sentido, Gioberti habló de "pensamiento inmanente" (*Protologia,* I, p. 173) e insistió acerca de la inmanencia del idealismo italiano entre las dos guerras.

Es común a estos tres significados

del término el concepto de que lo inmanente es lo que, formando parte de la sustancia de una cosa, no subsiste fuera de la cosa misma. En tal sentido se dice comúnmente "justicia inmanente" para indicar la justicia inherente al proceso mismo de los acontecimientos, o "peligro inmanente" para indicar el peligro propio de una situación determinada.

Inmanencia, filosofía de la (ingl. *immanence philosophy*; franc. *philosophie de l'immanence*; alem. *Immanenzphilosophie*; ital. *filosofia dell'immanenza*). Con esta expresión señaló Wilhelm Schuppe (1836-1913) el punto de vista fundamental de su filosofía, según la cual "el mundo está en la conciencia", pero esta conciencia no es individual, sino "la conciencia en general", o sea el contenido común de las conciencias individuales (*Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik* ["Bosquejo de teoría del conocimiento y lógica"], 1894, 2ª ed., 1910, § 31).

Inmanencia, método de la (ingl. *method of immanence*; franc. *méthode d'immanence*; alem. *Immanenzmethode*; ital. *metodo dell'immanenza*). Nombre dado por Blondel, Laberthonnière y otros al método de *apologética* religiosa, que tiende a demostrar que lo divino es de alguna manera inmanente en el hombre, por lo menos bajo forma de necesidad, aspiración o exigencia (Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'Apologétique*, 1896; Laberthonnière, *Essais de philosophie religeuse*, 1903). Le Roy ha dado a este método una expresión aún más generalizada, denominándolo "principio de I." y expresándolo en la forma de que "todo es interno a todo, y que en el mínimo detalle de la naturaleza o de la ciencia el análisis vuelve a encontrar toda la naturaleza y toda la ciencia" (*Dogme et critique*, 1907, p. 9). *Véase* ACCIÓN, FILOSOFÍA DE LA.

Inmanentismo (ingl. *immanentism*; franc. *immanentisme*; alem. *Immanentismus*; ital. *immanentismo*). *1)* Se indica con este término la doctrina que admite la inmanencia en el significado *3*, o sea que niega cualquier realidad o ser fuera de la conciencia o de la autoconciencia. En tal sentido, son doctrinas inmanentistas el idealismo romántico, el idealismo gnoseológico y todas las formas del conciencialismo.

2) El término es también usado para indicar la doctrina de la inmanencia en el significado *1* y en tal sentido equivale a *panteísmo* (*véase*).

3) Algunas veces, especialmente en francés, se adopta el término para significar el método de la *inmanencia* (*véase supra*).

Inmaterialismo (ingl. *immaterialism*; franc. *immatérialisme*; alem. *Immaterialismus*; ital. *immaterialismo*). Término creado por Berkeley para indicar la doctrina de la negación de la existencia de la realidad corpórea y de la reducción de ésta a ideas impresas en los espíritus finitos directamente por Dios (*Dialogues between Hylas and Philonous*, III; *Works*, ed. Jessop, II, pp. 259 *ss.*). La doctrina fue denominada y se denomina más comúnmente idealismo (en el sentido *1*). El argumento fundamental aducido por Berkeley en favor del I. es que las cosas y sus propiedades no son más que *ideas*, las cuales, para existir, tienen necesidad de ser percibidas (*esse est percipi*) y que, por lo tanto, el pensar cosas que no sean percibidas equivale a definirlas como "no pensadas", precisamente en tanto son pensadas. La diferencia entre las ideas *reales*, que son las cosas, y las ideas simplemente *imaginadas*, que por lo común son denominadas ideas, consiste pues, según Berkeley, en el hecho de que las primeras son producidas en nuestro espíritu por Dios y las segundas son producidas por nosotros mismos. Por lo tanto, la más simple percepción de una cosa es en realidad la percepción de una acción de Dios sobre nosotros e implica la existencia de Dios; de donde, si se admite la materia, se debe atribuir a la materia la causalidad de las ideas mismas y se puede prescindir de Dios. El materialismo es, por lo tanto, el fundamento del ateísmo y de la irreligión, como el I. es el fundamento de la religión (*Principles of Human Knowledge*, I, 92 *ss.*).

Inmediato ἄμεσος; ingl. *immediate*; franc. *immédiat*; alem. *unmittelbar*;

ital. *immediato*). Con este término se califica por lo general todo objeto que puede ser reconocido o afirmado sin la ayuda de algún otro objeto: por ejemplo, una idea que puede ser percibida sin la ayuda de otra idea; un hecho que puede ser comprobado sin la ayuda de otros hechos, una proposición que puede ser denominada verdadera sin recurrir a otras proposiciones, etc. Así, Aristóteles denominaba I. a la premisa "a la que no antecede ninguna otra" (*An. Post.*, I, 2, 72 a 7), o sea la premisa cuya verdad es tomada sin recurrir a las verdades de otras premisas. En un sentido análogo, Descartes manifestaba entender por pensamiento "a todo lo que está de tal forma en nosotros que lo percibimos *inmediatamente* por nosotros mismos" (*II Resp.*, def. 1), donde la palabra *inmediatamente* le servía, según declara, "para excluir las cosas que siguen y dependen de nuestro pensamiento". Todavía en forma análoga, Locke entendía por conocimiento intuitivo la percepción por la mente del "acuerdo o el desacuerdo de dos ideas por sí solas [de un modo *inmediato*], sin intervención de ninguna otra" (*Essay*, IV, 2, 1).

Forma parte de un concepto de inmediatez así entendido la pretensión de que lo I. no tenga necesidad de otra cosa para alcanzar el reconocimiento de su validez. Así para Descartes, la inmediatez del pensamiento constituye la validez misma de la proposición *Yo soy*, y para Locke la inmediatez de la relación de las ideas hace a esta relación más cierta que la mediata, o sea demostrativa (*Ibid.*, IV, 2, 4). Es pues inútil recordar que las premisas inmediatas de Aristóteles tienen validez necesaria como principios primeros de la demostración. Análogo privilegio es, por lo general, reconocido a las formas de conocimiento I., por ejemplo, a la intuición. Kant atribuía a la intuición el privilegio de ser "la I. presencia del objeto" (*Pról.*, § 8), pero al mismo tiempo negaba que fuera una intuición "no sensible", o sea una intuición que fuera algo más que una modificación pasiva, que una *afección*. Pero la filosofía moderna y contemporánea ha hablado a menudo de una intuición no sensible y basta recordar, por un lado, la intuición *eidética* de Husserl y por otro, la intuición *simpatética* de Bergson: la primera tiene por objeto a las esencias, la segunda a la conciencia en su duración (*véase* INTUICIÓN). Ambas intuiciones se definen por su carácter I.: en efecto, aprehenden sus respectivos objetos, sin necesidad de intermediarios.

Hegel, que es probablemente el crítico más radical del privilegio de la inmediatez, denominó "filosofía del saber I." a la filosofía de la fe de Jacobi. Ya Kant había polemizado contra esta filosofía, rehusando admitir que la fe o una actividad sentimental o I. cualquiera del hombre pudiera proceder fuera de los límites de la razón que son, por lo demás, los mismos de la experiencia posible (*Was heisst: Sich in Denken orientieren?* [*¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*], 1786). Pero la crítica de Kant se dirige en especial contra el *fanatismo* (*véase*), que ve implícito en esta posición. La crítica de Hegel se dirige propiamente contra la inmediatez. Según Hegel, la forma de la inmediatez "da a lo universal la unilateralidad de una abstracción y de tal manera Dios resulta la esencia indeterminada, pero Dios no puede denominarse espíritu sino en cuanto se conoce, mediándose en sí consigo mismo. Sólo de tal manera es concreto, viviente, espíritu: el saber de Dios como espíritu contiene en sí, precisamente por ello, la mediación" (*Enc.*, § 74). La *mediación* (*véase*) es, según Hegel, el retorno de la conciencia sobre sí misma, la conciencia de sí, que es la forma última y suprema de la realidad y que, por lo tanto, Hegel identifica con Dios. Negar la mediación significa, por lo tanto, según Hegel, negar la superioridad de la conciencia de sí sobre la conciencia. Lo I. es la forma más simple de la conciencia, es "el intuir abstracto" que es el intuir en el cual lo que se intuye (la conciencia) se considera diferente de lo intuido (el objeto de la conciencia). Esta crítica es, según se ve, una crítica interna de la filosofía hegeliana; forma parte integrante de esta filosofía, pero no es utilizable fuera de ella. En el mundo contemporáneo, en el cual el dominio del saber tiende a ser cubierto por las diferentes disciplinas científicas, lo I. ha perdido sus privilegios,

aunque por razones que nada tienen que ver con las adoptadas por Hegel. El objeto de una investigación científica nunca es un objeto inmediato, en el sentido de que la validez de tal objeto no puede ser admitida sino mediante el auxilio de instrumentos o procedimientos más o menos complicados, por lo tanto de modo indirecto y mediato. Hasta los objetos de la vista, que constituían tradicionalmente el modelo mismo de los objetos I., han perdido este carácter en la psicología contemporánea, que tiende a sacar a luz las complejas estructuras y los procedimientos mediatos de la *percepción* (*véase*).

Inmoralismo (ingl. *immoralism;* franc. *immoralisme;* alem. *Immoralismus;* ital. *immoralismo*). Expresión adoptada por Nietzsche para expresar su posición de antagonismo frente a las relaciones de la moral tradicional y su intento de realizar una "trasmutación de los valores". "Se sabe cuál es la palabra —decía Nietzsche— que me he preparado para esta lucha, la palabra *inmoralista;* se conoce también mi fórmula: más allá del bien y del mal" (*Wille zur Macht,* 1901, § 167, c; trad. esp.: *La voluntad de dominio,* Madrid, 1932.)

Inmortalidad (ingl. *immortality;* franc. *immortalité;* alem. *Unsterblichkeit;* ital. *immortalità*). Una de las creencias más difundidas en las filosofías y en las religiones de Oriente y de Occidente. Desde el punto de vista filosófico, puede adquirir dos formas diferentes: *1)* la creencia en la I. de la persona individual, esto es, del alma humana en su totalidad; *2)* la creencia en la I. de lo que la persona individual tiene en común con un principio eterno y divino, o sea solamente de la parte no personal del alma misma. Será necesario, pues, considerar como punto *3)* las pruebas adoptadas por los filósofos en cuanto a la inmortalidad.

1) La I. del alma individual fue admitida por los órficos, los pitagóricos y Platón. Los eclécticos (cf. a este respecto Cicer., *Tusc. Disp.,* I, 26-35) la admitieron igualmente, como también la admitiera Plotino (*Enn.,* III, 4, 6). La I. del alma individual resulta un lugar común en la patrística y en la escolástica y, fuera de la disputa de los aristotélicos, se conserva como lugar común en el Renacimiento. También los naturalistas del Renacimiento admitieron la I. (Campanella, *De sensu rerum,* II, 24; Bruno, *De Triplici minimo,* I, 3). Telesio mismo admite, junto al alma material que es la única que preside las operaciones humanas (comprendida la moralidad) y que es mortal, un alma divina, que es el sujeto de la aspiración del hombre a lo trascendente y que es inmortal (*De rer. nat.,* V, 2). La demostración de la I. es una de las finalidades declaradas de la filosofía de Descartes y continúa siendo un punto importante de la de Leibniz (*Théod.,* I, 89) y de la filosofía alemana prekantiana (Baumgarten, *Met.,* § 776). La I. del alma permanece estrechamente ligada también a todas las formas monadológicas del espiritualismo moderno y contemporáneo, ya que es evidente que la mónada, se la considere creada o increada, es inmortal en todo caso.

2) La teoría de la I. parcial encuentra su origen en Aristóteles. Después de haber distinguido entre entendimiento activo y pasivo, Aristóteles dice que "el entendimiento activo" es separable, impasible y sin mezcla porque es, por su sustancia, acto y que por ello sólo "es inmortal y eterno" (*De An.,* III, 5, 430 a 17). Por su "impasibilidad", el entendimiento activo no conserva las determinaciones particulares, por lo tanto, no se identifica con la totalidad del alma humana que comprende también al entendimiento pasivo. Esta doctrina fue incorporada por los estoicos a su metafísica, según la cual el alma del hombre es una parte del Espíritu cósmico y, como éste, es inmortal (Dióg. L., VII, 156). Cleantes afirmó más tarde que todas las almas perduran hasta la conflagración final, si bien Crisipo creía que sólo las almas de los sabios duran hasta aquel momento (Dióg. L., VII, 157).

El aristotelismo árabe adoptó, en la Edad Media, una doctrina parecida a ésta. Averroes dio un paso más allá que Aristóteles con referencia a la relación entre el entendimiento y el resto del alma humana: no sólo el entendimiento activo, como lo considerara

Aristóteles, sino también el pasivo (*material* o *hílico*) está separado del alma humana, a la que no pertenece más que un entedimiento *adquirido* o *especulativo*, que es una disposición esencial a participar en las operaciones del entendimiento. Éste es, por lo tanto, único, separado y divino, y el alma humana no tiene, por su cuenta, nada que sea verdaderamente inmortal (*De An.*, III, 1). Este punto de vista, seguido por los averroístas latinos que reducían, por lo tanto, la I. del alma a pura cuestión de fe (por ejemplo, Siger de Brabante; Mandonnet, *Siger de Brabante*, II, p. 167), fue característico también de los averroístas y alejandrinistas del Renacimiento. Pomponazzi afirmó a este respecto que la diferencia entre el entendimiento activo o separado y el entendimiento humano está en el hecho de que éste tiene necesidad del órgano corpóreo (*De immortalitate animae*, 9). Una I. parcial o impersonal es también la que Spinoza reconoce al alma humana, diciendo que: "La mente humana no puede d e s t r u i r s e absolutamente con el cuerpo, sino que de ella subsiste algo que es eterno" (*Eth.*, V, 23); el alma, en otros términos, es eterna en cuanto modo o manifestación de la Sustancia divina. El romanticismo no se interesó más de lo que lo hiciera Spinoza en la I. del alma individual. Decía Hegel: "Para nosotros la creencia en la I. tiene como nota esencial esto: el alma tiene en sí un fin eterno, totalmente diferente de su finalidad finita y, por lo tanto, un valor infinito. Es esta nota superior la que confiere interés a la fe en la supervivencia del alma" (*Phil. der Geschichte* [*Filosofía de la historia*], ed. Lasson, p. 494; trad. ital., II, pp. 267-68). Y en realidad, para Hegel lo inmortal, mejor dicho, eterno, es el Espíritu del mundo que se encarna en los pueblos y en los Estados que son sus portadores. Por lo demás, una I. parcial o participada, que en realidad significa la eternidad de un principio que sólo parcial o temporalmente encarna en el hombre, ha sido admitida por todas las formas, antiguas y modernas, de *panteísmo* (*véase*). Bergson mismo parece sugerir una forma semejante de I., considerando al cuerpo como un simple "instrumento de acción" e identificando al alma con la corriente del "recuerdo puro", que no tiene ya individualidad alguna (*Matière et Mémoire*, Résumé et conclusion).

3) La mayor parte de las pruebas aducidas por los filósofos con referencia a la I. no son lo bastante precisas como para poder ser invocadas para sostener una u otra de las dos creencias ya distinguidas. Las pruebas más concluyentes (por lo menos a primera vista) son las que se fundan en los dos conceptos mediante los cuales se ha definido tradicionalmente la naturaleza del alma: la causalidad y la sustancialidad. Pero éstas son también las pruebas que han sufrido las críticas más radicales.

I) Una de las pruebas más antiguas es la deducida del *movimiento*. Aristóteles nos dice que Alcmeón de Crotona consideraba inmortal y divina al alma porque está siempre en movimiento, como las cosas divinas, o sea como la luna, el sol, etc. (*De An.*, I, 2, 405 a 30). Y Platón hizo suya esta argumentación: "Toda alma es inmortal porque lo que se mueve incesantemente es inmortal. Lo que mueve a otro y es movido por otro, cesando de moverse, cesa de vivir. Sólo lo que se mueve por sí, y que, por lo tanto, nunca se disminuye a sí mismo, nunca cesa de moverse, pero es también fuente y principio de m o v i m i e n t o para todas las cosas que se mueven" (*Fedro*, 245 d). La crítica a este argumento fue hecha por Aristóteles, quien consideró imposible que el alma fuera móvil y que, por lo tanto, pudiera ser movida por otro o por sí misma (*De An.*, I, 3).

II) El segundo argumento es el deducido de la misma definición del alma como *sustancia:* en efecto, como sustancia, el alma es ser en acto y, como ser en acto, es imperecedera (Arist., *De An.*, III, 5, 430 a 17). Platón expuso este argumento en el *Fedón*, aunque en forma más popular, afirmando que el alma, al participar necesariamente de la idea de vida, no puede dejar de vivir, del mismo modo que el número tres, que participa necesariamente de la idea de lo dispar, no puede dejar de ser dispar (*Fed.*, 104-07). Santo Tomás dio expresión al argumento aristotélico, al afirmar que "Lo que tiene el ser por sí no puede ser generado y

corrompido", ya que "el ser por sí es propio de la forma en cuanto acto" (*S. Th.*, I, q. 75, a. 6). Este argumento fue criticado por Duns Scoto, quien afirmó que el alma no tiene el ser por sí, en el sentido de subsistir por su cuenta y de no poder estar separada del ser bajo ningún concepto; esto significaría que ni siquiera Dios puede crearla y destruirla, lo que es falso (*Rep. Par.*, IV, d. 43, q. 2, n. 18-19). Aún más radicalmente fue criticado por Kant, quien demostró el carácter sofista de la afirmación de la sustancialidad del alma, en cuanto tal afirmación no hace más que transformar subrepticiamente en sustancia la simple relación funcional que el sujeto pensante tiene consigo mismo, o sea el *Yo pienso* (*Crítica Razón Pura,* Dialéctica, cap. I).

III) El tercer argumento se deduce de un corolario de la tesis de la sustancialidad del alma, esto es, de la *simplicidad* de la sustancia alma. Al existir esta simplicidad, el alma no puede corromperse ya que la corrupción (como paso de un contrario a otro contrario) implica composición, de lo que resulta que también los cuerpos, en caso de ser simples (como los celestes) son incorruptibles. Santo Tomás expone en diferentes formas este argumento (cf. especialmente *Contra Gent.*, II, 55). Una variante fue formulada por Mendelssohn en el *Fedón* (1766) con la tesis de que el alma, siendo simple, no sólo no puede morir por *descomposición,* sino ni siquiera por *extinción.* En efecto, no pudiendo ser disminuida poco a poco y luego reducida a la nada (ya que no tiene partes) no debería existir espacio de tiempo entre el instante en el que es y el instante en el que ya no es. A este respecto Kant anotaba que, aunque el alma no tiene una cantidad extensiva, podría y debería tener, como la conciencia, una cantidad intensiva, o sea un grado (*Crít. R. Pura,* refutación al argumento de Mendelssohn).

IV) El cuarto argumento es el deducido por la presencia de la verdad en el alma. Dice San Agustín: "Si lo que está en un sujeto (*subiectum*) dura siempre, perdura siempre necesariamente también el sujeto. Ahora bien, cada ciencia (*disciplina*) existe en el alma como en su sujeto, de lo que se deduce necesariamente que el alma dura siempre, en caso de durar siempre la ciencia. Pero la ciencia es verdad y la verdad perdura siempre, por lo tanto, dura siempre también el alma y no se puede decir nunca que ella muera" (*Solil.*, II, 13). Este argumento fue repetido por Santo Tomás (*Contra Gent.*, II, 55) al manifestar que siendo incorruptible el objeto del entendimiento, este mismo es incorruptible. La crítica de los alejandrinos del Renacimiento, y especialmente la de Pomponazzi se dirigió contra esto. "Es esencial al entendimiento —decía Pomponazzi— e n t e n d e r a través de las imágenes, como resulta claramente de la definición del alma como acto de un cuerpo físico-orgánico. Por lo tanto el entendimiento, en cada una de sus funciones, tiene necesidad de un órgano. Pero lo que así entiende es necesariamente inseparable del cuerpo. Por lo tanto, el entendimiento humano es mortal" (*De imm. animae,* 9). Los filósofos modernos han repetido a veces un argumento parecido al agustiniano, con referencia a la presencia en el alma humana de los valores ideales, o sea de la Verdad, de la Belleza y del Bien (por ejemplo, G. H. Howison, *The Limits of Evolution,* 1901, cap. 6).

V) Un argumento análogo a éste es el obtenido por San Anselmo, en virtud de la presencia en el alma del *amor* a Dios. El alma humana, como criatura racional, "ha sido creada para amar sin fin a la sustancia suma. Pero no podría hacerlo si no viviera siempre; por lo tanto el alma está hecha para vivir eternamente y para que siempre quiera hacer aquello para lo cual ha sido hecha. Por lo demás, no estaría de acuerdo con la suma bondad, sabiduría y omnipotencia del Creador, el reducir a la nada una criatura por él creada para que lo ame y hasta tanto lo ame" (*Monologium,* 69).

VI) Un sexto argumento es el deducido del *deseo natural* de la inmortalidad. Dice Santo Tomás: "Todo el que tenga inteligencia desea naturalmente existir siempre. Pero un deseo natural no puede ser vano. Por lo tanto, toda sustancia intelectual es incorruptible" (*S. Th.*, I, q. 75, a. 6). Aun cuando Santo Tomás aduzca este argumento como

simple *signum* de la I., ha sido frecuentemente repetido.

VII) El séptimo argumento es el que presenta a la I. como una exigencia de la *vida moral* del hombre. Este argumento no tuvo mucho éxito en la Antigüedad y, más bien, fue el motivo, a menudo inconfesado, que indujo a los filósofos a buscar pruebas que demuestren la inmortalidad. Duns Scoto, a este respecto, negó que las razones deducidas de la aspiración del alma a la beatitud eterna y a una justicia remuneradora del bien y del mal fueran decisivas. En efecto, debería conocerse, por lo menos, y por obra de la razón natural, el hecho de que la beatitud eterna resulte el fin conveniente de nuestra naturaleza, pero no es así; y en cuanto a la necesidad de un premio o de un castigo, se puede decir siempre que cada uno encuentra su remuneración suficiente en la acción buena misma y que la primera pena del pecado es el pecado mismo (*Op. Ox.*, IV, d. 43, q. 2, n. 27, 32). La I. del alma, por lo tanto, le parecía a Duns Scoto una pura verdad de fe, no susceptible de demostración. Pomponazzi no hizo más que asumir este punto de vista en su crítica del argumento moral (*De imm. animae*, 14). En la filosofía moderna es este argumento, sin embargo, el que ha tenido más fortuna, lo que se explica fácilmente debido a que con el declinar de la metafísica antigua, las pruebas basadas en la causalidad y sustancialidad del alma han perdido su valor. En la "Profesión de fe del Vicario de Saboya" (*Emilio*, IV) Rousseau llegó a afirmar la inmaterialidad y, por lo tanto, la I. del alma, basándose precisamente en la exigencia de una justicia que no siempre se ve realizada en el mundo. "Aun cuando no tuviera otra prueba de la inmaterialidad del alma —decía— que el triunfo del malo y la opresión del justo en este mundo, ello sólo me bastaría para no dudar. Una contradicción tan manifiesta, una disonancia tan estridente en la armonía del universo, me llevaría a reflexionar que no todo termina para nosotros con la vida y que todo vuelve a entrar en el orden con la muerte". Rousseau fue, en este aspecto, la voz elocuente de buena parte de la Ilustración y del deísmo del siglo XVIII, si bien otra parte de la misma Ilustración pensara, con Voltaire, que "la mortalidad del alma no es contraria al bien de la sociedad, como lo probaron los antiguos hebreos, que creían en el alma material y mortal" (*Traité de Métaphysique*, 6). Kant no hizo más que volver a la tesis de Rousseau, tomando a la I. como uno de los *postulados* de la razón práctica. La I. del alma y la existencia de Dios son, según Kant, las condiciones para la realización del *sumo bien*, esto es, la unión de virtud y felicidad. En efecto, sin la continuación indefinida de la vida humana más allá de la muerte, la realización de la santidad mediante el progreso indefinido no sería posible y, por lo tanto, el hombre no resultaría nunca digno de la felicidad. Pero para Kant el postulado no es una verdad teórica, sino una *necesidad* del ser moral finito: en otros términos, las consideraciones morales no demuestran la I., pero muestran que es una aspiración legítima del que obra moralmente (cf. Postulados de la Razón Práctica).

VIII) En fin, un viejo argumento, aunque siempre renovado, de la I. es el obtenido del *consensus gentium*. He aquí como lo exponía Cicerón: "Si el consenso universal es voz de la naturaleza y todos en todas partes están de acuerdo en considerar que exista algo que interesa a los difuntos, también nosotros debemos ser del mismo parecer, y si consideramos que aquellos dotados de un alma superior por ingenio o por virtud están en la mejor condición para reconocer la fuerza de la naturaleza, porque son perfectos por naturaleza, es verosímil —dado que todos los mejores se preocupan mucho de la posteridad— que exista algo cuya sensación están destinados a tener después de la muerte" (*Tusc. Disp.*, I, 15, 35).

Hace tiempo que el problema de la I. ha dejado de ser un problema vivo de la filosofía. No tanto porque su solución positiva esté ligada a una filosofía particular, la metafísica de la sustancia, sino también y antes que nada por dos razones. La primera es que la dirección de la ética moderna ha eliminado de la moral toda dependencia de una sanción ultramundana y de tal manera ha eliminado el primero y más inmediato interés en la solución posi-

tiva del problema de la I. La segunda es que la moderna dirección de la filosofía, al considerar ilegítimo o sin sentido el extender el análisis filosófico más allá de la esfera de existencia o de experiencia aprehendible mediante los instrumentos que el hombre posee, ha negado en principio la legitimidad y la eficacia del debate mismo acerca de la I. Por lo tanto, no nos debe asombrar que este problema haya sido tratado escasa y pobremente por la filosofía moderna y contemporánea, sobre todo después de Kant. Su interés se ha venido limitando a la esfera de la religión y de la apologética religiosa.

Innatismo (ingl. *innatism;* franc. *innatisme;* alem. *Nativismus;* ital. *innatismo*). Doctrina que expresa que existen en el hombre conocimientos o principios prácticos innatos, esto es, no adquiridos mediante o por la experiencia y anteriores a ella. El modelo de todo I. es la doctrina platónica de la *anamnesis* (*véase*): "Ya que el alma es inmortal y ha nacido muchas veces y ha visto todas las cosas, ya sea aquí como en el Hades, no hay nada que no haya aprendido y de tal manera no nos debe asombrar que pueda recordar, ya sea sobre la virtud o sobre otras cosas, aquello que conocía antes" (*Men.*, 81 c). Pero la forma con la cual el I. ha pasado a la tradición filosófica es la dada por los estoicos, quienes admitían como criterio de verdad, junto a la representación cataléptica, la *anticipación,* que es "la noción natural de lo universal" (Dióg. L., VII, 54). Cicerón expuso así su punto de vista: "La naturaleza nos ha dado llamas minúsculas y nosotros, bien pronto desgastados por malas costumbres y por falsas opiniones, las apagamos para hacer desaparecer la llama de la naturaleza. Y. por cierto, en nuestra índole se hallan innatas las semillas de la virtud y, si les fuera posible desarrollarse, la misma naturaleza nos guiaría hacia una vida feliz" (*Tusc.*, III, 1, 2). Esta especie de I. se liga con la teoría del *instinto* (*véase*) propia de los estoicos y es readoptada por doctrinas que tienen la intención de poner fuera de duda determinadas creencias fundamentales de naturaleza teórica o práctica.

En este sentido, el I. reapareció en el platonismo renacentista, del cual se puede considerar una continuación el platonismo inglés del siglo XVII, contra cuyas tesis fundamentales se dirigen críticas en el primer libro del *Ensayo* de Locke. El I. fue reasumido en Inglaterra un siglo después por la escuela escocesa del *sentido común* (*véase*) y más precisamente por Reid y Dugald Stewart. Pero ya Descartes y Leibniz le habían dado un nuevo significado. Para Descartes algunas ideas son innatas como "capacidad de pensar y de comprender las esencias verdaderas, inmutables y eternas de las cosas" (*Méd.*, III; *Lettre à Mersenne,* 16-VI-1641, *Œuvr.*, III, 383). Y Leibniz también consideró innatas las verdades que se revelan inmediatamente como tales a la luz natural, sin tener necesidad de otra verificación (*Nouv. Ess.*, I, 1, 21). En este sentido, el I. dejó de ser una especie de escultura que el alma lleva consigo al nacer, según la imagen que Cicerón había adoptado (*De nat. deor.*, II, 4, 12). Al viejo adagio escolástico: "*Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*", Leibniz agregó la limitación "*nisi ipse intellectus*", queriendo decir con ello que el alma dispone por su cuenta de categorías, tales como el ser, la sustancia, lo uno, lo mismo, la causa, la percepción, el razonamiento, etc., que los sentidos no podrían suministrarle (*Nouv. Ess.*, II, 1, 2). No es grande la distancia entre esta forma de I. y la doctrina kantiana (que, sin embargo, es común no designar con este término) de la no-derivación de las formas *a priori* del conocimiento a través de la experiencia. El I. pertenece actualmente al número de las doctrinas que no se discuten más, en virtud de no debatirse ya los problemas cuyas soluciones dan. En la filosofía moderna, cuando se admite que algo precede a la experiencia (como lo hace, por ejemplo, el idealismo hegeliano), este algo no es un conjunto de ideas o de virtualidades, sino toda la razón o la totalidad del espíritu. Cf. A PRIORI.

Inquietud (ingl. *uneasiness*; franc. *inquiétude*; alem. *Unruhe*; ital. *inquietudine*). Locke ha dado un significado filosófico preciso a este término, en-

tendiendo por él el malestar de la mente "con motivo de la ausencia de cualquier cosa cuya presencia le causa un goce" (*Essay*, II, 20, 6). En la segunda edición del *Ensayo* Locke vio en la I. así entendida el móvil principal de la voluntad humana. "Después de mirar la cosa por segunda vez —decía Locke— me parece que lo determinante de la voluntad no es, según se supone generalmente, el más grande bien a la vista, sino que es algún malestar (y en las más de las veces el malestar más premioso) que el hombre experimente... A ese malestar podemos llamarle, como lo es, un deseo, porque es un malestar de la mente a causa de un bien ausente" (*Ibid.*, II, 21, 31). Leibniz acogió favorablemente esta tesis de Locke (*Nouv. Ess.*, II, 20, § 6), que también fue aceptada y utilizada por Condillac (*Traité des sensations* I, 3, § 2).

Insolubilia. A partir del siglo XIV, la lógica medieval aplica este nombre, o el de *impossibilia*, a los razonamientos que la lógica megárico-estoica llamaba ambiguos o convertibles, o también *dilemas* (*véase*) y más tarde *antinomias* (*véase*).

Instancia (gr. ἔνστασις; lat. *instantia*; ingl. *instance*; franc. *instance*; alem. *Instanz*; ital. *istanza*). *1)* En la lógica aristotélica, la I. es "una premisa contraria a otra premisa" (*An. Pr.*, II, 26, 69 a 36). Aristóteles enumera cuatro I. fundamentales: el ataque a la premisa del adversario, una nueva premisa, una premisa contraria a la del adversario y la apelación a decisiones precedentes (*Tóp.*, VIII, 10, 161 a 1; *Ret.*, II, 25, 1402 a 34).

2) Bacon denominó I. a casos particulares experimentales de un determinado fenómeno, del calor, por ejemplo, y denominó "tablas de las I." al elenco de tales casos (*Nov. Org.*, II, 10 *ss.*). *Véase* TABLA. Stuart Mill siguió a veces esta terminología (*Logic.*, III, 9, 1, *passim*).

Instante (gr. τὸ ἐξαίφνης; lat. *momentum*; ingl. *instant*; franc. *instant*; alem. *Augenblick*; ital. *attimo*). Según el significado específico, propio de una determinada tradición filosófica, el I. tiene un significado diferente del *ahora* (*véase*), que es el límite o la condición del tiempo, ya que representa una especie de encuentro o de compromiso entre el tiempo y la eternidad. Esta noción puede remontarse a Platón. "El I. —decía— parece indicar la transición entre dos cambios inversos. En efecto, el paso del movimiento a la quietud y viceversa, no tiene lugar a partir de una inmovilidad que es todavía inmóvil o del movimiento que es aún móvil. La naturaleza un poco extraña del I. se asienta en medio de la quietud y el movimiento, aun no encontrándose en el tiempo, circunstancia que lo constituye en el punto de llegada o de salida de lo que se mueve hacia lo estar inmóvil y de lo que está inmóvil hacia el movimiento" (*Parm.*, 156 d). En otros términos, para Platón el I. no es ni el tiempo ni la eternidad, ni el movimiento, ni la quietud, sino que se halla en medio de ellos y constituye su punto de encuentro. Esta noción reaparece en Kierkegaard, quien vio en el I. la súbita inserción de la eternidad en el tiempo y, por lo tanto, la súbita inserción de la verdad divina en el hombre, o sea el nacimiento de la fe (*Philosophische Brocken* ["Migajas filosóficas"], capítulo IV; cf. *Werke* ["Obras"], II, pp. 108, 116 *ss.*). El carácter instantáneo de la fe excluye que pueda ser suscitada o producida por procedimientos de demostración o de persuasión. De allí la polémica de Kierkegaard contra la iglesia oficial danesa. Polémica que condujo a través de un periódico al que intituló, precisamente, *El Instante*. El concepto del I. retorna en el existencialismo alemán, pero sin la resonancia religiosa que tenía en Kierkegaard. Dice Jaspers: "El I. vivido es el hecho supremo, calor de sangre, inmediatez, vida, presente corpóreo, totalidad de lo real, única cosa verdadera y concreta. En vez de partir desde el presente para perderse en el pasado o en el futuro, el hombre encuentra la existencia y lo absoluto en el I., que sólo puede dárselo. Pasado y futuro son oscuros abismos informes, tiempo indefinido, en tanto el I. puede ser la abolición del tiempo, la presencia de lo eterno (*Psychologie der Weltanschauungen* ["Psicología de las concepciones del mundo"], 1925, I, 3; trad. ital., p. 132). El propio Jaspers pone

en relación la noción del I. con la actitud ética caracterizada por la máxima "vive en el I.", expresada en la Antigüedad por Aristipo (siglo IV a. C.), quien prescribía "tener la mente al día, esto es, en el hoy en el I. en el que cada uno obra y piensa alguna cosa, porque sólo el presente es nuestro, no el I. precedente ni tampoco el esperado: uno, en efecto, está destruido y del otro no sabemos si será" (Eliano, *Var. Historiae*, XIV, § 6). Esta actitud, que Kierkegaard denominaba "vida estética", es contrapuesta a veces a la que, sacrificando de continuo el presente al futuro, termina por hacer insignificante e instrumental la totalidad de la vida. En el siglo XVIII Lessing y Rousseau atacaron esta actitud, invitando a dar a cada periodo de la vida, a cada día o a cada I. un valor autónomo y concluso. Esta actitud no coincide, no obstante, con la actitud estética, porque más bien supone que a los I. de la vida se les dé el valor atribuido a un proyecto completo de vida y no el valor que acaso tengan. Heidegger ha aceptado en sentido análogo la noción del I. considerándolo como "el presente auténtico" y oponiéndolo al ahora que es el presente impropio de la vida cotidiana. "El 'ahora' es un fenómeno temporal que pertenece al tiempo como 'intratemporacialidad': el 'ahora' 'en que' algo surge, pasa o es 'ante los ojos'... El presente mantenido en la temporalidad propia o *presente* lo llamamos el 'I.' [Gaos traduce 'mirada']", es la resolución que anticipa la muerte, situación que, desde el punto de vista emotivo, es la angustia (*Sein und Zeit*, §§ 68, 81; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.).

2) El mismo significado que momento o *ahora* (*véase*).

Instinto (gr. ὁρμή; lat. *instinctus*; ingl. *instinct*; franc. *instinct*; alem. *Instinkt*; ital. *istinto*). Una guía natural, esto es, no adquirida ni elegida y poco modificable, de la conducta animal y humana. El I. se distingue de la *tendencia* (*véase*) por su carácter biológico, ya que se dirige a la conservación del individuo y de la especie y está ligado a una determinada estructura orgánica; también se distingue del *impulso* por su carácter estable. Existen dos concepciones fundamentales del I.: *1)* la metafísica, según la cual el I. es la fuerza que garantiza el acuerdo de la conducta del animal con el orden del mundo; *2)* la científica, para la cual el I. es un tipo de disposición biológica.

1) La teoría metafísica del I. fue fundada por los estoicos. Para ellos, el orden providencial del mundo, que todos los seres están destinados a mantener, dirige la conducta animal mediante el I. "El I. primario del animal —en cuanto el animal está dirigido, desde el principio, por la naturaleza— es el de cuidar de sí, dice Crisipo en el libro primero *De los fines*. Dice, en efecto, que lo más arraigado en el corazón de cada animal es la propia constitución y la conciencia de esta constitución. No es verosímil que el animal se extrañe de sí o que de alguna manera trate de extrañarse o no cuide de sí. Sucede, por lo tanto, que la naturaleza misma lo constituye de manera que cuide de sí, huya de las cosas nocivas y persiga las cosas favorables. Por ello parece ser falso lo que algunos dicen en el sentido de que el placer es el I. primario de los animales" (Diog. L., VII, 85). A través del I. la naturaleza conduce al animal a cuidar de sí y a conservarse, contribuyendo de tal manera a mantener el orden del todo. Cicerón dio expresión al concepto estoico en los términos siguientes: "Toda especie animal, con el fin de conservar la vida y el cuerpo propios, evita por naturaleza lo que le parece nocivo y desea y se procura todo lo necesario a la vida, como el alimento, el refugio y todo lo demás. Es igualmente común a todos los seres animales el I. sexual a los fines de la procreación y un determinado cuidado de sus criaturas" (*Tusc.*, I, 4, 11; *De fin.*, III, 7, 23; *De off.*, I, 28, 101; trad. esp.: *De los deberes*, México, 1945, F. C. E.). El derecho natural fue a veces asimilado a un I. entendido de esta manera, ya que es común no sólo a los hombres sino también a los animales. En el siglo III, Ulpiano distinguió entre el derecho de gentes, que sólo es propio de los hombres, y el derecho natural que es "el que la naturaleza ha enseñado a todos los animales y que, por lo tanto, es propio no sólo del género humano sino que es común a todos los animales que vi-

ven en la tierra, en el mar y en el cielo. De este derecho dependen el matrimonio, la procreación y la educación de los hijos, cosas todas éstas en que también los animales son expertos" (*Dig.*, I, 1, 1-4). Esta concepción del I. ha estado siempre ligada al supuesto metafísico de un orden providencial cuya manifestación en los animales y en los hombres sería el I. mismo. Santo Tomás adujo como prueba de la tesis de que la providencia se ocupa también de las cosas singulares y contingentes, el I. natural del que están dotados los animales y que se manifiesta claramente en las abejas y en muchos otros animales (*Contra Gent.*, III, 75). Dante expresaba perfectamente esta concepción del I.: "En nosotros sembrado e infundido desde el principio de nuestra generación nace un retoño, que los griegos denominan *hormen*, o sea *apetito de ánimo* natural... Y esto parece deberse a que todo animal, por el hecho de haber nacido, ya sea racional o irracional, se ama a sí mismo y teme y rehuye aquellas cosas que le son contrarias y que odia" (*Conv.*, IV, 22; cf. *Par.*, I, 112-14). Kant todavía habló del I. como de la "voz de Dios a la cual todos los animales obedecen" y que "tuvo que guiar los primeros pasos del hombre primitivo" (*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* ["Presunto comienzo de la historia humana"], 1786).

Los caracteres del I. en esta concepción se han fijado del modo siguiente: *1)* la *providencialidad*; 2) la *infalibilidad*, que resulta del carácter precedente y por la cual se considera que el I. se adapta, en cada caso, a garantizar la vida del animal y la continuación de la especie; *3)* la *inmutabilidad* que resulta de los dos caracteres precedentes y que se considera como la no perfeccionabilidad del I.; *4)* la *ceguera* en el sentido de que el I. escapa al control del animal y lo guía sin ninguna iniciativa directa. Algunos de estos caracteres han sido a veces adoptados o mantenidos también en la concepción científica del I. Pero son propios de la concepción metafísica, por ser caracteres presuntos, deducidos de la función que se atribuye al I. en el cosmos y todos contrastan con los datos de la observación. Por lo común, estos caracteres son también admitidos y defendidos por los filósofos que tienen una concepción providencialista del mundo biológico, por ejemplo, por los filósofos espiritualistas. Hegel habló también de un "I. de la razón" (*Phänomen. des Geistes*, I, cap. V, "La observación de la naturaleza"; trad. ital., I, pp. 222, 225, etc.) y atribuyó a tal I. los caracteres generales arriba indicados.

2) Las teorías científicas del I. son de dos especies: *A)* teorías explicativas; *B)* teorías descriptivas.

A) Existen tres teorías explicativas fundamentales: *a)* la que lo explica recurriendo a la acción refleja; *b)* la que lo explica recurriendo al entendimiento; *c)* la que lo explica recurriendo al sentimiento (simpatía).

a) La doctrina que explica el I. recurriendo a la acción refleja es la más antigua. Fue defendida por Spencer en sus *Principios de psicología* (1855). "En tanto que en las formas primitivas de la acción refleja —decía— una impresión singular va seguida por una contracción singular, en tanto que en las formas más desarrolladas de la acción refleja una impresión particular es seguida por una combinación de contracciones, en ésta que nosotros llamamos I., una combinación de impresiones es seguida por una combinación de contracciones y cuanto más alto está el I., más complejas son las coordinaciones directivas y ejecutivas" (*Princ. of Psychology*, § 194). Esta tesis fue aceptada en sustancia por Darwin que la modificó en el sentido de que el desarrollo de los I. se debería a la selección natural de los actos reflejos que constituyen los I. más simples. "La mayor parte de los I. más complejos —decía Darwin— parece haber sido adquirida mediante la selección natural de las variaciones de actos más simples. Tales variaciones parecen resultar de las mismas causas desconocidas que ocasionan las variaciones ligeras o las diferencias individuales en las otras partes del cuerpo, obran también en la organización cerebral y determinan cambios que, en nuestra ignorancia, consideramos espontáneos" (*Descent of Man*, 1871, I, cap. 3; trad. franc., p. 69). Esta explicación del I. ha sido aceptada no sólo por los darwinianos y por los neodar-

winianos, sino también por los que han elaborado la teoría de los reflejos condicionados, quienes consideran el I. como un reflejo condicionado complejo (cf. Pavlov, *Los reflejos condicionados*; trad. ital., p. 273). El defecto de la teoría es que las variaciones casuales difícilmente podrían explicar la formación de I. tan perfeccionados y complejos, como los I. de los insectos.

b) La segunda teoría explicativa tiene como punto de partida la formación de estos I. más complejos, y considera al I. como inteligencia degradada o mecanizada. Esta doctrina, presentada por Romanes (*Mental Evolution in Animal*, 1883), fue muy aceptada por la psicología de fines del siglo pasado. Equivale a hacer del I. un hábito formado y perfeccionado a través del desarrollo de una especie animal. Wundt en especial contribuyó a la difusión de la doctrina. "Los I. —dice— son movimientos que originalmente surgen de actos de voluntad simples o compuestos y que después, durante la vida individual o en el curso de un desarrollo general, se mecanizan en todo o en parte" (*Grundzüge der physiologischen Psych.* ["Fundamentos de la psicología fisiológica"], 4ª ed., 1893, II, pp. 510 *ss.*; cf. *System der Phil.*, 2ª ed., 1897, p. 590; trad. esp.: *Sistema de filosofía científica*, Madrid, 1911). Esta concepción ha sido utilizada a veces por los filósofos, con miras a una metafísica espiritualista (cf., por ejemplo, Renouvier, *Nouvelle Monadologie*, 1899, p. 83), pero contra ella existe el hecho bien comprobado de que los hábitos adquiridos no son trasmisibles por herencia y que no basta para explicar la formación de I. perfeccionados la herencia de la disposición para contraer hábitos, que en algunos casos parece estar comprobada (Mac Dougall).

c) La tercera teoría explicativa es la que reduce el I. al sentimiento y en particular a la simpatía. "I. es simpatía", dice Bergson. "En los fenómenos del sentimiento, en las simpatías y antipatías irreflexivas, experimentamos en nosotros mismos, bajo una forma si bien un poco vaga y todavía demasiado penetrada de inteligencia, algo de lo que debe suceder en la conciencia de un insecto que obra por instinto. La evolución ha alejado uno del otro, para desarrollarlos totalmente, elementos que originalmente se compenetraban" (*Évol. créatr.*, 1911, 8ª ed., pp. 190-91). La evolución vital ha alejado mutuamente inteligencia e I., especializando al I. en la tarea de utilizar o también en la de construir instrumentos organizados y a la inteligencia, en cambio, en la de fabricar y adoptar instrumentos no organizados (*Ibid.*, p. 152). La especialización del I. depende, según Bergson, del hecho de que el I. es, precisamente, la utilización, para un fin determinado, de un instrumento determinado, de un instrumento que en general resulta de una enorme complejidad de detalle aun cuando de funcionamiento muy simple. Los instrumentos fabricados por la inteligencia son, en cambio, mucho menos perfectos, pero pueden cambiar continuamente de forma y adaptarse a las nuevas circunstancias. Esto explica también por qué el I. no es consciente o es consciente en mínima parte: la conciencia, en efecto, mide el residuo entre la representación y la acción (o sea entre las diferentes posibilidades de obrar y la acción efectiva). En el I. este residuo es mínimo, ya que sólo una mínima parte es dejada a la elección (*Ibid.*, p. 157). Scheler, haciendo referencia a esta doctrina de Bergson, en cuanto tiende a dar razón de los I. más complicados (por ejemplo, el de los himenópteros que paralizan, picándolos, pero sin matarlos, a arañas o escarabajos para colocar en ellos sus huevos (cf. Fabre, *Souvenirs entomologiques*, I, 3ª ed., 1894, pp. 93 *ss.*), declara considerar probable que "en los actos instintivos de esta especie, en los cuales nos encontramos en presencia de una concatenación finalista, lógica, de las fases de actividad de pluralidad de seres, no se trata más que de una exageración anormal de lo que es la verdadera *fusión* afectiva en la esfera de la actividad humana" (*Sympathie*, cap. I). Ésta es una aceptación sustancial del punto de vista de Bergson con la corrección de que lo que Bergson denomina simpatía debe entenderse más bien como fusión afectiva (para la diferencia entre las dos cosas, *véase* SIMPATÍA). La doctrina de Bergson ha sido muy aceptada por los filósofos, pero ha hallado escasa repercusión entre los fisiólogos y los psicó-

logos. Sigue siendo una de las posibles alternativas para la explicación del I. Éste, en efecto, puede ser reducido a una u otra de las dos actividades que por lo común se consideran directrices de la conducta humana, esto es, la inteligencia y el sentimiento. La interpretación *b)* intenta reducir el I. a la inteligencia y la interpretación *c)* intenta reducirlo al sentimiento.

B) En la psicología contemporánea, el influjo de la dirección *gestaltista,* en tanto que determina el definitivo abandono de la teoría de los reflejos que tendía a resolver el I. en actividades elementales (que serían justo las acciones reflejas), ha favorecido también el abandono de toda teoría explicativa y el recurso a teorías descriptivas, fundadas sobre amplia base de observaciones. Desde este punto de vista, la descripción del I. más aceptada es la formulada por G. E. Muller, que oportunamente ha modificado una definición de MacDougall: "El I. es una disposición psicofísica que depende de la herencia y a menudo está completamente formada al nacer el animal, otras veces, en cambio, se forma tras un determinado periodo de desarrollo; esta disposición guía al animal a otorgar particular atención a objetos de una determinada especie o de un cierto modo y a sentir, luego de haberlos percibido, un impulso hacia una actividad determinada y en conexión con ellos" (cf. D. Katz, *Mensch und Tier* ["Hombre y animal"], 1948; trad. ingl., p. 171). Definiciones de esta naturaleza hacen inútil hasta el nombre de I. que, en efecto, algunos psicólogos tienden a sustituir con otros términos menos comprometidos por un uso secular (propensión, tendencia, por ejemplo). A veces se insiste acerca del carácter totalitario de la disposición instintiva, considerándola como un "esquema unitario", que crece y disminuye como un todo (cf. R. B. Cattell, *Personality,* Nueva York, 1950, p. 195). Otras veces se duda hasta de que sea oportuno usar el concepto de I. (acerca de este argumento, cf. el simposio pertinente en el *British Journal of Educational Psychol.,* noviembre de 1941). O también se proyecta una concepción "estadística del I.", según la cual es solamente "el factor de un grupo innato y esforzado" (Burt, "The Case of Human Instincts" en la revista cit., 3ª parte; cf. J. Flugel, *Studies in Feeling and Desire,* Londres, 1955). Tal negación del I. se refiere sobre todo al hombre. Katz había dicho: "En el hombre, los I. determinan sólo la fuerza de un impulso a la acción y su esquema general. Este esquema es indefinido y varía de ocasión a ocasión y entre uno y otro individuo. Por ejemplo, en todos los niños, el I. del juego se desarrolla y florece en un determinado momento y más tarde desaparece. Pero el modo en que los niños juegan de hecho varía enormemente. A pesar de ello, precisamente en la infancia el hombre se halla sujeto con más fuerza a la influencia de los I. Más tarde su conducta de vida está tan controlada por las fuerzas externas que su base instintiva apenas puede distinguirse. A diferencia de los animales, no pasa su vida dentro de la seguridad de los I., pero tiene la capacidad para formárselos por sí mismo" (*Animals and Men,* trad. ingl. de la *op. cit.,* p. 173). Así se comprende por qué el I ha dejado de ser el factor explicativo primario de la conducta de los hombres y también de la de los animales. En la sociología, el I. ha sido invocado, durante cierto periodo, como factor formativo dominante de la cultura o de sus aspectos fundamentales. Pareto atribuía al I. las acciones "no lógicas" (*Sociologia generale,* 1923, § 157). Thorstein Veblen recurría frecuentemente al I. en sus explicaciones sociológicas, por ejemplo, al I. de la eficiencia, al I. animista, etc. (cf. *The Instinct of Workmanship and the State of Business Enterprise,* 1904). Este punto de vista no puede ser ya sostenido. "La cultura no es instintiva en ningún aspecto: es exclusivamente aprendida. A partir de la publicación del *I.* de Bernard en 1924, ha sido imposible aceptar toda teoría de los I. como explicación del esquema cultural universal o como solución de algún problema cultural" (G. P. Murdock, en R. Linton, *The Science of Man in the World Crisis,* Nueva York, 7ª ed., 1952, pp. 126-27; cf. también *The Study of Man*; trad. esp.: *Estudio del hombre,* México, 1959, F. C. E.).

Institución (lat. *institutio*; ingl. *institution*; franc. *institution*; alem. *An-*

stalt; ital. *istituzione*). *1)* La lógica terminista medieval da este nombre a la adopción de un nuevo vocablo en el curso de la discusión y por el tiempo que ésta dura (cf. Occam, *Summ. Log.*, III, 3, 38). La finalidad de esta adopción es la de hacer más conciso el lenguaje o el discutir acerca de una cosa desconocida; también la de engañar al interlocutor o permitirle responder más fácilmente a las objeciones. En este último sentido es una de las *obligaciones* (*véase*).

2) En la sociología contemporánea el término es de uso frecuente y ha sido tomado por Durkheim, por ejemplo, como el objeto específico de la sociología, definida justo como "ciencia de las instituciones" (*Règles de la méthode sociologique*, 2ª ed., p. XXIII). La I. se ha entendido a veces como un conjunto de normas que reglan la acción social (como para el caso lo hace Durkheim); otras veces y en sentido más general, como "cualquier actitud suficientemente establecida en un grupo social" (cf. Abbagnano, *Problemi di sociologia*, 1959, IV, 2).

Instrumentalismo, *véase* PRAGMATISMO.

Instrumento (ingl. *instrument*; franc. *instrument*; alem. *Werkzeug*; ital. *strumento*). La palabra ha sido difundida por Dewey que la aplica a todo medio apto para conseguir un resultado, práctico o teórico, en cualquier campo de la actividad humana. Dice Dewey: "En su condición de término general, *instrumental* significa la relación de medios a consecuencia, como la categoría básica para la interpretación de las formas lógicas, mientras que *operacional* representa las condiciones por las cuales se hace que el objeto *1)* sirva como medio y *2)* funcione realmente como tal medio al efectuar la transformación objetiva que constituye el fin de la investigación" (*Logic*, I, 2; nota; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F. C. E., p. 28).

Integración (ingl. *integration*; franc. *intégration*; alem. *Integration*; ital. *integrazione*). Este término tiene significados específicos diferentes en diferentes ramas del saber. En matemática, es el proceso en cuyo límite se determina el valor de una magnitud como suma de partes infinitesimales consideradas en número siempre creciente. En biología, significa el grado de unidad o de solidaridad entre las diferentes partes de un organismo, esto es, el grado en el que tales partes dependen una de otra. De modo análogo, en psicología significa el grado de unidad o desorganización de la personalidad y en sociología el grado de organización de un grupo social.

Spencer, en los *Primeros principios* (1862) veía en la I. una de las características fundamentales de la evolución cósmica, en cuanto es el paso de un estado indiferenciado, amorfo e indistinto, a un estado diferenciado, formado y unificado (*First Principles*, § 94).

Intelectible (lat. *intellectibilis*). Lo que no es sensible y no tiene relación con lo sensible y en este sentido es diferente de lo *inteligible* (*véase*) que puede asemejarse a lo sensible o hallarse comprendido en él (*In Porphirium* I, *P. L.*, 64, col. 11). La distinción, establecida por Boecio, fue readoptada por Hugo de San Víctor. Lo I. es lo divino o lo que de divino hay en el hombre, el alma, por ejemplo (*Didascalion*, II, 3, 4).

Intelecto. Lo mismo que inteligencia. *Véase* ENTENDIMIENTO, 2, *c*.

Intelectualismo (ingl. *intellectualism*; franc. *intellectualisme*; alem. *Intellektualismus*; ital. *intellettualismo*). Término aplicado por Hegel a la filosofía de Plotino, interpretando el éxtasis como un rebasamiento del contenido de la conciencia sensible; es "el pensamiento puro". "La idea de la filosofía plotiniana —decía— es, por tanto, un I. o un elevado idealismo, el cual, sin embargo, por el lado del concepto, no es aún un idealismo acabado" (*Geschichte der Philosophie*, I, sec. III, Plotino; trad. esp.: *Historia de la filosofía*, México, 1955, F. C. E., III, p. 38). El término es ahora usado polémicamente por las filosofías de la vida y de la acción para designar la dirección contraria a ellas, esto es, aquella según la cual el entendimiento (el pensamiento o la razón) tiene una función

predominante en el conocimiento y en la conducta del hombre. Este término ha sido muy usado por el intuicionismo bergsoniano, por la filosofía de la acción, por el modernismo, por el pragmatismo, o sea por todas esas filosofías que tienden a disminuir el valor del entendimiento como camino de acceso a la verdad o como guía de la conducta y a considerar mucho más importantes la intuición, la simpatía, el instinto, la vida, la voluntad, etc. A veces el término se ha contrapuesto a *voluntarismo* (*véase*) para indicar la primacía atribuida al entendimiento sobre la voluntad y en este sentido ha sido adoptado también con la finalidad de caracterizar históricamente determinados puntos de vista. Se ha hablado así del I. de Santo Tomás y del voluntarismo de Duns Scoto, aludiendo al diverso peso que tienen, para estos filósofos, las dos actividades humanas fundamentales; se trata, sin embargo, de significados y caracterizaciones poco precisas.

Inteligible (gr. νοητός; lat. *intelligibilis*; ingl. *intelligible*; franc. *intelligible*; alem. *intelligibel*; ital. *intelligibile*). En general, el objeto del entendimiento o intelecto. Aristóteles dijo: "todos los entes son sensibles o I." (*De An.*, III, 8, 431 b 21). Lo I. es el objeto del intelecto, al igual que lo sensible es el objeto de los sentidos. Esta simetría es mantenida por todos los filósofos que admiten la distinción entre sensibilidad y entendimiento. Platón denominó I. a la esfera del conocer que comprende la *diánoia* y la *ciencia*, en cuanto es distinta de la esfera de la opinión, que comprende la conjetura y creencia (*Rep.*, VII, 534 a). Para el neoplatonismo el mundo I. comprende las tres primeras hipóstasis, o sea lo Uno, el Intelecto y el Alma del mundo (Plotino, *Enn.*, II, 9, 1). Según Kant, el mundo I. es el mundo del cual el hombre forma parte como "actividad pura", o sea en cuanto no influido por la sensibilidad, sino que obra a base de la espontaneidad de la razón. "Por una parte —dice Kant— el hombre, al pertenecer al mundo sensible está sometido a las leyes de la naturaleza y, por otra parte, al pertenecer al mundo I., está sometido a leyes independientes de la naturaleza, por lo tanto no empíricas, sino fundadas únicamente en la razón" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], III). En este sentido el mundo I. es el mundo moral.

En sentido más específico, se denomina I. a lo que puede ser entendido o comprendido, correspondiendo a los significados 2, *c*, de *entendimiento* (*véase*).

Intención (lat. *intentio*; ingl. *intention*; franc. *intention*; alem. *Gesinnung*; ital. *intenzione*). En sentido estricto, la intencionalidad en el dominio práctico, esto es, la referencia de una actividad práctica (deseo, aspiración, voluntad) a su propio objeto. En este sentido, la intencionalidad del acto moral puede ser reconocida por cualquier doctrina moral. No obstante, la insistencia acerca del valor de la I. como condición de la moralidad es uno de los rasgos característicos de la ética finalista, en cuanto se distingue de la ética del móvil (*véase* ÉTICA). En la ética del móvil, en efecto, la moralidad de la acción se juzga por su eficacia para producir el bienestar, la felicidad, etc. En la ética finalista, en cambio, la bondad de la acción se mide por la dirección que el sujeto imprime a la acción, que es precisamente la intención. Santo Tomás dice con justicia a este respecto que "la I. es el nombre del acto de la voluntad, estando presupuesto el ordenamiento de la razón que ordena algo hacia un fin" y que "la I. pertenece primaria y principalmente a lo que se dirige hacia un fin", por lo que ella es precisamente "el acto de la voluntad" (*S. Th.*, II, 1, q. 12, a. 1). En este sentido, la I. es inherente a la ética finalista. Por lo tanto, esta noción no se encuentra en la ética aristotélica, en la cual el análisis del acto moral es realizado a base de una ética del móvil; tampoco se halla en todas las éticas del mismo género, por ejemplo, en el utilitarismo. Por otro lado, la moral teológica tiende antes que nada a insistir acerca del valor de la I. Abelardo decía: "Dios tiene en cuenta no las cosas que se hacen, sino el ánimo con que se hacen y el mérito y el valor del que obra no consiste en la acción,

sino en la I." (*Scito te ipsum*, 3). La misma moral kantiana, sobre todo en sus aspectos de predicación laica y edificante, insiste mucho en el valor de la I.: la exaltación de la "buena voluntad" con que se inicia la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es en realidad una exaltación de la I. Y la primera parte de la *Crítica de la razón práctica* concluye también con la exaltación de la "I. verdaderamente moral y consagrada inmediatamente a la ley". Por el contrario, la diferencia entre la ética de la I. y la ética objetiva ha sido bien expresada por Max Weber: "En la esfera de la conducta personal hay problemas éticos específicos que la ética no puede resolver a partir de sus propios supuestos. Hay, ante todo, la cuestión fundamental: *a)* si el intrínseco valor de la conducta ética —la 'pura voluntad' o 'la I.' como se suele denominarla— basta para su justificación según la máxima cristiana: 'el cristiano obra bien y deja a Dios las consecuencias de su acción' o *b)* si debe tomarse en consideración la responsabilidad de las consecuencias previsibles de la acción. Toda actitud políticamente revolucionaria y, en especial, el sindicalismo revolucionario, tienen su punto de partida en el primer postulado; toda política realista en el segundo. Ambos invocan máximas éticas. Pero estas máximas están en eterno conflicto, un conflicto que no puede ser resuelto por medio de la ética solamente (*Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* ["El sentido de la libertad de valor de las ciencias económicas y sociológicas"], 1917; trad. ingl., en *The Methodology of the Social Sciences*, p. 16). La ética moderna y contemporánea, en cuanto es sobre todo ética del móvil (*véase* ÉTICA) da la preferencia a lo que Weber ha denominado el segundo postulado; en otros términos, el valor de la I. ha dejado de ser la única determinante del juicio moral y el proverbio "el infierno está empedrado de buenas I." expresa bien el punto de vista de la ética contemporánea.

Intencionalidad (lat. *intentionalitas*; ingl. *intentionality*; franc. *intentionalité*; alem. *Intentionalität*; ital. *intenzionalità*). La referencia de cualquier acto humano a un objeto diferente de sí: por ejemplo, de una idea o representación a la cosa pensada o representada, de un acto de voluntad o de amor a la cosa querida o amada, etc. La noción se adaptó al principio en relación con la actividad práctica, de donde surge el significado, todavía preponderante, de la palabra *intención* (*véase supra*) que designa justo la referencia de la actividad práctica a su objeto. El neoplatonismo árabe la extendió por primera vez para designar la relación entre el conocimiento y su objeto, denominando intenciones a los conceptos. Avicena, al determinar la diferencia entre la lógica y las ciencias reales, afirmó que mientras estas últimas tienen por objeto las primeras intenciones (*intentiones primo intellectae*), o sea conceptos que se refieren a cosas reales, la lógica tiene por objeto las segundas intenciones (*intentiones secundo intellectae*), o sea conceptos que se refieren a otros conceptos (*Met.*, I, 2). San Alberto Magno reprodujo esta distinción (*In Met.*, I, 1, 1), que resultó familiar a los filósofos del siglo XIII. Santo Tomás, a su vez, consideró a la intención como "la similitud de la cosa pensada" (*Contra Gent.*, IV, 11), distinguiéndola a veces de la especie inteligible por su indiferencia a la ausencia o presencia del objeto o por su hacer abstracción de las condiciones materiales sin las cuales esta última no existe en naturaleza (*Ibid.*, I, 53); a veces, en cambio, la identifica con la misma especie inteligible (*S. Th.*, I, q. 85, a. 1, ad 4º). Pero el concepto de I. no adquirió un relieve propio sino cuando a fines del siglo XIII y principios del XIV se comenzó a poner en duda la doctrina de la *especie* (*véase*) como intermediaria del conocimiento y se dejó de ver en el acto cognoscitivo una "similitud", o sea una copia o imagen de la cosa. Durando de Saint Pourçain afirmó que el objeto mismo, y no la especie, está presente al sentido y al entendimiento (*In Sent.*, II, d. 3, q. 6, n. 10). Y Pedro Auriol observó a este respecto que si la especie fuera el objeto del conocimiento, éste concerniría a su imagen y no a la realidad. Auriol, por lo tanto, consideró que el objeto del conocimiento era lo mismo en su *ser inten-*

cional u objetivo, esto es, tomado como término de la I. cognoscitiva (*Ibid.*, I, d. 23, a. 2). El *esse intentionale* o *esse apparens*, como también lo denomina Auriol, es el manifestarse de la cosa a la I. cognoscitiva de la mente (*Ibid.*, I, d. 9, a. 1). Sin embargo, esto le pareció a Occam una inútil esgrima entre el entendimiento y la cosa (*In Sent.*, I, d. 27, q. 3 CC). Para Occam el acto cognoscitivo es una *intentio*, en el sentido que se refiere directamente a la cosa significada. Como intención, el concepto no es más un signo que se halla en lugar de una clase de objetos, cualquiera de los cuales puede sustituir al concepto mismo en los juicios y razonamientos en los que se encuentra (*Ibid.*, I, d. 23, q. 1, D; *Quodl.*, IV, q. 35; *Summa Log.*, I, 12).

La I., como referencia al objeto, quedó reducida así, por la escolástica medieval, a la referencia del signo a su designado y, durante mucho tiempo, dejó de ser utilizada como noción autónoma. Sólo en el siglo XIX, Franz Brentano exhumó esta noción para tomarla como característica de los fenómenos psíquicos (*Psichologie von empirischen Standpunkt* ["Psicología desde el punto de vista empírico], 1874; trad. esp.: *Psicología*, Madrid, 1935). Éstos se pueden clasificar según las características de sus I., o sea de su referencia al objeto: en la representación el objeto está presente simplemente, en el juicio es afirmado o negado, en el sentimiento es amado u odiado. Todos estos actos se refieren a un "objeto inmanente" y son actos intencionales, pero su I., o sea su referencia al objeto, es diferente en cada uno de ellos. Brentano fue el primero en considerar que el objeto de la I. pudiera ser, indiferentemente, real o irreal y después, en la *Klassification der psychischen Phänomene* ["Clasificación de los fenómenos psíquicos"] (1911), afirmó que el objeto de la I. es siempre real y que la referencia a un objeto real es indirecta, o sea, realizada a través de un sujeto que afirma o niega al objeto mismo. Husserl se inspiró en estas ideas de Brentano, tomando la noción de I. como la definición de la misma relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento en general y no como señal de los fenómenos psíquicos entendidos como un grupo de fenómenos que coexisten junto con otros fenómenos denominados físicos. Dice Husserl a este propósito: "La peculiaridad de las vivencias (*Erlebnisse*) que se puede llamar justamente el tema general de la fenomenología de orientación objetiva, es la I. Es ésta una peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general, en cuanto que todas las vivencias participan de algún modo en la I. ... La I. es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia" (*Ideen*, I, § 84). Después Husserl mismo ha hablado de *"función intencional"* por la cual la vivencia se refiere no solamente a su objeto sino también a sí misma y, por lo tanto, es conocimiento de sí (*véase* FUNGENTE). De todos modos, en el ámbito de la fenomenología la I. era tomada como la característica fundamental de la conciencia y como tal ha quedado en buena parte de la filosofía contemporánea, en especial en la fenomenología y en el existencialismo (*véase* CONCIENCIA). El concepto de *trascendencia* (*véase*), mediante el cual Heidegger ha definido la relación entre el hombre y el mundo no es más que una generalización de la I. Dice Heidegger: "Si se considera todo relacionarse con el ente como intencional, entonces la I. es posible solamente con el fundamento de la trascendencia, pero, obsérvese bien, ni I. y trascendencia se identifican, ni ésta se funda en aquélla" (*Vom Wesen des Grundes* ["De la esencia del fundamento"], I; trad. ital., p. 24).

Intensión y extensión (ingl. *intension and extension;* franc. *intension et extension;* alem. *Sinn und Bedeutung;* ital. *intensione e estensione*). Esta pareja de términos fue introducida por Leibniz para expresar la distinción que la *Lógica de Port Royal* había expresado mediante la pareja *comprensión-extensión* (*véase*) y que la lógica de Stuart Mill expresaría mediante la pareja *connotación-denotación*. Dice Leibniz: "El animal comprende más individuos que el hombre, pero el hombre comprende más ideas y más formas;

el uno tiene más ejemplares, el otro más grados de realidad, el uno tiene más extensión y el otro más I." (*Nouv. Ess.*, IV, 17, § 9). El uso de estos dos términos fue adoptado por Hamilton: "La cantidad interna de una noción, su *I.* o *comprensión* está constituida por diferentes atributos, de los cuales el concepto es la suma, o sea por varios caracteres relacionados por el concepto mismo en un individuo totalmente pensado. La cantidad externa de una noción o su *extensión* está constituida por el número de objetos pensados mediatamente a través del concepto" (*Lectures on Logic*, 2ª ed., 1866, I, p. 142). El uso de estos dos términos prevalece también en la lógica contemporánea, que los ha referido a la distinción establecida por Frege entre sentido y significado. "Pensando en un signo —decía Frege— debemos ligarle dos cosas distintas, es decir, no sólo el objeto designado que se denominará *significado* de dicho signo, sino también el *sentido* del signo, que denota el modo mediante el cual tal objeto nos es dado" ("Über Sinn und Bedeutung" ["Sobre sentido y significado"], 1892, § 1; trad. ital., en *Aritmetica e logica*, p. 218). Obviamente, el objeto es la extensión, el sentido es la intensión. La distinción es repetida o presupuesta por casi toda la lógica contemporánea.

La I. de un término es definida por Lewis como "la conjunción de todos los otros términos, cada uno de los cuales debe ser aplicable a lo que el término es correctamente aplicable". En tal sentido la I. (o connotación) está delimitada por toda correcta definición del término y representa la *intención* del que lo usa, por lo tanto, el significado primero de "significado". La extensión, en cambio, o denotación de un término es la clase de las cosas *reales* a las cuales el término se aplica (Lewis, *Analysis of Knowledge and Valuation*, 1950, pp. 39-41). Las mismas determinaciones son dadas por Quine: la I. es el significado, la extensión es la clase de las entidades a las cuales el término puede ser atribuido con verdad (*From a Logical Point of View*, II, 1).

Los adjetivos *intensional* y *extensional* son usados en forma análoga, siendo el último aplicado a puntos de vista que toman en consideración la denotación de las proposiciones y prescinden, en lo posible, de sus significados intensionales. Por otra parte, el adjetivo intensional, aplicado sobre todo al cálculo de las proposiciones o de las *funciones proposicionales* (*véase*) significa que se toman en consideración las modalidades de las proposiciones, de las cuales, en cambio, prescinde la consideración *extensional*, que se limita a examinar las funciones de verdad de las proposiciones mismas (Carnap, *Logical Syntax of Language*, § 67; Russell, *Inquiry into Meaning and Truth*, 1940, cap. 19). *Véase* EXTENSIONALIDAD, TESIS DE LA.

Interacción, *véase* ACCIÓN RECÍPROCA; TRANSACCIÓN.

Interés (ingl. *interest;* franc. *intérêt;* alem. *Interesse;* ital. *interesse*). La participación personal en una situación cualquiera y la dependencia que de ella resulta para la persona interesada. Se trata de un concepto moderno, que Kant utiliza en el dominio de la estética, con la finalidad de afirmar el carácter "desinteresado" del placer estético. Dice Kant: "Se llama I. el placer que logramos con la representación de la existencia de un objeto. Este placer, por lo tanto, siempre tiene relación con la facultad de desear ya sea en cuanto es su causa determinante o en cuanto es necesariamente atinente a tal causa. Pero cuando se trata de juzgar si una cosa es bella, no se quiere saber si su existencia importa a nosotros o algún otro, sino solamente cómo la juzgamos al contemplarla" (*Crít. del Juicio*, § 2). Hegel a su vez, al definir el I. como "el momento de la individualidad subjetiva y de su actividad", entendía con ello la presencia del sujeto en la acción (*Enc.*, § 475). La noción de I. ha sido utilizada sobre todo en el dominio de la pedagogía. El I. es aquí la participación del educando en el saber, por la cual el saber aparece al educando mismo como útil. Ésta había sido una de las reglas propuestas para la educación en el *Emilio* de Rousseau. Pero fue Herbart quien utilizó sistemáticamente la noción de I., indicando como finalidad de la edu-

cación la *plurilateralidad* de los intereses. Según Herbart, el I. se halla en medio del ser espectador de los hechos y en el intervenir en ellos; en otros términos, es una participación aún no totalmente activa o comprometida. El interés, por lo demás, se distingue del deseo en el hecho de que mientras el objeto de éste último no existe todavía, el objeto del I. está ya presente y real (*Allgemeine Pädagogik,* 1873, II, 1, 2, § 3; trad. esp.: *Pedagogía general,* Madrid, 1935). Entre los pedagogos contemporáneos Dewey ha insistido acerca del valor del I., definiéndolo como "el acompañamiento de la identificación, a través de la acción, del yo con algún objeto o idea, por el camino de la necesidad de tal objeto o idea para el mantenimiento de la autoexpresión" (*Educational Essays,* ed. por J. J. Findlay, p. 89). Desde este punto de vista, el esfuerzo que en pedagogía se suele oponer a veces al I., implica una *separación* entre el yo y el objeto que debe ser aprehendido o dominado. Según Dewey los caracteres del I. son la *actividad,* la *proyectividad* y la *propulsividad.* Por el primero, el I. es dinámico, es decir, lleva a la acción. Por el segundo, el I. tiene su propia finalidad fuera de sí, en algún objeto o mira al cual se ata. Por el tercero, el I. significa una realización interna o un sentimiento de valor (*Ibid.,* 90-91). Esta concepción del I., que es uno de los puntos focales de la pedagogía de Dewey, ha influido poderosamente en la teoría y en la práctica de la educación de todos los países de Occidente.

Interesante (ingl. *interesting;* franc. *intéressant;* alem. *interessant;* ital. *interessante*). Kierkegaard ha subrayado la importancia de este concepto, considerándolo como "una categoría límite en los confines de la estética y de la ética y, por lo tanto, como la categoría del punto crítico". Así, por ejemplo, Sócrates fue el más interesante de los hombres que han vivido y su vida la vida más interesante de las vividas. Pero tal existencia le fue asignada por la divinidad y, en la medida en que debió conquistarla por sí, debió conocer penas y dolores (*Furcht und Zittern* ["Temor y temblor"], en *Werke* ["Obras"], III, 131).

Interfenómeno (ingl. *interphenomenon*). Término creado por H. Reichenbach para indicar los hechos subatómicos no observables, esto es, no inmediatamente inferibles de la observación; por ejemplo, el movimiento de un electrón o de un rayo luminoso desde la fuente hasta el encuentro con otra materia. "Hechos de esta especie se introducen a través de cadenas de inferencias de tipo mucho más complicado. Se construyen bajo la forma de una *interpolación* dentro del mundo de los fenómenos y la distinción entre fenómenos e I. es lo análogo, en la mecánica cuántica, a la distinción entre cosas observadas y las no observadas" (*Philosophic Foundations of Quantum Mechanics,* I, 6; cf. también en trad. esp.: *La filosofía científica,* México, 1953, F.C.E.).

Interioridad, *véase* EXTERIORIDAD.

Intermundos (gr. μετακόσμα; lat. *intermundia*). Los espacios entre los mundos, en los cuales, según Epicuro, habitan los dioses (Diόg. L., X, 89; Cicerón, *De Div.,* II, 17, 40; *De nat. deor.,* 16-19).

Interpretación (gr. ἑρμηνεία; lat. *interpretatio;* ingl. *interpretation;* franc. *interprétation;* alem. *Interpretation, Auslegung;* ital. *interpretazione*). En general, la posibilidad de referir un signo a su designado o también la operación mediante la cual un sujeto (intérprete) refiere un signo a su objeto (designado). Aristóteles denominó I. al libro en el cual estudió la relación de los signos lingüísticos con los pensamientos y la de los pensamientos con las cosas. En efecto, para él, las palabras son "signos de las afecciones del alma, que son las mismas para todos y que constituyen las imágenes de objetos que son idénticos para todos" y, por lo demás, consideró como sujeto activo de esta referencia al alma o al entendimiento (*De Interpr.,* 1, 16 a, 1 *ss.*).

Boecio, a través de quien pasó esta doctrina a la escolástica latina, entendía por I. "cualquier voz que significa algo por sí misma", incluyendo, por lo tanto, entre las I. los nombres, los verbos y las proposiciones y excluyendo las conjunciones, las preposiciones y,

en general, los términos del discurso que no significan nada por sí mismos. Para él, por lo tanto, la referencia del signo a su designado era lo esencial de la interpretación (*In librum de interpr. editio prima*, I, en *P. L.*, 64, col. 295).

En esta concepción, la I. es la referencia de los signos verbales a los conceptos (las "afecciones de la mente") y de los conceptos a las cosas. Las características de la doctrina pueden ser fijadas de esta manera: *1)* la I. es un acontecimiento que acaece "en el alma", es decir, un hecho mental; *2)* el signo verbal o escrito es diferente de la afección de la mente o concepto y se refiere a éste; *3)* la relación entre el signo verbal y el concepto es arbitraria y convencional, en tanto que la relación entre el concepto y el objeto es universal y necesaria.

Estos fundamentos se mantuvieron inmutables durante mucho tiempo. A pesar del impulso que la lógica estoica, medieval y moderna dieron a la teoría de los signos la doctrina de la I. continuó considerando, durante mucho tiempo, el proceso interpretativo como propio del alma o de la mente, esto es, como un proceso mental. Sólo la filosofía contemporánea ha proyectado otra alternativa, según la cual la I. es un hábito o comportamiento, aun cuando no falten también actualmente los que consideran la I. como un proceso mental (C. K. Odgen-I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, 1952, [la. ed., 1923], p. 57; Ducasse, en *Journal of Symbolic Logic*, 1939, n. 4), la semiótica americana ha presentado otra doctrina fundamental de la I., que es la del comportamiento. Los supuestos de esta doctrina se encuentran en la obra de Charles Peirce, que entendió la I. como un proceso triádico, que se presenta entre un signo, su objeto y su intérprete, entendiéndose por este último la relación entre el primero y el segundo término (*Coll. Pap.*, 5.484). Aun cuando en Peirce perduren todavía muchos supuestos de la vieja doctrina, entendió la I. no como un acto simplemente mental, sino como un hábito de acción, esto es, como la respuesta habitual y constante que el intérprete del signo da al signo mismo (*Ibid.*, 5.475 *ss.*). Éste es el punto de vista que Charles Morris ha hecho prevalecer en la semiótica contemporánea (*Foundations of a Theory of Signs*, 1938; *Signs, Language and Behaviour*, 1946). Deste este punto de vista, la I. tiene los siguientes caracteres: *1)* no es (o no es solamente) un hábito mental, sino un *comportamiento* (*véase*) o sea la respuesta objetivamente observable y constante de un organismo a un estímulo; *2)* no existe diferencia entre signos mentales y signos verbales, en el sentido de que los primeros sean susceptibles de una I. necesaria y los otros no lo sean; *3)* la referencia de los signos a sus objetos no es ni necesaria ni arbitraria, sino que está determinada por el uso (en los lenguajes comunes) o por convenciones oportunas (en los lenguajes especiales).

Las notas precedentes conciernen a la teoría de la I. en la *semiótica* (*véase*). Pero es necesario observar que la palabra tiene usos específicos diferentes en el lenguaje científico y filosófico actual, usos que sólo indirectamente se pueden referir al ya aclarado. Se habla de I. en la ciencia cuando se hace corresponder un determinado *modelo* (*véase*) a un sistema axiomático, esto es, a un ejemplo concreto o un conjunto de entidades que satisfaga las condiciones enunciadas por el sistema axiomático. En este sentido, la geometría ordinaria puede ser la I. de un determinado sistema axiomático, por ejemplo, de la axiomática de Hilbert. Otro uso del término es el que se hace en las disciplinas históricas, cuando se habla de la I. de un determinado acontecimiento, conjuntos de acontecimientos o de un periodo. En este caso la I. es un aspecto de la elección historiográfica y consiste en la elección de las características históricas que se consideran como dominantes y centrales, con referencia a las cuales se sitúa a las otras en un rango subordinado y secundario. En este sentido se habla, por ejemplo, de I. materialista de la historia cuando se consideran como primarios y fundamentales los aspectos materiales (o económicos) de la historia misma (*véase* HISTORIOGRAFÍA). La I. puede tener otros sentidos específicos en otros campos de investigación y puede también tener el de explicación (como cuando se habla, por ejemplo,

de la I. de un fenómeno físico o, como lo hacía Bacon, *Nov. Org.*, I, 26) de la naturaleza en general. Independientemente de todos los significados establecidos, Heidegger la ha definido como el desarrollo y la realización efectiva de la comprensión: "La I. no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender" (*Sein und Zeit*, § 32; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). Este concepto no es utilizable para el análisis del uso del término en los diferentes campos.

Interpretante, intérprete (ingl. *interpretant, interpreter*). En la semiótica contemporánea, los dos términos significan la disposición para responder a un signo y el que (por lo general, el organismo) adopta el signo o se expresa mediante él, respectivamente (Morris, *Foundations of a Theory of Signs*, § 3). *Véase* SEMIÓTICA.

Interrogación múltiple (gr. τό τὰ πλείω ἐρωτήματα ἐν ποιεῖν πολυζητήσις; lat. *plurium interrogationum fallacia;* alem. *Heterozetesis*). Una de las falacias *extra dictionem* enumeradas por Aristóteles, más precisamente la que consiste en la reducción de varias preguntas a una sola, jugando así con la unicidad de la respuesta que el adversario ha intentado dar (Arist., *El. Sof.*, 30, 181 a 360; Pedro Hispano, *Summ. Logicales*, 7.62-7.64; Jungius, *Logica Hamburgensis*, VI, 12, 16; Genovesi, *Ars Logico-critica*, V, 11, 12; etc.). *Véase* FALACIA.

Intersubjetivo (ingl. *intesubjective;* franc. *intersubjectif;* alem. *intersubjektiv;* ital. *intersoggettivo*). Término usado en la filosofía contemporánea para designar: *1)* lo que concierne a las relaciones entre los diferentes sujetos humanos, como cuando se dice "experiencia I."; *2)* lo válido para un sujeto cualquiera, como cuando se dice "concepto I." o "verificación I." *Véase* UNIVERSAL, 2).

Intimismo (franc. *intimisme*). La actitud que consiste en concentrarse en las propias vicisitudes interiores. Se usa sobre todo al hablar de poetas y literatos y en sentido ligeramente despectivo al referirse a filosofías que entienden la filosofía como una especie de autobiografía enmascarada. *Véase* EGOCENTRISMO; EGOTISMO.

Intrínseco, *véase* EXTRÍNSECO.

Introspección (ingl. *introspection;* franc. *introspection;* alem. *Introspektion;* ital. *introspezione*). La propia observación interior, esto es, la observación que el yo hace de sus propios estados internos. El término empezó a ser usado por la psicología del siglo XIX, que lo aplicó al método psicológico fundamental, considerado insustituible hasta la llegada del *behaviorismo* (*véase*). Comte lanzó una objeción de principio contra la I. "El individuo pensante —decía— no puede dividirse en dos, de los cuales uno razone en tanto el otro lo vea razonar. El órgano observado y el órgano observador son idénticos en este caso, así, pues ¿cómo podría tener lugar la observación?" (*Cours de phil. positive*, 1830, I, Sec. I, § 8). Por lo tanto, Comte había llegado a la conclusión de la imposibilidad de la psicología y la había hecho a un lado en su enciclopedia de las ciencias. En 1868, Peirce respondió negativamente al problema de "si tenemos una facultad de I." y concluyó que "la única manera de investigar un problema psicológico es a través de la inferencia de los hechos externos" (*Values in a Universe of Chance*, pp. 32-35; *Coll. Pap.*, 5.418 *ss.*). Esta conclusión de Peirce es la primera señal de la salida de la investigación psicológica hacia el *behaviorismo*.

Introyección (ingl. *introjection;* alem. *Introjektion*). Término introducido por Richard Avenarius (*Kritik der reinen Erfahrung* ["Crítica de la experiencia pura"], 1888-90) para designar el proceso mediante el cual, falsificando la experiencia, se reduce el objeto a una representación interna del yo y se admite que también los otros individuos tienen una representación interna similar. Tal proceso, que es una interiorización del objeto, da origen a la engañosa división entre experiencia interna y experiencia externa, cuando en realidad la experiencia, según Avenarius, es una sola y está siempre en relación directa entre un objeto y un organismo.

Intuición (gr. ἐπιβολή; lat. *intuitus, intuitio;* ingl. *intuition;* franc. *intuition;* alem. *Anschauung;* ital. *intuizione*). La relación directa (o sea sin intermediarios) con un objeto cualquiera, relación que, por lo tanto, implica la presencia efectiva del objeto. De tal manera ha sido constantemente entendida en la historia de la filosofía, comenzando por Plotino, que usa el término para designar el conocimiento inmediato y total que el Intelecto divino tiene de sí y de sus propios objetos (*Enn.*, IV, 4, 1; IV, 4, 2). En este sentido, la I. es una forma de conocimiento superior y privilegiada, ya que en ella, como en la visión sensible sobre la que se modela, el objeto está inmediatamente presente. Boecio hablaba de la "intuición divina" que es el golpe de vista mediante el cual Dios abraza las cosas sin cambiarlas (*Phil. Cons.*, V, 6). Y Santo Tomás decía refiriéndose a Dios: "desde la eternidad *mira* todas las cosas, como realmente presentes ante Él" (*S. Th.*, I, q. 14, a. 13; cf. q. 14, a. 9). El conocimiento divino se distingue por este carácter del conocimiento humano, que obra componiendo y dividiendo, esto es, mediante actos sucesivos de afirmación y negación (*Ibid.*, I, q. 85, a. 5). El carácter intuitivo del conocimiento divino se opone aquí al carácter discursivo del conocimiento humano (*véanse* DIÁNOIA; DISCURSIVO).

Pero ya la filosofía medieval adoptó el término para indicar una forma particular y privilegiada del conocimiento humano mismo y, en primer lugar, del conocimiento empírico. Roger Bacon decía que "el alma no se aquieta en la *intuición* de la verdad si no la encuentra por el camino de la experiencia" (*Opus Maius*, VI, 1). Duns Scoto daba preferencia, como conocimiento intuitivo (*cognitio intuitiva*), al que "se refiere a lo que existe o a lo que está presente en una determinada existencia actual", distinguiéndolo del conocimiento abstracto (*véase* ABSTRACTIVO) que abstrae de la existencia actual (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 9, n. 6). Esta noción fue aceptada por Durando de Saint Pourçain (*In Sent.*, Prol., q. 3 F) y por Occam quien, como Bacon, identificó el conocimiento intuitivo con la experiencia (*In Sent.*, Prol., q. 1 Z). A partir de este momento, y hasta Kant, el significado específico del término es, precisamente, el de *experiencia* (*véase*).

Pero al mismo tiempo, el término conserva su significación genérica de relación inmediata con un objeto cualquiera. En tal sentido, Descartes hablaba de la I. evidente (*evidens intuitus*) como de uno de los dos caminos que conducen al conocimiento cierto (el otro es la "deducción necesaria"), comprendiendo, por este término, la aprehensión inmediata de un objeto mental cualquiera. "La I. de la mente —decía— se extiende ya sea a las cosas, al conocimiento de sus recíprocas relaciones necesarias, o, en fin, a todo lo que el entendimiento experimenta con precisión en sí mismo o en la imaginación" (*Regulae ad directionem ingenii*, 12). En el mismo sentido Locke denominaba intuitivo al conocimiento "que percibe de un modo inmediato el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas por sí solas, sin la intervención de ninguna otra" (*Essay*, IV, 2, 1) y denominó I., precisamente por su inmediatez, al conocimiento que tenemos de nuestra propia existencia (*Ibid.*, IV, 9, 3). Todavía en el mismo sentido, Leibniz afirmó que se conocen por I. las "verdades primitivas" ya sea de razón o de hecho (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 1), esto es, las verdades que el entendimiento aprehende o posee sin la mediación de otras. Este significado fue aceptado por Stuart Mill: "Las verdades —decía— nos son conocidas de dos maneras: algunas son conocidas directamente o por sí mismas, otras a través de la mediación de otras verdades. Las primeras son objetos de la I. o conciencia, las segundas de la inferencia" (*Logic,* Intr., § 4). Kant, a su vez, se refirió al sentido tradicional del término, afirmando que "la I. es la representación tal como sería por su dependencia de la presencia inmediata del objeto" (*Prol.*, § 8). La I., por lo tanto, es en general para Kant el conocimiento en el cual el objeto mismo está directamente presente. Pero Kant distingue una I. *sensible* y una I. *intelectual.* La I. sensible es la de todo ser pensante finito, al que es dado el objeto; es, por lo tanto, pasividad, afección (*Crít. R. Pura,* Anál. de los conceptos, sec. I). La I. intelectual es, en

cambio, originaria y creadora; es aquella por la cual el objeto mismo es puesto o creado y es propia solamente del Ser creador, de Dios (*Ibid.*, § 8, in fine; *passim*). La I. intelectual es, en otros términos, la intuición divina de la filosofía tradicional: la presencia del objeto en esta intuición es inevitable y necesaria porque el objeto es creado por la I. misma.

Esta distinción kantiana fue conservada por el romanticismo, pero sólo a fin de reivindicar la I. intelectual o creativa para el hombre; I. que Kant y los antiguos reservaban a Dios. Y esto es comprensible, ya que para los románticos el conocimiento humano es el mismo conocimiento mediante el cual el Espíritu absoluto o creador se conoce a sí mismo o es, por lo menos, un aspecto o elemento del mismo. Así Fichte entiende por I. intelectual "la conciencia inmediata de que yo obro y de lo que yo obro, y que es aquello por lo cual el yo conoce en cuanto hace" (*Werke* ["Obras"], I, p. 463). A su vez, Schelling afirma que "la filosofía trascendental debe ir constantemente acompañada por la I. intelectual y que el yo mismo es 'una continua I. intelectual' en cuanto 'se produce a sí mismo'. Así como sin la I. del espacio —agrega— sería absolutamente incomprensible la geometría ya que todas sus construcciones no son más que formas y maneras diversas para limitar tal I., de igual manera sin la I. intelectual sería imposible la filosofía porque todos sus conceptos no son más que limitaciones diferentes del *producir que tiene por objeto a sí mismo*, o sea de la I. intelectual" (*System der transzendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], sec. I, cap. I; trad. ital., p. 39). A su vez Hegel identificó I. y pensamiento. "El puro intuir —decía— es lo mismo que el puro pensar... Fe e I. deben ser tomados en sentido más alto, como fe en Dios, como I. intelectual de Dios, es decir, se debe abstraer precisamente entre lo que forma la diferencia de I. y fe y el pensamiento. No se puede decir que la fe y la I. llevadas a esta alta región sean, sin embargo, diferentes del pensamiento" (*Enc.*, § 63). La misma tesis es sostenida por Schopenhauer, que identifica entendimiento e I. y que pretende que asimismo las relaciones lógicas se reduzcan a elementos intuitivos (*Die Welt*, I, § 15). A la misma categoría de conceptos pertenece la noción de una I., según se observa en Rosmini, como aprehensión inmediata de la idea del ser en general (*Nuovo saggio*, § 1159; *Antropologia*, § 40, 505; *Psicologia*, § 13). Y si bien Gioberti polemiza con Rosmini con referencia al carácter indeterminado y vacío de la idea del ser, acepta no obstante la noción de I. como relación inmediata, total y necesaria de la mente humana con Dios y con su acción creadora (*Intr. allo studio della fil.*, II, p. 46). Entonces y en todo momento, se trataba de una "I. intelectual". Pero también es una I. intelectual la I. bergsoniana, aunque vaya cargada de polémica antintelectualista o antirracionalista. Como órgano propio de la filosofía, posee, en efecto, los caracteres de la I. intelectual romántica, o sea, los de una relación inmediata o directa con la realidad absoluta, esto es, con la duración de la conciencia o con el vuelo creador de la vida. La I. —dice Bergson— "es la visión del espíritu por parte del espíritu". "I. significa ante todo conciencia, pero conciencia inmediata, visión que apenas se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto y, por fin, coincidencia" (*La penseé et le mouvant*, 3ª ed. 1934, pp. 35-36). Los mismos caracteres formales posee la I. eidética o I. de las esencias de que habla Husserl: "La esencia (eidos) es un objeto de nueva índole —dice—. Así, como lo dado en la I. individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la I. esencial es una esencia pura. No se está aquí ante una analogía meramente superficial, sino ante una comunidad radical. También la I. esencial es rigurosamente I., como el objeto eidético es rigurosamente objeto. La generalización de la pareja de conceptos correlativos 'I.' y 'objeto' no es una ocurrencia caprichosa, sino forzosamente requerida por la naturaleza de las cosas" (*Ideen*, I, § 3). En fin, la I. que Croce identifica con el arte, tiene los mismos caracteres formales: es conocimiento originario e inmediato que, por lo tanto, no distingue entre real e irreal; tiene carácter o fisonomía in-

dividual y expresa directamente el objeto (*Estetica*, cap. 1).

Recapitulando los caracteres comunes y diferentes que en la historia de la filosofía ha revestido la I., podemos fijar los primeros así: la I. es una relación con el objeto caracterizada por *1)* la inmediatez de la relación misma; *2)* la presencia efectiva del objeto. Constantemente y por estos caracteres, la I. es considerada como una forma privilegiada de conocimiento. Por otra parte, sus caracteres diferentes pueden ser distinguidos así: *1)* la I. puede quedar reservada a Dios y ser considerada como el conocimiento que el Creador tiene de las cosas creadas; *2)* puede ser atribuida al hombre y considerada como la experiencia en cuanto conocimiento inmediato de un objeto presente y, en este sentido, no es más que *percepción* (*véase*); *3)* puede ser atribuida al hombre y considerada como un conocimiento o r i g i n a r i o y creador en sentido romántico. Todas estas alternativas han perdido buena parte de su interés en la filosofía contemporánea. La primera, en efecto, pertenece a la esfera de las especulaciones teológicas. La segunda tiende a ser sustituida por el concepto de la experiencia como método o como conjunto de métodos (*véase* EXPERIENCIA). La tercera está estrechamente ligada a la metafísica del romanticismo (viejo y nuevo) y con él asciende y cae.

En 1868 Peirce sometió a crítica el concepto de I. y negó que: *1)* pudiera servir para garantizar la referencia inmediata de un conocimiento a su objeto; *2)* pudiera constituir el conocimiento evidente que el Yo tiene de sí mismo; *3)* pudiera permitir distinguir los conocimientos subjetivos de diferentes conocimientos. Al mismo tiempo Peirce afirmaba la imposibilidad de pensar sin signos y conocer sin recurrir al nexo recíproco de los mismos conocimientos (*Values in a Universe of Chance*, pp. 18 *ss.*). Estas afirmaciones y negaciones de Peirce han sido y son aceptadas por la filosofía contemporánea.

Actualmente apelan a la I., más que los filósofos, los científicos y en particular los matemáticos o los lógicos cuando quieren subrayar el carácter inventivo de sus ciencias. Dijo Claude Bernard: "La I. o sentimiento genera la idea o la hipótesis experimental, esto es, la interpretación anticipada de los fenómenos de la naturaleza. Toda la iniciativa experimental está en la idea, ya que solamente la idea provoca la experiencia. La razón o el razonamiento sirven sólo para deducir las consecuencias de esta idea y para someterla a la e x p e r i e n c i a" (*Intr. à l'etude de la médécine expérimentale*, 1865, I, 2, § 2). Poincaré repitió, con referencia a las matemáticas, lo que Bernard había dicho a propósito de las ciencias experimentales: "Con la lógica se demuestra, pero solamente con la I. se inventa... La facultad que nos enseña a ver es la I. Sin ella, el geómetra sería como un escritor fuerte en gramática, pero carente de ideas" (*Science et méthode*, 1909, p. 137). Según Poincaré, la exigencia lógica lleva, en las matemáticas, al planteamiento analítico, la intuitiva al planteamiento geométrico. "Así, la lógica y la I. tienen, cada una, su tarea. Ambas son indispensables. La lógica, que por sí sola puede dar la certeza, es el instrumento de la demostración, la I. es el instrumento de la invención" (*La valeur de la science*, 1905, p. 29). En este sentido, como a veces se ha observado, la I. tiene un carácter más bien negativo que positivo: anticipa lo que *no* resulta de la observación empírica o lo que *no* puede ser deducido de los conocimientos ya poseídos. No parece designar, por lo tanto, más que un determinado grado de libertad del investigador y nada tiene que ver con el significado f i l o s ó f i c o tradicional del término. En cambio, se vuelve a él en el uso que del término hacen los matemáticos intuicionistas. *Véase infra* INTUICIONISMO, 4).

Intuicionismo (ingl. *intuitionism;* franc. *intuitionisme;* alem. *Intuitionismus;* ital. *intuizionismo*). Con este término se indican actitudes filosóficas o científicas diferentes, cuyo común denominador es el apelar a la intuición, en el sentido más general del término. En particular, con el nombre de I. se distinguen las siguientes direcciones:

1) la filosofía escocesa del sentido común, en cuanto admite que la filosofía se funda en ciertas verdades primi-

tivas e indubitables, conocidas por intuición (*véase* SENTIDO COMÚN);

2) la doctrina de Bergson, según la cual la intuición es el órgano propio de la filosofía;

3) la doctrina de N. Hartmann y de Scheler, según la cual los valores son objeto de una intuición que se identifica con el sentimiento (*véase* VALOR);

4) la dirección matemática fundada por L. E. J. Brouwer y que se inspira en las ideas de Leopold Kronecker (1823-91), quien consideraba como dado a la intuición humana el concepto de número natural, aseverando que los números naturales fueron hechos por Dios y los otros por el hombre. Las tesis típicas del I. de Brouwer son las siguientes: *a)* la existencia de los objetos matemáticos está definida por la posibilidad de construcción de los objetos mismos, por lo tanto, "existen" sólo entes matemáticos, que se pueden construir; *b)* el principio del tercero excluido no es válido con referencia a proposiciones en las cuales se hace referencia a magnitudes infinitas; *c)* las definiciones impredicativas no son válidas. El rechazo del principio de tercero excluido implica el rechazo de la doble negación; por lo tanto, del método de la prueba indirecta. Este método, en cambio, es fundamento de la dirección formalista de la matemática, patrocinada por Hilbert, y conforme a él la demostración de que no implica contradicción basta para establecer la existencia de una entidad matemática (cf. A. Heyting, *Mathematische Grundlagenforschung* ["Investigación básica matemática"], *Intuitionismus und Beweistheorie* ["Intuicionismo y teoría de la prueba"], Berlín, 1934).

Invariante (ingl. *invariant;* franc. *invariant;* alem. *invariante;* ital. *invariante*). Una propiedad constante y, particularmente, en la teoría de los grupos, una propiedad que sigue siendo la misma bajo un grupo de transformaciones (*véase* GRUPO; TRANSFORMACIÓN).

Invención (ingl. *invention;* franc. *invention;* alem. *Erfindung;* ital. *invenzione*). "Inventar algo —dice Kant— es muy diferente a descubrir. Lo que se descubre se admite como ya preexistente, sólo que todavía no es conocido, como América antes de Colón; en cambio, lo que se inventa (como la pólvora) no existía efectivamente antes de que se inventara" (*Antr.*, I, § 57). La capacidad inventiva se denomina, tradicionalmente, *genio* (*véase*). Los problemas relativos a la I. adquieren aspectos diversos en los diferentes campos. En la lógica se han discutido a veces tales problemas con referencia a la *tópica* (*véase*) o a la *intuición* (*véase*). Y en arte a propósito del *genio*.

Investigación (gr. ζήτησις; lat. *investigatio, inquisitio;* ingl. *inquiry;* franc. *recherche;* alem. *Untersuchung;* ital. *ricerca*). Aun cuando el concepto de I. a menudo se relaciona estrechamente con el de filosofía (como sucede en Platón, cf., por ejemplo, *Teet.*, 196 d; *Men.*, 81 e), pocas veces ha sido la I. misma objeto de investigación filosófica. En el mundo moderno Dewey ha considerado la lógica como teoría de la investigación. "Todas las formas lógicas —ha dicho— tal como se hallan representadas por lo que se ha llamado objeto inmediato de la lógica, son ejemplos de una relación y consecuencias en la I. adecuadamente controlada y están al servicio de la I. pues se trata de formulaciones de condiciones descubiertas en el curso de la I. misma... a las que tienen que dar satisfacción I. ulteriores si pretenden aportar... aserciones garantizadas". En este sentido "así como la I. de la I. es la *causa cognoscendi* de las formas lógicas, la I. primaria es, a su vez, la *causa essendi* de las formas que nos descubre la I. de la I." (*Logic*, 1939, I; trad. esp., *Lógica*, México, 1950, F.C.E., pp. 16-30). La I. es definida por Dewey como "la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en otra que es tan determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado" (*Logic*, VI; trad. esp. cit., p. 123).

Involución (lat. *involutio;* franc. *involution;* alem. *Involution;* ital. *involuzione*). *1)* Lo opuesto de evolución. La palabra fue aplicada por Kant a la teoría biológica opuesta a la de la preformación individual, teoría que denominó de la evolución (*Crít. del Juicio*, §

81). Actualmente con el nombre de I., se indican los fenómenos opuestos a los de evolución, esto es, los fenómenos regresivos de la evolución. A. Lalande ha sostenido la tesis de que el progreso en todo campo, depende del paso de lo heterogéneo a lo homogéneo, que es la disolución o I. y no del paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, como quería Spencer (*L'idée directrice de la Dissolution opposée a celle de l'Evolution dans la méthode des sciences physiques et morales*, 1898, 2ª ed., con el título *Les Illusions évolutionnistes*, 1931).

2) En la lógica simbólica, el procedimiento que corresponde a la elevación a potencia en la aritmética (cf. Peirce, *Coll. Pap.*, 3.614-15).

Ipse dixit (gr. αὐτός ἔφα). Frase mediante la cual los pitagóricos solían responder cuando se les pedía dilucidar sus doctrinas: "Él dijo". *Él* era Pitágoras. Cicerón aduce este uso como ejemplo de la preponderancia de la autoridad sobre la razón (*De nat. deor.*, I, 5, 10).

Ipseitas (lat. *ipseitas;* franc. *ipséité*). Término aplicado por Duns Scoto a la singularidad de la cosa individual. *Véase* ECCEIDAD.

Irascible, *véase* FACULTAD.

Ironía (gr. εἰρωνεία; lat. *ironia;* ingl. *irony;* franc. *ironie;* alem. *Ironie;* ital. *ironia*). En general, la actitud que consiste en atribuir una importancia mucho menor que la justa (o la que se considera justa) a sí mismo, a la propia situación o condición, a cosas o personas que tienen estrecha relación con uno mismo. La historia de la filosofía conoce dos formas fundamentales de I.: *1)* la I. socrática; *2)* la I. romántica.

1) La I. socrática es la devaluación que Sócrates hace de sí mismo en relación con los adversarios con quienes discute. Cuando Sócrates declara en la discusión acerca de la justicia: "Yo considero que la investigación está fuera de nuestras posibilidades y que vosotros que sois hábiles en vez de enojaros deberíais tener piedad de nosotros", Trasímaco responde: "He aquí la habitual I. de Sócrates" (*Rep.*, I, 336 e-337 a). Aristóteles no hace más que enunciar genéricamente esta actitud socrática cuando ve en la I. uno de los extremos en la actitud frente a la verdad. El que dice la verdad está en el justo medio, el que exagera la verdad es el jactancioso y el que, en cambio, intenta disminuirla es el irónico. La I., dice Aristóteles, es simulación bajo este aspecto (*Ét. Nic.*, II, 7, 1108 a 22). Cicerón elaboró este concepto afirmando que "Sócrates en la disputa a menudo se rebajaba a sí mismo y elevaba a los que quería refutar y así, hablando en forma diferente a la pensada, adoptaba voluntariamente la simulación que los griegos denominaban I." (*Acad.*, IV, 5, 15; trad. esp.: *Cuestiones académicas*, México, 1944, F.C.E.). Y Santo Tomás hizo referencia a este concepto del término, al examinarlo como una forma (lícita) de embuste (*S. Th.*, II, 2, q. 113, a. 1).

2) La I. romántica se apoya en el supuesto de la actividad creadora del Yo absoluto. Identificándose con el Yo absoluto, el filósofo o el poeta (que a menudo coinciden, para los románticos) llega a considerar toda realidad firme como una sombra o un juego del Yo; por lo tanto, es llevado a devaluar la importancia de la realidad, a no tomarla en serio. Según Friedrich Schlegel, la I. es la libertad absoluta frente a cualquier realidad o hecho. "Transferirse arbitrariamente a esta o esa otra esfera como a otro mundo, no sólo con el entendimiento o con la imaginación sino con toda el alma, renunciar libremente a esta o aquella parte del propio ser y limitarse totalmente a otra; buscar y encontrar el propio uno en este o en aquel individuo y olvidar voluntariamente todos los demás, todo esto sólo puede hacerlo un espíritu que contenga en sí una pluralidad de espíritus y todo un sistema de personas, en cuya intimidad el universo que, según se dice, se halla en germen en todo mundo, se haya desplegado y llegado a su madurez" (*Fragmente* ["Fragmentos"], 1798, § 121). Estas notas acerca de la I. encontraron una sistematización conceptual en la obra de C. G. F. Solger, *Erwin* (1815), en la cual la I. fue interpretada desde el punto de vista de la subjetividad, que se comprende a sí misma como cosa suprema y que, por lo tanto, rebaja a una

pura nada todas las demás cosas, incluso lo supremo. A pesar de estar en contra de algún detalle, definido como "platónico", de la doctrina de Solger, Hegel la hizo suya al describir la I. de la siguiente manera: "Tomad una ley escuetamente, tal como es en y para sí: por lo tanto, yo me encuentro fuera de ella y puedo hacer esto y aquello. La cosa no es superior, sino que el superior soy yo y soy, por ende, el patrón, que sobre la ley y sobre la cosa, bromea placenteramente con ellas, y en esta conciencia irónica, en la que dejo perecer al Sumo, gozo solamente conmigo mismo" (*Fil. del derecho*, § 40). La I., entendida de tal manera, como conciencia de la Subjetividad absoluta, la que como tal es todo y frente a la cual, por lo tanto, todas las cosas se anulan y, asimismo, como conciencia del albedrío absoluto de tal subjetividad es, según Hegel, una consecuencia de la filosofía de Fichte tal como fue entendida e interpretada por Friedrich Schlegel (*Fil. del derecho*, § 140, Apéndice). "Aquí el sujeto se sabe dentro de sí como lo Absoluto y todo lo demás es vano para él; todas las determinaciones que se forma acerca de lo recto y de lo bueno, las destruye de nuevo. Puede fingirlo todo, pero da pruebas solamente de vanidad, de hipocresía y de insolencia. La I. conoce su maestría sobre todo contenido; no toma en serio nada, y juega con todas las formas" (*Geschichte der Phil.*, III, sec. 3, C, 3; trad. esp., *Historia de la filosofía*, México, 1955, F.C.E., p. 482).

Tal concepto señala uno de los aspectos fundamentales del romanticismo alemán. Kierkegaard lo interpretó en forma atenuada o metafórica, concibiendo por un lado la I. socrática como la superioridad de Sócrates sobre la maldad del mundo (*Diario*, X^3, A, 254), entendiendo por otro lado la I. en general como "la infinitización de la interioridad del yo"; pero como infinitización "interior", en un significado que ya no tiene el alcance que Fichte atribuía a la infinitud misma. "¿Qué es la I.? —escribe—. La unidad de pasión ética, que acentúa en interioridad al propio yo infinitamente, y de educación, que en su exterior (en el comercio con los hombres) abstrae infinitamente del propio yo. La abstracción hace que ninguno se dé cuenta de la primera unidad divina y en ello está el arte para la infinitización de la interioridad" (*Diario*, VI, A, 38, trad. ital., Fabro). Ya que la infinitud del yo es aquí una mera infinitud "interior", o sea la acentuación al infinito del valor del yo *en la* conciencia, pero no es ya la infinitud efectiva y creadora del Yo absoluto de los románticos, la I. queda desposeída de su significado romántico: es sólo el contraste entre la conciencia exaltada que el yo tiene de sí y la modestia de sus manifestaciones externas.

Irracionalismo (alem. *Irrationalismus*). Término aplicado a las filosofías de la vida o de la acción, es decir, a las filosofías que como la de Schopenhauer, por ejemplo, consideran el mundo como la manifestación de un principio no racional. *Véase* ACCIÓN, FILOSOFÍA DE LA; VIDA, FILOSOFÍA DE LA.

Irreversible (ingl. *irreversible;* franc. *irréversible;* alem. *irreversibel;* ital. *irreversibile*). Carácter de las relaciones no simétricas y de los procesos que tienen un sentido determinado. Platón, en el mito del *Político*, afirmó la reversibilidad del devenir cósmico, afirmando que el mundo, una vez lograda la medida del tiempo que le ha sido asignado, "vuelve a girar en sentido contrario" o sea invierte el orden del tiempo. Es así porque el mundo es, por un lado, la cosa más perfecta posible, pero por otro lado es cuerpo y, como tal, está sujeto al cambio. "Por lo tanto, le cupo en suerte volver a hacer su giro en sentido contrario, siendo ésta 'la mínima mutación posible de su movimiento' ", (*Pol.*, 269 c-e). Este concepto, que enuncia que la reversibilidad del proceso cósmico se debe a la exigencia de realizar la máxima identidad posible consigo mismo, fue expresado por Leibniz en los términos de la ciencia de su época. Decía Leibniz: "La sabiduría suprema de Dios le ha hecho elegir sobre todo las leyes del movimiento más aptas y más convenientes a las razones abstractas o metafísicas. En el universo se conserva la misma cantidad de fuerza total absoluta o de acción, la misma cantidad de fuerza recíproca o de reacción, la

misma cantidad de fuerza directiva. Además la acción es siempre igual a la reacción y el efecto total es siempre equivalente a su causa plena" (*Princ. de la nature et de la grâce,* 1714, *Op.*, ed. Erdmann, p. 716). Esta perfecta equivalencia entre la causa y el efecto significa la reversibilidad del proceso causal. La mecánica clásica admite esta reversibilidad. Las ecuaciones que expresan el comportamiento de los fenómenos mecánicos no dan indicación alguna acerca del sentido según el cual transcurre el tiempo. El *t* de estas ecuaciones es una variable continua que no tiene un sentido determinado, y esto significa que todo fenómeno mecánico es reversible. La irreversibilidad de los fenómenos se planteó por vez primera con el descubrimiento del segundo principio de la termodinámica (denominado *Principio de Carnot,* 1824), según el cual el calor pasa sólo del cuerpo más caliente al cuerpo más frío. En tal caso, cuando con este paso se ha logrado el equilibrio no se puede volver al sistema del desequilibrio térmico que es el que hace posible el paso del calor y, por lo tanto, el trabajo mecánico. Con ello se llega a establecer la irreversibilidad de los fenómenos naturales, que, en cierto aspecto, son todos fenómenos térmicos. El Principio de Carnot, por lo tanto, ha excluido la imagen de un devenir del mundo que, según creyeron los antiguos, se desarrolla cíclicamente y vuelve sobre sí mismo. La irreversibilidad de los fenómenos naturales ha hecho pensar en la muerte inevitable del universo debida al logro del equilibrio térmico que haría imposible toda transformación y, por lo tanto, toda vida. Numerosas han sido también las doctrinas que han formulado hipótesis destinadas a hacer ver una suerte diferente para nuestro universo (cf. acerca de ellas Meyerson, *De l'explication dans les sciences,* 1927, pp. 203 *ss.*). Pero en verdad, tanto la previsión de la catástrofe, como la de los posibles caminos de salvación, se colocan fuera del alcance del Principio de Carnot, como también fuera de un principio científico. En efecto, éste vale solamente para sistemas cerrados o por lo menos relativamente aislados y es un instrumento de previsión en el ámbito de tales sistemas y no para el universo o el mundo, esto es, para una totalidad abierta o infinita. En sentido diferente y positivo el significado filosófico de la irreversibilidad ha sido ilustrado por E. Paci, *Tempo e relazione,* 1954, cap. VI *passim. Véase* ENTROPÍA.

Isomorfismo (ingl. *isomorphism*; franc. *isomorphisme*; alem. *Isomorphie*; ital. *isomorfismo*). Término adoptado en lógica y en matemática para indicar la relación entre relaciones homogéneas de dos o más términos y que consiste en la correspondencia de término a término entre los términos de las relaciones (cf. R. Carnap, *Logical Syntax of Language,* § 71 c; A. Church, *Introduction to Mathematical Logic,* § 55).

Isonomía (gr. ἰσονομία; lat. *isonomia*). Según Epicuro, el perfecto equilibrio y la perfecta relación de todas las partes o los elementos del todo en el infinito. "De ello resulta la consecuencia de que si es bien grande la multitud de mortales, no menor es la de los inmortales y si los elementos de destrucción son innumerables, también los de conservación deben ser infinitos" (Cicer., *De nat. deor.*, I, 19, 50).

Iusnaturalismo. La teoría del derecho natural, tal como fue configurada en los siglos XVII y XVIII a partir de Hugo Grocio (1583-1645) y de la cual son representantes, asimismo, Thomas Hobbes (1588-1679) y Samuel Pufendorff (1632-94). Tal doctrina, defendida por numerosos escritores políticos, ha servido de base para reivindicar las dos conquistas fundamentales del mundo moderno en el campo político: el principio de la tolerancia religiosa y el de la limitación de los poderes del Estado. De estos principios, en efecto, ha nacido el Estado liberal moderno (*véase* LIBERALISMO). El I. se distingue de la teoría tradicional del derecho natural porque no considera tal derecho como la participación humana en un orden universal perfecto que es Dios mismo (como lo consideraron los antiguos, siguiendo el ejemplo de los estoicos) o derivado de Dios (como lo consideraron los escritores medievales), sino como reglamentación necesaria de las relaciones humanas, que el hombre descubre confiándose a la razón y que,

por lo tanto, es independiente del querer mismo de Dios. El I. representa así la reivindicación, en el campo moral y político, de la autonomía de la razón que el cartesianismo afirmó en el campo filosófico y científico. *Véase* DERECHO.

Izquierda hegeliana (ingl. *hegelian left*; franc. *sinistre hégélienne*; alem. *Hegelische Linke*; ital. *sinistra hegeliana*). Mientras que la *derecha hegeliana* (*véase*) es la escolástica del hegelianismo, la I. hegeliana tiende a oponer a la doctrina de Hegel esos rasgos o caracteres del hombre que no encontraron en ella un reconocimiento adecuado. En el plano religioso esta tendencia da lugar a una crítica radical de los textos bíblicos y a la tentativa de reducir a mito toda la doctrina de la religión (David Friedrich Strauss, 1808-1874). La religión misma fue considerada por Ludwig Feuerbach (1804-72) como "la autoconciencia del hombre, o sea como la proyección en la divinidad de lo que el hombre quiere ser". En el plano histórico-político, la I. hegeliana opuso a la concepción hegeliana de la historia como racionalidad absoluta, la interpretación materialista de la historia misma que la considera en función de las necesidades humanas (K. Marx, 1818-1883; F. Engels, 1820-95). *Véase* MATERIALISMO HISTÓRICO

J

Jactancia (ital. *Boria*). Vico habla de la *jactancia de las naciones*, que consiste en creer "que algunas han encontrado antes que otras las comodidades de la vida humana y conservado las memorias de sus cosas desde el principio del mundo" y de la *jactancia de los doctos*, "los cuales creen que lo que ellos saben es tan antiguo como el mundo" (*Scienza Nuova*, 1744, D. 3, 4; trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva*, México, 1941, F. C. E.). La jactancia de los doctos ha impedido el reconocimiento del mundo histórico como algo debido a "hombres bestias", y ha conducido a atribuir el origen de dicho mundo a "hombres sabios" que habrían obrado reflexivamente.

Jainismo (ingl. *jainism*). Una de las sectas filosóficas de la India antigua, que tomó el nombre de su fundador Mahavira (siglo v a. c.), llamado Jina, o sea "el Victorioso". Admite una pluralidad de realidades o sustancias, divididas en dos grupos antagónicos: las sustancias vivas y las materiales (cf. Tucci, *Storia della Fil. indiana*, 1957, pp. 55 *ss.*).

Jansenismo (ingl. *jansenism*; franc. *jansenisme*; alem. *Jansenismus*; ital. *giansenismo*). La doctrina del obispo Cornelius Jansen (1585-1638) expuesta en su obra *Augustinus*. Tal doctrina es un intento de reforma católica mediante un retorno a las tesis de San Agustín con respecto a la gracia. Según Jansen, la doctrina agustiniana implica que el pecado original arrebató al hombre la libertad de querer y lo hizo incapaz del bien e inclinado necesariamente al mal. Sólo Dios concede la gracia de la salvación a los elegidos, por los méritos de Cristo. Jansen opuso estas tesis a la teoría moral eclesiástica, en especial la jesuita, según la cual la salvación está siempre al alcance del hombre, que viviendo en el seno de la Iglesia, posee una *gracia suficiente* que lo salva, en caso de ser auxiliada por la buena voluntad. Ésta era la tesis del jesuita español Molina (1535-1600), en la que los jesuitas basaban su acción de proselitismo, dirigida a conservar el mayor número posible de personas en el seno de la Iglesia. El 31 de mayo de 1653 una bula del Papa Inocencio X condenó las cinco proposiciones en las cuales la Facultad Teológica de París había condenado la doctrina del *Augustinus* de Jansen. Antoine Arnaud y los denominados "solitarios de Port Royal" se pronunciaron a favor de Jansen y como consideraron que las cinco proposiciones condenadas no expresaban el pensamiento de Jansen, la condena, por lo tanto, no se refería al jansenismo. Pascal publicó en 1656 sus *Cartas provinciales* en defensa de esta concepción. El J. continuó circulando durante algún tiempo en ambientes intelectuales y religiosos de Italia y Francia (cf. F. Ruffini, *Studi sul giansenismo*, Florencia, 1947).

Jaque, *véase* FRACASO.

Jerarquía (gr. ἱεραρχία; lat. *hyerarchia*; ingl. *hierarchy*; franc. *hiérarchie*; alem. *Hierarchie*; ital. *gerarchia*). En sentido estricto, el orden de las cosas sagradas, o sea de los entes o de los valores supremos. El concepto (aunque no el término) es neoplatónico (cf., por ejemplo, Plotino, *Enn.*, III, 2, 17), pero fue introducido en la filosofía occidental por dos escritos del seudo Dionisio Areopagita, aparecidos a principios del siglo XIV e intitulados *Sobre la J. celeste* y *Sobre la J. eclesiástica*. El primero de estos escritos contiene el orden de las inteligencias angélicas (*véase* ÁNGELES), el segundo hace corresponder la J. angélica a la eclesiástica, que también se divide en tres órdenes: el primero, constituido por los misterios: bautismo, eucaristía, sagradas órdenes; el segundo, constituido por los órganos que administran los misterios: el obispo, el sacerdote, el diácono; el tercero, constituido por los que a través de estos órganos son conducidos a la Gracia: catecúmenos, energúmenos, penitentes. En forma más general se indica actualmente con este término cualquier orden de valores o de autoridad: por ejemplo, "la J. de los valores", "la J. burocrática", "la J. del partido", etcétera.

Judía, filosofía (ingl. *jewish philosophy*; franc. *philosophy judaïque*; alem. *jüdische Philosophie*; ital. *filosofia giudaica*). La filosofía J. es una filosofía de tipo escolástico (*véase* FILOSOFÍA; ESCOLÁSTICA) que consiste esencialmente en el intento de interpretar la tradición religiosa J. en los términos de la filosofía griega y, más precisamente, en la neoplatónica o la aristotélica. Por lo tanto, la filosofía J. nace cuando el judaísmo entra en contacto con el helenismo y, con mayor precisión, en el siglo II a. C. Una de sus primeras manifestaciones es la secta de los esenios, de la que hablan Filón, Josefo y Plinio y a la cual parecen pertenecer los documentos recientemente encontrados en las cercanías del Mar Muerto (1947) y que se suelen denominar "rollos del Mar Muerto" (cf. Wilson, E., *The Scrolls from the Dead Sea,* 1955; trad. esp.: *Los rollos del Mar Muerto,* México, 1956, F. C. E., y Burrows, *The Dead Sea Scrolls,* New York, 1956; trad. esp., México, 1956, F. C. E.). Esta secta muestra un profunda afinidad con el neopitagorismo, al punto de hacer suponer que se haya desarrollado bajo la influencia de los misterios órfico-pitagóricos. Estaba constituida por varias comunidades sometidas a una disciplina severa y comprendía un determinado número de reglas ascéticas. Desde el punto de vista doctrinario, los esenios interpretaban alegóricamente el Viejo Testamento conforme con una tradición que remontaban a Moisés; creían en la preexistencia del alma y en la vida después de la muerte, admitían divinidades intermedias o demonios y la posibilidad de profetizar el futuro. Filón de Alejandría (que vivió en la primera mitad del siglo I d. C.) es la mayor personalidad filosófica de este periodo de la filosofía J. y su intento es dar una interpretación alegórica de las doctrinas del Viejo Testamento mediante conceptos de la filosofía griega. El resultado de esta interpretación es una forma de neoplatonismo muy parecida a la desarrollada en Alejandría misma por obra del *neoplatonismo* (*véase*).

La segunda fase occidental de la filosofía J. es la que se desarrolla en la Edad Media, principalmente en España, durante la dominación árabe. A esta fase pertenecen Isaac Israelí (que vivió en Egipto entre los siglos IX y X), Saadia (siglo X), Selomó ibn-Gabirol, que los escolásticos latinos conocieron con el nombre de Avicebrón, autor de una famosa obra intitulada *Fuente de la vida* (siglo XI) y Moisés Ben Maimon, llamado Maimónides (siglo XII), autor de la *Guía de los descarriados* (*Dalalat al-hairin*).

Los temas fundamentales de esta segunda fase de la escolástica J. son los siguientes: *1)* la utilización del neoplatonismo árabe, especialmente de la filosofía de Avicena, para la demostración de la existencia de Dios; *2)* la negación de la necesidad, característica de la filosofía árabe y, por lo tanto, la crítica de las dos doctrinas que surgían de esta necesidad, o sea: *a)* la eternidad del mundo, con la consiguiente defensa de la creación como comienzo de las cosas en el tiempo por obra de Dios; *b)* el riguroso determinismo astrológico y la reafirmación de la libertad humana. Estas tesis acercan mucho la escolástica J. a la cristiana, que defiende filosóficamente creencias religiosas análogas. La escolástica cristiana utilizó, por lo tanto, la filosofía J. y especialmente la de Maimónides (cf. J. Guttmann, *Die Phil. des Judentums* ["La filosofía del judaísmo"], Munich, 1933).

Judicativa, facultad (gr. κριτικόν; lat. *judicium* o *vis judicativa*; ingl. *judgment*; franc. *jugement*; alem. *Urteilskraft*; ital. *facoltà giudicativa*). La posibilidad de elección o de decisión que define el comportamiento de los seres animados y en particular de los hombres. Ya Aristóteles definió el comportamiento animal precisamente mediante esta posibilidad, que considera "función del pensamiento y de la sensación", como también mediante la posibilidad del movimiento (*De an.*, III, 9, 432 a 15). En particular, vio en el juzgar a la operación misma del entendimiento (*Ibid.*, III, 4, 429 b 10 *ss.*). Este significado se ha mantenido en la tradición filosófica y, por lo tanto, en el lenguaje común. El juzgar consiste en preferir, elegir, decidir, anticipar, proyectar cada vez que las circunstancias lo exigen. "Tener juicio" significa saberse manejar oportunamente en las

elecciones o efectuarlas según las reglas mejor establecidas.

La tradición filosófica se ha mantenido constantemente en el ámbito de este significado. El juicio ha sido reconocido siempre como la actividad orientadora y rectora propia del ser viviente y del hombre en particular. Cicerón (*Acad.*, III, 17, 53; trad. esp.: *Cuestiones académicas*, México, 1944, F. C. E.; *Tusc.*, I, 1) y Quintiliano (*Inst. Or.*, V, 11, 36; VI, 5, 3, etc.) usan en este sentido la palabra *judicium*. Y así lo hace Boecio (*P. L.*, 64, col. 1045). Más tarde se denominó *actus judicativus* (en cuanto diferente del *actus apprehensivus*) lo que los estoicos habían denominado *asentimiento* (*véase*) (cf., por ejemplo, Occam, *In Sent.*, Prol., q. 10). Cuando Kant afirmó que el entendimiento no es otra cosa que la facultad de juzgar (*Crít. R. Pura*, Anal. trasc., I, cap. I, sec. I; *Prol.*, § 22) se entroncó en una tradición muy antigua y nunca desmentida. Esta tradición había sido rejuvenecida por Descartes, quien colocó el juicio, como acto unido al entendimiento y a la voluntad, entre las manifestaciones fundamentales del espíritu (*Méd.*, III). Aunque Locke distinguió entre juicio y conocimiento, como "facultad que Dios ha concedido al hombre para suplir la falta del conocimiento claro y seguro" (*Essay*, IV, 14, 3), ya Leibniz observaba que "otros denominan *juzgar* a la acción que se hace todas las veces que nos pronunciamos con algún conocimiento de causa" (*Nouv. Ess.*, IV, 14). Y en la mayoría de las ocasiones se toma el juicio, en su significado más general, como la actividad constitutiva del entendimiento o el acto por el cual se concreta la función directiva u orientadora del ser animado. Desde este punto de vista, todos los aspectos que esta actividad adquiere o bien todos los modos según los cuales son determinables y clasificables las posibilidades de elección, pueden ser considerados como aspectos o determinaciones del juicio. Sin embargo, en la filosofía contemporánea el término es adoptado para indicar en especial las actividades valorativas, esto es, las operaciones de elección que tienen efecto inmediato sobre la conducta.

Según se puede ver en el artículo JUICIO, la filosofía contemporánea ha rechazado la identificación de juicio y proposición formulada en la edad poscartesiana y que se debe a una interpretación particular del ser predicativo (*véase* SER). La proposición es una expresión lingüística que puede ser verdadera o falsa y que, por lo tanto, no es por sí misma un acto valorativo. El acto valorativo, aun cuando pueda expresarse eventualmente también en una proposición, se puede expresar (y se expresa con mucha frecuencia) en fórmulas verbales diferentes, como reglas, normas, exhortaciones, imperativos, etc. y, en general, en las fórmulas que indican una elección o el criterio de una elección. Dice Peirce: "Se denomina *creencia* a un hábito cerebral de la especie más alta que determine lo que nosotros haremos, ya sea en la fantasía, ya sea en la acción. Se denomina *juicio* el representarnos a nosotros mismos un hábito específico que de esta especie tengamos" (*Coll. Pap.*, 3. 160).

Juego (gr. παιδία; lat. *jocus*; ingl. *play, game*; franc. *jeu*; alem. *Spiel*; ital. *gioco*). Una actividad u operación que se ejerce o se sigue sólo con miras a sí misma y no por el fin a que tiende o por el resultado que produce. Por tal carácter Aristóteles acercó el J. a la felicidad y a la virtud, porque también estas actividades se eligen de por sí y no son "necesarias" como las que constituyen el trabajo (*Et. Nic.*, X, 6, 1176 b 6). Este concepto ha permanecido inalterado. Kant mismo no hace más que reproducirlo al decir que el J. es "una ocupación por sí misma placentera y que no tiene necesidad de otra finalidad", y oponerlo al trabajo que es "una ocupación desagradable (penosa) por sí misma y que solamente atrae por el resultado que promete (por ejemplo, la recompensa)" (*Crít. del Juicio*, § 43). Pero también fue Kant el primero en hacer un uso filosófico del concepto de J. así entendido, relacionándolo estrechamente con la actividad estética. Kant escribió: "Todo J. variado y libre de las sensaciones (que no tengan como fundamento una finalidad) produce placer porque favorece el sentimiento de la salud, haya o no en nuestro juicio racional un placer por el objeto y el gozo mismo" (*Ibid.*, § 54).

Se pueden dividir los J. en *J. de azar,* que exige un interés, *J. musical,* que supone sólo la variación de las sensaciones y *J. de pensamientos,* que es el J. propiamente estético (*Ibid.,* § 54). Kant subrayó también más tarde la función biológica del J., que sirve para tener despierta y para reforzar la energía vital en la carrera con las otras energías del mundo. "Dos jugadores —dice— creen jugar entre sí; en realidad, en cambio, la naturaleza juega con ambos y la razón se puede convencer de esto cuando se reflexiona acerca de la dificultad para los medios elegidos de adaptarse a su fin" (*Antr.,* § 86). Estas anotaciones han sido a menudo difundidas y ampliadas por el pensamiento moderno. Dice Schiller: "El animal trabaja si el móvil de su actividad es la falta de algo y juega si el móvil es la plenitud de su fuerza, si una exuberancia de vida lo estimula a la actividad" (*Über die aesthetische Erziehung des Menschen,* 27; trad. esp.: *La educación estética del hombre,* Madrid, 1932). El J. no es tampoco extraño a la naturaleza inanimada: la superabundancia de raíces, ramas, hojas, flores y frutos de un árbol en relación con lo que es necesario a la conservación del árbol mismo y de su especie, es el J. de la naturaleza vegetal. "La naturaleza pasa, mediante la presión de la exuberancia, de la necesidad o de la seriedad física, esto es del J. físico, al J. estético y antes de elevarse, sobre los vínculos de todo fin, a la sublime libertad de lo bello, se acerca por lo menos de lejos a esta independencia, en el libre movimiento que es finalidad y medio por sí mismo" (*Ibid.,* 27). El concepto, ya expresado por Kant, de que el J. tiene la función biológica de adiestrar las actividades vitales, es decir, las actividades que garantizan la conservación del organismo, resulta un lugar común en la filosofía y en la pedagogía del siglo XIX. A la formación de este lugar común ha contribuido poderosamente esa especie de metafísica del J., de inspiración romántica y precisamente schellingiana, que Froebel puso como base de su teoría de la educación. Según Froebel, el J. es al niño como el trabajo es al hombre y la creación a Dios: es la manifestación necesaria de la actividad del niño tanto como el trabajo es la manifestación del hombre y la creación la de Dios (*Die Menschenerziehung,* 1826, § 23; trad. esp.: *La educación del hombre,* Madrid, 1913). Por lo tanto, el J. infantil no es un pasatiempo, ya que las disposiciones futuras del hombre, ya sea en relación con las cosas o con los otros hombres, se forman, gracias al J., en la primera infancia. Y Froebel quiere que toda la educación de la primera infancia se desarrolle a través del J. al cual reglamentó minuciosamente. También fuera de los supuestos metafísicos de la doctrina de Froebel, la pedagogía moderna y contemporánea ha reconocido al J. un carácter privilegiado de condición o instrumento de la primera educación humana, en tanto que la psicología y la antropología le han reconocido una función biológica y social, esto es, su utilidad a los fines de la conservación del hombre y su adaptación a la sociedad, y la estética le ha reconocido una analogía con la actividad artística. Los análisis que Karl Groos dedicó al J. se fundaban precisamente en estos conceptos (*Die Spiele der Menschen* ["Los juegos de los hombres"], 1889; *Die Spiele der Tiere* ["Los juegos de los animales"], 1896). Groos utilizó también el concepto de J. para definir la actividad estética (*Einleitung in die Aesthetik* ["Introducción a la estética"], 1892), pero la definición del J. siguió siendo la aristotélica: el J. es la actividad que tiene como punto de mira sólo el placer de la actividad misma (*Spiele der Menschen,* p. 7). Desde este punto de vista, el J. ha sido considerado a menudo como una especie de tendencia innata o de instinto vital, que es otro modo de expresar la función en que debe adiestrarse el hombre o, en general, el organismo vivo, las actividades que aseguran, desde luego, su conservación en el mundo.

Al reconocimiento de la función biológica, educativa y estética del J. en los últimos tiempos se ha agregado también el reconocimiento de su función social. Ya sea el J. como actividad dirigida o como espectáculo, es hoy una de las formas principales de emplear el tiempo libre de grandes masas de trabajadores y, por lo tanto, ejerce una función de corrección y de equilibrio

de las actividades sociales, que espera ser todavía estudiada en particular.

Como ya se ha dicho, la importancia cada vez mayor atribuida al J. y la multiplicidad de las funciones que se le atribuyen en diferentes campos no han modificado todavía su concepto, que es sustancialmente el aristotélico: el concepto de una actividad que es fin en sí misma y que ha sido perseguida y ejercida por el placer que conlleva y no por el efecto o el resultado de ella. Sin embargo, también este concepto debe ser actualmente rectificado de alguna manera. En primer lugar, debe rectificarse la oposición entre J. y trabajo, que tal concepto implica. Esta oposición no se verifica siempre y en todos los casos y nunca es tan radical. Muchos trabajos pueden ser (o ser considerados) *interesantes* y si lo son o si así resultan, resultan con ello fines en sí mismos y adquieren, por completo o en alguna medida, el carácter de J. Es por cierto difícil suponer que todas las infinitas formas que ha adquirido o que adquirirá el trabajo puedan hacerse interesantes y asimilarse al J., pero el hecho de que por lo menos algunas de ellas lo sean o puedan serlo, elimina la oposición de principio entre J. y trabajo y hace de la definición misma del J. la señal de una determinada posibilidad propia de algunas actividades humanas, más que la expresión de la naturaleza de un grupo de tales actividades. En segundo lugar, se debe rectificar un carácter que aparecía implícito en la definición tradicional del J. y que la filosofía moderna ha acentuado: el carácter de espontaneidad o de libertad que ha sido opuesto al carácter coactivo del trabajo, en cuanto es ordenado por el fin o por el resultado que tiende a lograr. Ahora bien, este carácter de espontaneidad no puede ser entendido en sentido absoluto, ya que todo J. tiene, en efecto, restricciones o reglas que delimitan las posibilidades. También existen tales restricciones en un J. simple e individual: no se puede, por ejemplo, jugar con un cubo como con una pelota o a la inversa. En los J. colectivos las reglas definen y rigen el J., ya que no se puede jugar sin reglas. Cuando, en la cultura contemporánea, se hace uso del concepto de J., como lo hacen a veces filósofos y economistas, se acentúa precisamente este carácter del J., en cuanto es guiado por reglas, oportunamente elegidas y establecidas para hacer posible la ejecución del J. y la alternativa entre el éxito o el no éxito del J. mismo. Wittgenstein ha apelado a tal carácter para hablar de "J. lingüísticos", esto es, de lenguajes diferentes regidos cada uno por propias reglas (*Philosophical Investigations*, I, § 81). Considera, por lo tanto, también el lenguaje matemático como un J. y entiende por jugar el "obrar de acuerdo con ciertas reglas" (*Remarks on the Foundations of Mathematics*, IV, 1). En la *economía* (*véase*) la denominada "teoría de los J." considera al J. mismo como una actividad limitada por reglas que permiten al jugador elegir, entre estrategias igualmente posibles, la que le asegura la mayor ventaja (Neumann Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, 1944). En estos usos el significado de la palabra comprende: *1)* la limitación de las elecciones que las reglas del J. imponen a la actividad del jugador; *2)* el carácter no rigurosamente determinante de estas reglas, que permiten la elección entre varias formas de J. y eventualmente la determinación, en cada caso, de la conducta mejor (o sea de la que asegura el éxito o el mejor logro del J.). Es evidente que estas características no eliminan las expresadas por Aristóteles, sino que se agregan a ellas, las corrigen y a veces adquieren preeminencia sobre ellas, como sucede precisamente en el caso de la teoría del lenguaje como J. y de la teoría de los J. en la economía política. (Cf. también G. Bally, *Von Ursprung und von den Grenzen der Freiheit*, 1945; trad. esp.: *El juego como expresión de libertad*, México, 1958, F. C. E.)

Juicio (ingl. *judgment*; franc. *jugement*; alem. *Urteil*; ital. *giudizio*). Originaria del lenguaje jurídico, la palabra latina *judicium* fue usada por los filósofos romanos y cristianos (como Cicerón, San Agustín) como traducción de una serie de palabras griegas, todas ellas derivadas de la raíz del verbo κρίνω, como κρίσις, (τὸ) κριτικόν, κριτήριον. En Aristóteles, κρίνω se aplica a la deliberación, consejo o "elección",

en suma, a la *decisión* ("separar", "distinguir" es, en efecto, el significado fundamental del verbo) en torno a cosas que pueden ser de una manera o de otra (cf. *Ret.*, I, 2, 1357 a 4), por lo tanto, también la distinción entre lo dulce y lo amargo, el bien y el mal, lo verdadero y lo falso; τὸ κριτικόν es la facultad (perteneciente tanto a la sensibilidad como a la razón) de obrar la κρίσις, la decisión. El carácter lógico de este acto se acentuó en los estoicos, para quienes κρίσις significa el acto de distinción entre lo verdadero y lo falso (por lo tanto, la atribución de los predicados "verdadero" o "falso" a una proposición), y κριτήριον (traducido también como *judicium*, por ejemplo, por San Agustín) la regla o también, en general, el principio sobre el cual se funda tal distinción, principio que, según es notorio, es para ellos la φαντασία καταληπτική, la representación conceptual. Por lo tanto, entre los antiguos, en su totalidad, "J." significa: *a)* el *acto* de distinguir y, por lo tanto, también opinión, pensamiento, valoración (κρίσις, οἴησις, δόξα); *b)* la *facultad* de la cual depende tal acto (τὸ κριτικόν); *c)* su *contenido; d)* el *principio* sobre el cual se funda.

En la edad moderna, por obra de Descartes y de los cartesianos (y especialmente de la *Lógica de Port Royal*) se introduce el vocablo *judicium* en la lógica, tomado como sinónimo de *enuntiatio* o *propositio* (*véase* ENUNCIADO; PROPOSICIÓN). Precisamente el J. es el acto u operación de la mente expresado en la proposición. De aquí la tradición, muy difundida en los filósofos, lógicos y gramáticos de la edad moderna, de usar "J." como sinónimo de "proposición", distinguiéndolos cuando más como acto mental y expresión verbal respectivamente. De aquí las dos concepciones fundamentales del J. que atraviesan toda la filosofía moderna, llegando hasta nuestros días: *a)* del J. como acto mental; y *b)* del J. como facultad de juzgar. Pero también en el primer punto encontramos dos concepciones netamente distintas, que resultan del intercambio entre los significados originarios de "J." y "proposición": α) el J. como acto de distinción (entre lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, etc.); β) el J. como atribución de un predicado a un sujeto. Para la primera acepción, el "J.", en sentido estrictamente lógico, resulta el acto de asentimiento a una idea o representación: esta concepción, propia de Descartes y que es compartida en parte por Leibniz (en algunos escritos lógicos editados por Couturat), llega hasta la filosofía contemporánea (Rosmini, F. Brentano) (*véase* ASENTIMIENTO; CREENCIA). En cuanto a la segunda acepción, en cambio, podemos decir que se difunde, a través de la escuela inglesa (Hobbes, Locke y Hume), Leibniz y los leibnizianos del siglo XVIII, la concepción, que resulta de las estructuras lógicas de la proposición ya puestas en evidencia por Platón, Aristóteles y los sucesores, del J. como comparación de la comprensión lógica de una idea (el sujeto) con la de otro (el predicado) y, por lo tanto, a través de la *atribución*, como síntesis de las dos (*inherencia* del predicado en el sujeto). Es ésta la concepción en que se basan las conocidas clasificaciones kantianas de los J. (analíticos y sintéticos, *a priori* y a *posteriori*, determinativos y atributivos), a partir de las cuales se desarrollará la doctrina idealista del J. como acto de síntesis o mediación del sujeto (particular) con el predicado (universal), distinción y al mismo tiempo identificación de lo universal y de lo particular (Hegel, *Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], III, i, 2; *Enc.*, § 166 *ss.;* Gentile, *Sistema di Log.*, 2ª ed., pp. 192 *ss.*). En la lógica formal pura contemporánea, por su actitud general antimental, la palabra J. ha vuelto a desaparecer, siendo sustituida por *proposición.* Por lo tanto, en las corrientes que más tienden a hacer un uso filosófico de la lógica, el término J. se utiliza para indicar la complicada serie de operaciones cuyo resultado es después simbolizado en las proposiciones (Dewey), o bien (escuela analítica inglesa, Lewis, Stevenson) sirve para indicar a veces sólo el J. de valor, en una confusión lamentable, y como sinónimo de "enunciado valorativo" (frase del tipo "*x* es bueno").

G.P.

Juicios, clasificación de los (ingl. *classification of judgments;* franc. *classification des jugements;* alem. *Einteilung*

der U r t e i l e, ital. *classificazione dei giudizi*). *1)* Con esta expresión se entiende por lo común la clasificación de las proposiciones, esto es, su división en afirmativas y negativas, universales y particulares, categóricas e hipotéticas, etc. Para tal significado *véase* PROPOSICIÓN.

2) Más estrictamente, se entiende con esta expresión la división de las actividades valorativas. En este sentido Kant ha distinguido entre juicio *determinativo* (es decir, propiamente intelectual) y juicio *atributivo*, que es teleológico o estético. Definido el juicio en general como "la facultad de pensar lo particular como contenido en lo general", considera que en el juicio determinativo está dado lo general (la regla, el principio, la ley) y se trata de subordinarle lo particular (lo múltiple sensible). En el juicio atributivo es dado lo particular (las cosas naturales) y se trata de encontrar lo general a lo cual está subordinado, esto es, el fin al cual las cosas pueden ser llevadas mediante un concepto (juicio teleológico) o inmediatamente, sin concepto (juicio estético) (*Crít. del Juicio*, Intr., § IV). Estas distinciones pertenecen efectivamente al plano de la división de los juicios, esto es, de las actividades valorativas, en tanto que las otras distinciones que formula Kant, como entre juicios analíticos y sintéticos o las incluidas en la tabla de los juicios que formula en el § 9 de la *Crítica de la razón pura*, pertenecen al plano de las proposiciones. La resistencia del pensamiento contemporáneo a establecer distinciones rígidas entre las actividades humanas impide también el establecimiento de distinciones precisas entre las diferentes actividades judicativas. Así, se habla de un juicio estético, que es diferente a un juicio intelectual o a un juicio moral o recíprocamente, pero se habla en forma análoga de un juicio económico, jurídico, etc., sin que se implique con ello la diversidad o la respectiva autonomía de diferentes facultades del juicio. En general se puede decir que una actividad judicativa toma el nombre del campo específico al que hace referencia y de tal manera se puede hablar también de juicios que atañen a campos muy especiales, que obviamente rechazan ser considerados como "formas" o "categorías" espirituales.

Justicia (gr. δικαιοσύνη; lat. *j u s t i t i a;* ingl. *j u s t i c e;* franc. *justice;* alem. *Gerechtigkeit;* ital. *giustizia*). En general, el orden de las relaciones humanas o la conducta del que se adapta a este orden. Se pueden distinguir dos principales significados: *1)* el significado según el cual la J. es la conformidad de la conducta a una norma; *2)* aquel por el cual la J. constituye la *eficiencia* de una norma (o de un sistema de normas), entendiéndose por eficiencia de una norma una determinada medida en su capacidad de hacer posibles las relaciones entre los hombres. En el primer sentido, se adopta este concepto para juzgar el comportamiento humano o la persona humana (y esta última por su comportamiento). En el segundo significado se lo adopta para juzgar las normas que regulan el comportamiento mismo. La problemática histórica de los dos conceptos, aun cuando unida y confusa a menudo, es totalmente diferente.

1) Según su primer significado, la J. es la conformidad de un comportamiento (o de una persona en su comportamiento) a una norma y en el ámbito de este significado la polémica filosófica, jurídica y política versa acerca de la naturaleza de la norma que se toma en examen. Ésta, en efecto, puede ser la norma de naturaleza, la norma divina o la norma positiva. Dice Aristóteles: "En tanto que el trasgresor de la ley es injusto, mientras que quien se conforma a la ley es justo, es evidente que todo lo que es conforme a la ley es de algún modo justo; en efecto, las cosas establecidas por el poder legislativo son conforme a la ley y decimos que cada una de ellas es justa" (*Ét. Nic.*, V, 1, 1129 b 11). En este sentido, la J. es, según Aristóteles, la virtud entera y perfecta: completa, por comprender a todas las demás, perfecta porque el que la posee puede servirse de ella no sólo en relación consigo mismo sino también en relación con los demás (*Ibid.*, 1129 b 30). Pero también las dos formas de la J. particular que Aristóteles enumera, o sea la J. distributiva (*véase* DISTRIBUTIVO) y la J. correctiva o conmutativa (*véase* CON-

MUTATIVO) consisten en conformarse a normas y precisamente a las que prescriben la igualdad entre los méritos y las ventajas o entre las ventajas y las desventajas de cada uno. La definición de la J. dada por Ulpiano y adoptada por los jurisconsultos romanos (*Dig.*, I, 1, 10), como "voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo suyo", es otro medio de expresar la noción de J. como conformidad a la ley, ya que presupone que lo *suyo*, lo de cada uno, esté ya determinado por una ley. Kelsen ha acusado a esta definición de tautológica, precisamente por no tener indicación alguna acerca de lo que es lo suyo de cada uno (*General Theory of Law and State*, 1945, I, I, A, c, 2; trad. ital., p. 10), y en realidad sólo prescribe el conformarse a una ley o regla que establezca para el caso lo que a cada uno espera. La noción de la conformidad a la ley como definición de la J. se mantiene incluso en los que polemizan contra el concepto tradicional de justicia. Así, Hobbes afirma que la J. consiste simplemente en el mantenimiento de los pactos y que, por lo tanto, donde no hay un Estado o sea un poder coercitivo que asegure la observancia de pactos válidos, no hay ni J. ni injusticia (*Leviath.*, I, 15). Pero en este caso la J. tampoco es más que la conformidad a una regla, aun tratándose de una regla simplemente pactada. La misma interpretación que Kant da a la definición romana, reduce la J. a una norma ya establecida. "Si esa fórmula se tradujera —dice Kant— en 'dar a cada quien lo suyo', diría algo absurdo ya que a cada uno no se le puede dar lo que ya tiene. Para tener sentido debe ser expresada así: entra en una sociedad tal que a cada uno pueda serle asegurado lo suyo contra toda otra cosa" (*Lex Justitiae*) (*Met. der Sitten*, I, División de la Doctrina del Derecho, A). Por otra parte, también los que ven en el concepto de J. nada más que una tentativa de justificación de un determinado sistema de valores y, por lo tanto, pretenden excluirla de la teoría científica del derecho, utilizan o adaptan la misma noción de justicia. Dice Kelsen: "J. significa el mantenimiento de un orden positivo mediante su concienzuda aplicación. Es J. *según el derecho.* La proposición que enuncia que el comportamiento de un individuo es justo o injusto en el sentido de ser jurídico o antijurídico, significa que su comportamiento corresponde o no corresponde a la norma jurídica que el sujeto juzgador presupone válida, porque tal norma pertenece a un orden jurídico positivo" (*General Theory*, cit., I, I, A, c, 5; trad. ital., p. 14). Acerca de este concepto de J. las diferencias, también más sustanciales, entre las doctrinas del derecho, no tienen consecuencia alguna. Ya sea que la norma se entienda como norma del derecho natural, o que se entienda como norma moral o como norma de derecho positivo, la J. es considerada en cada caso como conformidad de un comportamiento con la norma.

2) El segundo concepto de J. es aquel que refiere la J. no al comportamiento o a la persona, sino a la norma y expresa la eficacia de la norma, o sea su capacidad de hacer posibles, en general, las relaciones humanas. En este caso, obviamente, el objeto del juicio es la norma misma y las diferentes teorías de la J. son, desde este punto de vista, los diferentes conceptos del *fin* respecto del cual se entiende medir la eficacia de la norma como regla para el comportamiento intersubjetivo. Platón fue el primero en insistir acerca de la J. como instrumento. "Crees tú —pregunta Sócrates a Trasímaco—, que una ciudad, un ejército, una banda de asaltantes o de ladrones o cualquier otro tropel de gente que se ponga a hacer algo injusto en común: ¿podría llegar a algo en el caso de que sus componentes cometieran injusticia unos en daño de los otros? —No, por cierto, respondió Trasímaco— ¿Y si no cometieran injusticia, no sería mejor? —Seguramente. —La razón de ello, Trasímaco, es que la injusticia hace nacer odios y luchas entre los hombres en tanto la J. produce acuerdo y amistad" (*Rep.*, 351 c-d). En este fragmento, la J. está desvinculada de todo fin que tenga valor privilegiado y no es más que la condición para hacer posible, en general, el vivir y el obrar conjunto de los hombres, condición válida para cualquier comunidad humana, incluso para una banda de delincuentes. Del mismo modo, en el mito que Platón hace ex-

poner a Protágoras en el diálogo homónimo, se dice que, hasta tanto los hombres no tuvieron el arte político, que consiste en el *respeto* recíproco y en la J., no pudieron reunirse en la ciudad y eran destruidos por las fieras. "El arte mecánico, si bien los ayudaba a procurarse el alimento, no les bastaba para combatir a las fieras porque no tenían el arte político, del cual es parte el arte de la guerra" (*Prot.*, 322 b-c). Más a menudo, sin embargo, los filósofos y juristas han medido la J. de las leyes no por referencia a su eficiencia general en relación con la posibilidad de las relaciones humanas, sino respecto de su eficiencia para garantizar este o aquel fin reconocido como último, o sea, como valor absoluto. No ha faltado, por lo tanto, quien haya considerado imposible definir en este sentido la J. y se haya limitado a plantear la exigencia genérica de que una norma, para ser justa, se deba adaptar a un sistema de valores cualquiera (Ch. Perelman, *De la justice*, 1945; trad. ital., 1959). No obstante, los fines a que más a menudo se ha recurrido son: *a)* la felicidad; *b)* la utilidad; *c)* la libertad; *d)* la paz.

a) Los filósofos han recurrido con frecuencia a la felicidad. Dice Aristóteles: "Los leyes se pronuncian sobre todo tendiendo a la utilidad común de todos o a la que predomina por la virtud o de otra manera, de suerte que mediante una sola expresión definimos como justas las cosas que procuran o mantienen la felicidad, o parte de ella, a la comunidad política" (*Ét. Nic.*, V, 1, 1129 b 4). La identificación del bien común con la beatitud eterna es un caso particular de esta doctrina (Santo Tomás, *De Regimine Principum*, III, 3).

b) Ya en la Antigüedad (por ejemplo, los sofistas y Carnéades) se identificó la J. con la utilidad. En el mundo moderno Hume dio validez a este punto de vista. La utilidad y el fin de la J. —dijo— es procurar la felicidad y la seguridad conservando el orden en la sociedad" (*Inq. Conc. Morals*, III, 1). La reducción de la J. a la utilidad más que a la felicidad, tiene como nota propia el hecho de que quita a la J. su carácter de fin último o valor absoluto y conduce a considerarla como la solución (y a veces la solución menos mala) de determinadas situaciones humanas. Tal es, en efecto, el pensamiento de Hume que corrige acerca de este punto al iusnaturalismo racionalista de Grocio, que hacía conservar a la J. su valor absoluto y a las normas que la garantizan la absoluta racionalidad, pues consideraba que "las mutuas relaciones de la sociedad", que tales normas hacen posible, eran fines en sí mismas en cuanto objeto último de deseo (*De Iure Belli ac Pacis*, Introd., § 16).

c) La identificación de la J. con la *libertad* fue formulada por Kant. "Una sociedad en la cual la libertad bajo leyes externas se enlace en el más alto grado posible con un poder irresistible, o sea una constitución civil perfectamente *justa* es la tarea suprema de la naturaleza en relación a la especie humana" (*Idee zu eine allgemeinen Geschichte in Weltbürgerliche Absicht* ["Idea de una historia universal en sentido cosmopolita"], 1784, Tesis V). Desde este punto de vista, la Ilustración será la condición que alcanzará la especie humana, mediante la progresiva eliminación de los obstáculos opuestos a la libertad (*Ibid.*, Tesis VIII).

d) Por último, además de la felicidad, la utilidad y la libertad, los filósofos han adoptado a menudo como medida o criterio de la J. un orden normativo, la *paz*. Esta medida fue introducida por Hobbes; para él un ordenamiento justo es un ordenamiento que garantice la paz, sustrayendo a los hombres del estado de guerra de todos contra todos, al que los reduce el ejercicio del derecho natural. Y, en efecto, para Hobbes la primera ley de naturaleza, o sea la primera de las normas que permiten al hombre salir del estado de guerra es la norma que prescribe buscar la paz. "Por la igualdad de las fuerzas y de todas las otras facultades humanas, los hombres que viven en el estado de guerra, no pueden esperar la perduración de la propia conservación. Por lo tanto, el que se deba tender a la paz mientras brille alguna esperanza de poderla obtener y que, cuando no se la pueda obtener, se deban buscar socorros para la guerra, es el primer dictamen de la recta razón, o sea la primera ley de natu-

raleza" (*De Cive,* I, § 15). En nuestros días, Kelsen opuso a la J. como "ideal irracional" la paz como medida empírica de la eficiencia de las leyes. "Una teoría —ha escrito— puede formular una afirmación a partir de la experiencia; únicamente un orden jurídico que no sólo satisfaga los intereses de uno a expensas de otro, sino que logre un compromiso entre los intereses opuestos, que reduzca al mínimo las posibles fricciones, puede contar con una existencia relativamente duradera. Sólo un orden semejante se hallará en situación de asegurar una paz social a los que a él se hallen sujetos, sobre una base relativamente permanente. Y si bien el ideal de J. en su significado originario es algo muy diferente del ideal de paz, existe una precisa tendencia a identificar los dos ideales o, por lo menos, a sustituir el ideal de J. por el de paz" (*General Theory,* cit., I, I, A, c, 4; trad. ital., p. 14).

Esta tendencia, compartida por muchos que consideran irrealizable el ideal de J. entendido como felicidad o libertad, tiende a juzgar la eficacia de las normas a base de su funcionalidad negativa, esto es, de su capacidad para evitar los conflictos. Sin duda está más conforme al espíritu positivo de una teoría del derecho que quiera considerar como objeto propio sólo la técnica de la coexistencia humana. Pero en realidad ya el iusnaturalismo moderno, a partir de Grocio, había logrado (por lo menos en este punto) una generalización mayor, exigiendo de las normas del derecho natural que sirvieran tanto para la paz como para la guerra y pudieran, por lo menos en parte, valer en cualquier condición o situación humana. Por lo tanto, también la paz puede parecer, desde el punto de vista de una teoría general del derecho, un fin muy restringido para juzgar de la eficacia (o sea de la J.) de las normas de derecho. La guerra, como los conflictos individuales y sociales, las competencias, etc., son situaciones humanas recurrentes, aunque no sean deseables y, por lo tanto, un juicio objetivo y libre de prejuicios sobre las normas de derecho debe medir su eficiencia también en relación con tales situaciones y las posibilidades de superarlas. En realidad, sólo dos criterios se pueden aducir como fundamento de un juicio objetivo acerca de un orden normativo, ya que tales criterios no son válidos como fines, absolutos o relativos, sino como *condiciones de validez* de un ordenamiento *cualquiera.* El primero, ya bien conocido en la tradición filosófica, es el de la igualdad como *reciprocidad,* por la cual cada uno debe poder cuidarse de los otros cuando los otros se cuidan de él. Siempre que la tradición filosófica ha definido (como lo ha hecho a menudo, de los pitagóricos en adelante) la J. como *igualdad,* ha creído, la mayoría de las veces, insistir precisamente en el carácter por el cual la J. es reciprocidad en el sentido aclarado (cf., por ejemplo, Hobbes, *Leviath.,* I, 14; *De Cive,* III, § 6). El segundo criterio se puede sacar del carácter fundamental que asegura la validez del saber científico en el mundo moderno: la autocorregibilidad. Como el conocimiento científico es tal sólo por el hecho de estar organizado con miras a su propio control y, por ello mismo, a la propia corregibilidad, un orden normativo es tal (o sea, resulta eficiente como orden) sólo si se organiza con vistas a la propia corrección eventual.

Los dos criterios apuntados pueden también ser reducidos uno a otro, con oportunas variantes. Pueden dar a la palabra J. un significado igualmente lejano del ideal trascendental y de la aspiración sentimental, como de la justificación interesada de los ordenamientos en vigor. No debe olvidarse tampoco que la defensa más eficaz y radical de un orden determinado *ne varietur* ha sido hecha no para demostrar o intentar demostrar la J. del mismo, sino simplemente ignorando y eliminando la noción misma de J. Tal noción, por lo demás, fue completamente ignorada en la filosofía del derecho de Hegel, que considera al Estado como Dios que se ha realizado en el mundo y que niega hasta la posibilidad de discutir, en cualquier aspecto, el orden jurídico. "El derecho —decía Hegel— es algo *sagrado* en general, porque es la existencia del Concepto absoluto" (*Fil. del derecho,* § 30). El uso del concepto de J. en el significado *2)* es el ejercicio del juicio, que

debe estar en la posibilidad de todo hombre libre, acerca de los órdenes normativos que lo rigen. Que tal juicio no pueda actualmente ejercerse a base de nociones tautológicas o ideales quiméricos es un hecho reconocido. Pero es también un hecho el que puede o debe ser considerado como objeto de una disciplina específica que lo haga positivo y, en lo posible, riguroso, sin sustraerlo de sus condiciones empíricas. Y en esta forma el concepto de J. puede aún reasumir la función que siempre ha tenido, que es la de un instrumento de reivindicación y de liberación.

Para la distinción de las diferentes especies de J., véanse los artículos: ATRIBUTIVA Y RETRIBUTIVA, JUSTICIA; CONMUTATIVO; DISTRIBUTIVO.

Justificación (ingl. *justification;* franc. *justification;* alem. *Rechtfertigung;* ital. *giustificazione*). Este término, de origen teológico, fue introducido en la filosofía como sinónimo de la deducción kantiana (*véase* DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL). La J. concierne a la cuestión del *derecho* a usar determinados conceptos. Tal cuestión es el fundamento del planteamiento crítico mismo de la filosofía kantiana. "Todos los metafísicos —decía Kant— quedan solemne y legítimamente suspendidos en sus funciones hasta tanto que no hayan respondido a la pregunta: ¿son posibles los conocimientos sintéticos *a priori?*, ya que sólo esta respuesta puede darles la *autorización* para hablar en nombre de la razón pura" (*Prol.*, § 5). Autorización, legitimación, son los términos que Kant adopta para expresar la exigencia de la J. El que un concepto sea adoptado no es, según Kant, una J. del derecho a adoptarlo. Con referencia a los conceptos es necesario distinguir, como lo hacen los juristas, una cuestión de hecho y una cuestión de derecho (*quid iuris*). Esta última es, precisamente, el objeto de la J. o deducción. Kant distingue a este respecto una J. empírica, una J. trascendental y una J. metafísica. La deducción empírica consiste en demostrar el modo en que un concepto es adquirido por medio de la experiencia y de la reflexión sobre ella. La deducción trascendental consiste en demostrar de qué modo los conceptos *a priori* se pueden referir a objetos. La deducción metafísica consiste, por último, en mostrar "el origen *a priori* de las categorías en general mediante su perfecto acuerdo con las funciones lógicas del pensamiento" (*Crít. R. Pura*, § 13, 26). Para Kant, la verdadera J. de un concepto es la deducción trascendental, en cuanto consiste en mostrar la *posibilidad* de referencia del concepto a un objeto empírico. Hegel, por lo tanto, cambió el concepto de la J. al identificarla con la exigencia de mostrar la *necesidad* del concepto. "La razón subjetiva —dice— exige su ulterior satisfacción con referencia a la forma y esta forma es, en general, la *necesidad*" (*Enc.*, § 9). Y agrega: "Este pensamiento del modo de conocimiento que es conocimiento filosófico, tiene necesidad, considerado tanto en el aspecto de su necesidad como de su capacidad de conocer los objetos absolutos, de ser justificado. Pero la J. es ella misma un conocer filosófico que, por lo tanto, tiene lugar sólo dentro de la filosofía" (*Ibid.*, § 10). Por lo tanto, el concepto de J. da lugar a dos alternativas según las modalidades que se exigen a la J. misma: *1)* la demostración de la *necesidad* de un concepto, esto es, la demostración de que no pueda no ser y no pueda ser más que del modo que es; *2)* la aclaración de la *posibilidad* de un concepto con referencia a un campo determinado, esto es, la determinación de la posibilidad de uso del concepto mismo. La filosofía contemporánea se inclina a admitir y a usar este segundo significado del término, el cual es el único que rige desde un punto de vista no idealista y considera que un concepto está justificado en los dos casos siguientes: *a)* cuando su uso en un contexto formal (matemático o lógico) no lleve contradicciones; *b)* cuando el concepto pueda ser referido a un objeto controlable (como sucede en los contextos reales, o sea en los campos de los conocimientos empíricos).

Justo medio, *véase* MEDIANÍA.

K

K. La lógica de Lukasiewicz utiliza la letra K para indicar la conjunción simbolizada por lo común con un punto ("."). Cf. A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, n. 91.

Kalokagatia (gr. καλοκαγαθία). El ideal griego de la perfecta personalidad humana.

Se pueden dar dos definiciones de este ideal: *1)* como virtud interna; en este sentido, es el ideal platónico. Platón no usa el término en general y cuando lo usa (quizá conforme al significado corriente), lo aplica a los ricos (*Rep.*, 569 a), pero su punto de vista está expuesto en la *Ética Eudemia* (VIII, 15) y en los *Magna Moralia*, donde se dice: "No por equivocación se denomina K. a lo perfectamente bueno. Bueno y bello se denomina en efecto, lo totalmente fuerte, es decir, con coraje y que tiene todas las demás virtudes... El hombre bello y bueno no está corrompido por los otros bienes, por ejemplo, por la riqueza y por el poderío" (*Magna Mor.*, II, 9, 1207 b); *2)* como virtud magnánima (*véase* MAGNANIMIDAD). Dice Aristóteles: "Es difícil ser magnánimos y, en efecto, no es posible sin K." (*Ét. Nic.*, IV, 3, 1124 a 4).

Kantismo (ingl. *kantism;* franc. *kantisme;* alem. *Kantianismus;* ital. *kannismo*). La doctrina de Kant, cuyos principios fundamentales han influido en la filosofía moderna y contemporánea, y que se pueden recapitular del modo siguiente: *1)* el planteo *crítico* (*véase* CRÍTICA) del problema filosófico y, por lo tanto, la condena de la metafísica como esfera de problemas que están fuera de las posibilidades de la razón humana; *2)* la determinación de la tarea de la filosofía como reflexión sobre la ciencia y en general sobre las actividades humanas, con el fin de determinar las condiciones que garantizan (y limitan) la validez de la ciencia y, en general, de las actividades humanas; *3)* la distinción fundamental, en el dominio del conocimiento, entre los problemas concernientes al origen y al desarrollo del conocimiento del hombre y el problema de la validez del conocimiento mismo, esto es, la distinción entre el dominio de la psicología (Kant dice "fisiología", *Crít. R. Pura*, § 10) y el dominio lógico-trascendental o lógico-objetivo, en el cual tiene lugar la cuestión *de iure* de la validez del conocimiento, irresoluble en el terreno *de facto*. Esta distinción equivale al descubrimiento de la dimensión lógico-objetiva del conocimiento que debería inspirar a la filosofía de los valores, a la Escuela de Marburgo, al logicismo de Frege y, por intermedio de Bolzano, a la fenomenología de Husserl. En general se puede decir que la polémica contra el *psicologismo* (*véase*), en la que participan también la matemática y la lógica modernas, encuentra su origen histórico en el neokantismo; *4)* el concepto de la ética fundada en el imperativo categórico y el del imperativo categórico como forma misma de la razón en su uso práctico.

Estos puntos fundamentales constituyen los lugares comunes de todas las formas del K. y del neokantismo. En cambio no constituyen puntos característicos o dominantes del K. los fundamentos de la doctrina kantiana acerca del *arte*, de la *teología* y de la *religión*. *Véanse* los artículos respectivos.

Karman, *véase* BUDISMO.

Kennético (ingl. *kennetic*). Neologismo acuñado por A. F. Bentley (del escocés *ken* o *kenning* que significa conocer) que lo aplica a la investigación transaccional (*Inquiry into Inquires*, 1954). *Véase* TRANSACCIÓN.

L

L. Pospuesto o antepuesto a términos como concepto, verdad, etc., significa *lógico*. En general, como dice Carnap, un L-término, por ejemplo "L-verdadero", se aplica cada vez que el término radical correspondiente, "verdadero", por ejemplo, se aplica por razones simplemente lógicas, en contraste con las razones de hecho (*Introduction to Semantics*, § 14).

Laicismo (ingl. *laicism;* franc. *laïcisme*). Con este término se entiende el principio de la *autonomía* de las actividades humanas, o sea la exigencia de que tales actividades se desarrollen según reglas propias, que no le sean impuestas desde fuera, con finalidades o intereses diferentes a los que ellas mismas se dan. Este principio es universal y puede ser legítimamente invocado a nombre de cualquier actividad humana legítima, entendiéndose por actividad "legítima" todas aquellas que no obstaculicen, destruyan o imposibiliten a las demás. Por lo tanto, no puede ser entendido sólo como la reivindicación de la autonomía del Estado frente a la Iglesia, o para decirlo mejor, frente al clero, ya que ha servido también, como lo demuestra su historia, en la defensa de la actividad religiosa contra la actividad política y aún se utiliza con esta finalidad, en muchos países; sirve también para sustraer la ciencia y, en general, la esfera del saber, a las influencias extrañas y deformadoras de las ideologías políticas, de los prejuicios de clase o de raza, etc.

El Papa Gelasio I que, a fines del siglo V, expuso la teoría de las "dos espadas" en un tratado y en algunas cartas, fue probablemente el primero en apelar con claridad al principio del L., desconocido por la Antigüedad clásica ya que ésta no conoció conflicto alguno de principios entre las diferentes actividades humanas. La teoría de las dos espadas, esto es, de los dos poderes distintos, derivados ambos de Dios, el del papa y el del emperador, sirvió a Gelasio I para reivindicar la autonomía de la esfera religiosa en relación a esa política. Durante muchos siglos fue doctrina oficial de la Iglesia y todavía en el siglo XII el canonista Esteban de Tournai la expresó con extrema precisión (*Summa Decretorum*, Intr.). El principio expresado en esta doctrina siguió siendo el mismo al invertirse los papeles, es decir, cuando la doctrina fue invocada para defender el poder político contra el poder eclesiástico, como lo hiciera Juan de París en su tratado *Sobre la potestad regia y papal* (1302-3), como lo haría Dante, algunos años más tarde, en el *De Monarchia* y como lo hicieron Marsilio de Padua en el *Defensor Pacis* (1324) y Guillermo de Occam en sus escritos políticos. Es verdad que las doctrinas políticas y eclesiásticas de estos escritores eran diferentes y algunas veces opuestas entre sí, pero es evidente que la teoría de los dos poderes no es más que el llamado a la autonomía de las respectivas esferas de actividades, y que este último no toma su fuerza de la particularidad de las doctrinas, sino del reconocimiento de la autonomía, que es el principio del L. Este principio resulta una exigencia fundamental en la vida civil de las comunas italianas, francesas, belgas y alemanas (cf. Salvemini, *Studi storici*, Florencia, 1901; Pirenne, *Les Villes du moyen âge*, Bruselas, 1927; De Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque, au déclin du moyen âge*, Lovaina-París, 3ª ed., 1956); el Renacimiento y la Ilustración no son más que dos etapas sucesivas de su progresiva prevalencia en la vida política y civil de Occidente.

Pero, como se ha dicho, el principio del L. no es sólo válido en las relaciones entre la actividad política y la actividad religiosa. En la primera mitad del siglo XIV, Guillermo de Occam reivindicó con enérgicas palabras la autonomía de la investigación filosófica. A propósito de la condena de algunas proposiciones de Santo Tomás hecha por el Obispo de París en 1277, decía: "Las aserciones principalmente filosóficas, que no conciernen a la teología, no deben ser condenadas o interdictas por nadie, ya que en ellas cada uno debe ser libre de decir libremente lo que

guste" (*Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate,* I, II, 22). Ésta fue la primera y por cierto una de las más enérgicas afirmaciones del principio del L. en filosofía y se debe a un monje franciscano del siglo XIV. En el siglo XVII, Galileo Galilei afirmó el mismo principio con relación a la ciencia, polemizando contra los límites y los obstáculos opuestos a la ciencia por la autoridad eclesiástica. La Sagrada Escritura y la naturaleza —decía— proceden ambas del Verbo divino, pero en tanto que la palabra de Dios ha debido adaptarse al limitado entendimiento de los hombres a los cuales se dirigía, la naturaleza es inexorable e inmutable y nunca trasciende los términos de las leyes que le son impuestas, porque no se cuida de que sus recónditas razones sean o no comprendidas por los hombres y, de tal manera, "lo que los efectos naturales o la sensata experiencia nos pone ante los ojos o lo que también las demostraciones necesarias afirman, de ninguna manera debe ser puesto en duda, ni tampoco condenado, en virtud de que fragmentos de la Escritura tuvieran diferente significación" (*Lett. alla Grand. Cristina,* en *Op.*, V, p. 316). De esta manera, Galileo reivindicó la autonomía de la ciencia, en los mismos términos en que Occam había reivindicado la autonomía de la filosofía. El principio del L. ha sido el fundamento de la cultura moderna y es indispensable a la vida y al desarrollo de todos los aspectos de esta cultura. Los únicos auténticos adversarios del L. son las direcciones políticas *totalitarias,* esto es, las direcciones que pretenden adueñarse del poder político y ejercerlo *con la única finalidad de conservarlo para siempre.* Tales direcciones, en efecto, pretenden adueñarse del cuerpo y del alma del hombre para impedirle toda crítica o rebelión. Aun cuando el romanticismo del siglo XIX haya animado la persistencia o la vivencia de tales direcciones, actualmente quedan contrastadas por la misma situación objetiva que exige el desarrollo del saber positivo en todo campo y este saber, a su vez, exige la autonomía de sus reglas, o sea el L. Por otra parte, una dirección política totalitaria puede ser reconocida con facilidad precisamente en relación con el principio del L.: ya se apoye en una confesión religiosa, en una ideología racista o clasista o en otra cualquiera, tiende en primer lugar a disminuir y por último a destruir la autonomía de las esferas espirituales, como tiende a disminuir y a destruir los derechos de libertad del ciudadano. El L., en efecto, es en el plano de las relaciones de las actividades humanas entre sí, lo que es la libertad en el plano de las relaciones de los hombres entre sí: es el límite o la medida que garantiza a esas actividades la posibilidad de organizarse y desarrollarse, como la libertad es el límite y la medida que garantiza a las relaciones humanas la posibilidad de mantenerse y desarrollarse.

Reconocido en su estructura conceptual e histórica, el principio del L. no muestra carácter alguno de antagonismo con ninguna forma de religiosidad, ni siquiera con el catolicismo. En primer lugar, ha servido a menudo a los católicos para defender la autonomía de sus actividades y actualmente constituye la política oficial del catolicismo en los países en los que no dispone de un partido político, por ejemplo, en los países anglosajones. En segundo lugar, interesa a los católicos, como a todos, que la administración del Estado, las ciencias, la cultura, la educación y, en general, las esferas de la actividad humana, se organicen y rijan por principios que puedan ser reconocidos por todos, o sea que resulten independientes de la inevitable disparidad de creencias y de ideologías y que, por lo tanto, hagan eficaces y fecundas las actividades en las que se fundan. Es bastante evidente que una administración política que favorezca a determinados grupos de ciudadanos en perjuicio de los demás, por mor de sus creencias religiosas, es simplemente una administración ineficaz y corrompida y no puede pretender méritos "religiosos". Del mismo modo, un poder judicial que no aplique con escrúpulo y equidad la ley válida del Estado, no ofrece garantías para nadie porque es, igualmente, ineficaz y corrompido. Una ciencia que sirva los intereses de partidos, creencias e ideologías, no puede considerarse merito-

ria bajo ningún título y no es, en efecto, una ciencia. Sería parecida a un arte médico que admitiera como criterio de diagnosis, prognosis y cura los deseos del paciente o de otras personas o, más exactamente, un arte médico semejante sería un caso de ciencia "no laica" o sea clerical o partidista. El L. no interesa a un determinado grupo político, religioso o ideológico, sino a todos. Se supone que el interés de todos es el desarrollo armonioso de las actividades que aseguren la supervivencia del hombre en el mundo.

Lamarquismo, *véase* EVOLUCIÓN.

Latente (lat. *latens*). F. Bacon denominó L. al proceso natural que va de la causa eficiente de la materia sensible hasta la forma, esto es, el proceso de constitución de la forma (*Nov. Org.*, II, 1). Los procesos psíquicos latentes de que hablaba la psicología del siglo pasado son los que actualmente se denominan inconscientes o subconscientes.

Latitudinario (ingl. *latitudinarian;* franc. *latitudinaire;* alem. *Latitudinarier*). Kant designó con este término al que admite la neutralidad moral en algunos casos, es decir, la existencia de actos o caracteres humanos indiferentes desde el punto de vista moral. "Son L. de neutralidad —dice— aquellos que admiten que el hombre no es ni bueno ni malo y, por lo tanto, se pueden denominar indiferentistas, y son L. de la coalición, quienes admiten que el hombre es al mismo tiempo bueno y malo y se pueden denominar sincretistas". El opuesto de L. es rigorista, es decir, el que no admite neutralidad moral alguna (*Religión*, I, Observación). El nombre se aplicó originalmente a los sostenedores, en la Iglesia inglesa del siglo XVII, de una interpretación lata de los dogmas tradicionales.

Laxismo, *véase* RIGORISMO.

Legalidad (ingl. *legality;* franc. *légalité;* alem. *Legalität, Gesetzlichkeit;* ital. *legalità*). La conformidad de una acción a la ley. Kant distinguió la L. así entendida de la verdadera y propia moralidad. "El puro acuerdo o desacuerdo de una acción con la ley —dice— sin mirar al móvil de la acción misma se denomina L. (conformidad con la ley); en cambio, cuando la idea del deber que resulta de la ley es al mismo tiempo móvil de la acción se tiene la moralidad (doctrina moral)" (*Met. der Sitten*, Intr., § III; cf. *Crít. R. Práct.*, I, cap. III). Esta distinción había sido hecha ya, aunque en forma más atenuada, por Santo Tomás para distinguir la norma jurídica de la norma moral (*véase* DERECHO) y con la misma finalidad la utilizó Kant en la *Metafísica de las costumbres*.

Legalismo (ingl. *legalism;* franc. *légalisme;* alem. *Legalismus;* ital. *legalismo*). La actitud que insiste en la observancia literal de la ley. En moral es lo mismo que *rigorismo* (*véase*). Fuera de la moral, consiste en dar excesivo valor a las prescripciones o a los procedimientos formales.

Leibnizianismo, *véase* CARACTERÍSTICA; ESPIRITUALISMO.

Lekton, *véase* SIGNIFICADO.

Lema (gr. λῆμμα; ingl. *lemma;* franc. *lemme;* alem. *Lemma;* ital. *lemma*). *1)* La proposición que se toma como primera premisa de un razonamiento (Arist., *Tóp.*, VIII, 1, 156 a, 21; Dióg. L., VII, 76; Cicer., *De Div.*, II, 53, 108). En este sentido, Kant llamó L. a la proposición que una ciencia toma sin demostración, deduciéndola de otra ciencia (*Crít. del Juicio*, § 68; *Lógica*, § 39).

2) Un teorema matemático lateral o subordinado, fuera de la cadena deductiva (Leibniz, *Nouv. Ess.*, IV, 2, 8).

Lengua (lat. *lingua;* ingl. *language, tongue;* franc. *langue;* alem. *Sprache;* ital. *lingua*). Un conjunto organizado de signos lingüísticos. La distinción entre L. y lenguaje fue hecha por Saussure, quien definió la L. como "conjunto de los hábitos lingüísticos que permiten a un sujeto comprender y hacerse comprender" (*Cours de linguistique générale*, 1916, p. 114). La L. en este sentido supone una "masa parlante" que la constituye como una realidad social. Se pueden distinguir dos especies de L.: *1)* las L. *históricas*, que son aquellas cuya masa parlante es una

comunidad histórica: por ejemplo, el italiano, el inglés, el francés, etc.; *2)* las L. *artificiales*, que son aquellas cuya masa parlante es un grupo de una específica competencia, tales son las L. de las t é c n i c a s particulares (que a veces, con menos propiedad, se denominan lenguajes), por ejemplo, la L. matemática, la L. jurídica, etc.

Lenguaje (gr. λόγος; lat. *sermo;* ingl. *language, speech;* franc. *l a n g u a g e;* alem. *Sprache;* ital. *linguaggio*). En general, el uso de los signos intersubjetivos. Por intersubjetivos se entienden los signos que hacen posible la comunicación. Por uso se entiende: *1)* la posibilidad de elección (institución, mutación, corrección) de los signos; *2)* la posibilidad de combinación de tales signos en modos limitados y repetibles. Este segundo aspecto se refiere a las estructuras sintácticas del L., en tanto que el primero se refiere al diccionario del L. mismo. La ciencia moderna del L. (según se verá) ha insistido siempre en la importancia de las estructuras lingüísticas, esto es, de las posibilidades de c o m b i n a c i o n e s que el L. delimita. Elementos como "Sócrates", "hombre", "es", "y", "todos", "no", etc. son todos palabras, es decir, signos intersubjetivos, pero pueden entrar en un discurso sólo con una función determinada, o sea, pueden combinarse con los otros signos sólo de modo limitado y reconocible.

El L. se distingue de la *lengua*, que es un conjunto particular organizado de s i g n o s intersubjetivos. La distinción entre L. y lengua fue introducida en la ciencia del L. por Fernand de Saussure, que la expresó del modo siguiente: "La lengua es un producto social de la facultad del L. y al mismo tiempo un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esta facultad entre los individuos. Tomado en su conjunto, el L. es multiforme y heteróclito; relacionado con dominios diferentes —el físico, el fisiológico, el psíquico— pertenece también al dominio individual y al dominio social; no se deja clasificar en categoría alguna de hechos humanos porque no se sabe cómo determinar la unidad" (*Cours de linguistique générale*, 1916, p. 15). Desde el punto de vista general o filosófico, el problema del L. es el problema de la intersubjetividad de los signos, esto es, el fundamento de esta intersubjetividad. No es sino una forma de este problema el del "origen" del L. debatido en los siglos XVII y XIX: sus dos soluciones típicas no son, en efecto, más que dos maneras de garantizar la intersubjetividad de los signos lingüísticos. Que el L. se origine en la convención, significa simplemente que tal intersubjetividad es fruto de una estipulación, de un contrato entre los hombres y que el L. se origine en la naturaleza significa simplemente que tal intersubjetividad está garantizada por la relación del signo lingüístico con la cosa, o con el estado subjetivo, a que se refiere. Se pueden distinguir cuatro soluciones fundamentales del problema de la intersubjetividad del L. y, por lo tanto, cuatro interpretaciones del L.: *1)* el L. como *convención; 2)* el L. como *naturaleza; 3)* el L. como *elección; 4)* el L. como *azar*. Las tres primeras interpretaciones ya habían sido distinguidas y caracterizadas por Platón.

Las dos primeras tienen en común la afirmación del carácter necesario de la relación entre el signo lingüístico y su objeto (cualquiera que sea). La tesis convencionalista, en efecto, al afirmar la perfecta arbitrariedad de todos los usos lingüísticos y, por lo tanto, la imposibilidad de confrontarlos y corregirlos, les reconoce a todos la misma validez. La tesis del carácter natural del L. es llevada, por otra parte, a admitir las mismas conclusiones. Ya que todos los signos lingüísticos son tales por naturaleza y cada uno es suscitado o producido por el objeto que expresa, todos son igualmente válidos y es imposible confrontarlos, modificarlos o corregirlos. Ambas tesis llevan a la consecuencia de que es imposible decir lo que no es, porque decir lo que no es significa no decir. Los megáricos y los cínicos, que en la filosofía de los tiempos de Platón representaban las dos tesis en cuestión, tenían en común este teorema fundamental que deducían (como lo testigua Aristóteles) del principio de que "nada se puede predicar acerca de una cosa, salvo su propio nombre", principio que

no expresa sino la necesidad de la relación entre el signo lingüístico y su objeto (*Met.*, V, V, 29, 1024 b 33; para los megáricos y, en particular, Estilpón de Megara, cf. Plutarco, *Ad Colot.*, 23, 1120 a). Será fácil demostrar que estas tesis características de las dos doctrinas necesaristas del L. se encuentran también en las formas que tales doctrinas han adquirido en el mundo moderno.

1) La interpretación del L. como convención tuvo su origen en los eléatas. La inexpresabilidad del Ser (como necesario y único) debía conducirlos a ver en las palabras sólo "las etiquetas de las cosas ilusorias", como dice Parménides (*Fr.* 19, Diels). Esta concepción parece ser compartida por Empédocles (*Fr.* 8-9, Diels), pero únicamente Demócrito la justifica con argumentos empíricos. Demócrito, en efecto, funda la tesis de la convencionalidad en cuatro argumentos: *a)* la homonimia, es decir, se da el mismo nombre a diferentes cosas; *b)* la heteronimia, es decir, diversidad de nombres para una misma cosa; *c)* la posibilidad de cambiar los nombres y *d)* la falta de analogías en la derivación de los nombres (*Fr.* 26, Diels). Los sofistas insistieron, con Gorgias, en la diversidad entre los nombres y las cosas y en la consecuente imposibilidad de que a través de los nombres se comunicara el conocimiento de las cosas. "El L. —decía Gorgias— no manifiesta las cosas existentes precisamente como una cosa existente no manifiesta la propia naturaleza de otra de ellas" (*Fr.* 3, 153, Deils).

Ya se ha dicho cómo Estilpón afirmó el teorema de la impredicabilidad de una cosa de la otra, teorema que expresa la necesidad de la referencia del signo lingüístico al objeto. Platón hace mención de los megáricos: "¿O quizás prefieras lo que dice Hermógenes con muchos otros, o sea, que los nombres son convenciones y son claros para los que los han estipulado y conocen las cosas a que corresponden y que ésta es la justeza de los nombres, y que de tal manera no importa lo que se convenga según lo ya establecido o según lo contrario y, por ejemplo, llamar grande a lo que hoy denominamos pequeño o pequeño a lo que hoy denominamos grande?" (*Crat.* 433 e).

Este convencionalismo franco, que afirma la pura arbitrariedad de la referencia lingüística, se pierde a partir de Aristóteles y vuelve a presentarse sólo en el pensamiento contemporáneo. Aristóteles, por vez primera, inserta entre el nombre y su designado, la *afección del alma*, o sea la representación o concepto mental (la idea, la palabra interior u otra cosa, como se llamará más tarde) que escinde y articula la relación entre el nombre y su designado. La inserción de este término permite reconocer al mismo tiempo la convencionalidad del L. y la necesidad de sus significados. Aristóteles, en efecto, afirma que "el nombre es una voz semántica según convención", entendiendo "por convención" que "ninguno de los nombres es tal por naturaleza, sino sólo cuando ha resultado un símbolo" (*De Interpr.*, 2, 16-19; 26-28). Las palabras, como sonidos vocales o signos escritos, no son las mismas para todos. Sin embargo, se refieren a las "afecciones del alma que son las mismas para todos y que constituyen imágenes de objetos que son los mismos para todos" (*Ibid.*, I, 16 a 3-8). Por lo tanto, se tiene: *1)* los objetos son los mismos para todos; *2)* las afecciones del alma, como imágenes de los objetos, son las mismas para todos; *3)* las palabras escritas o habladas no son las mismas para todos. Así, la relación palabra-imagen mental es convencional, en tanto que la relación imagen mental-cosa es n a t u r a l. La primera puede cambiar sin que cambie la segunda y la inmutabilidad o necesidad de la segunda determina, por sí sola, la estructura general del L. que depende, no de la convencionalidad de los signos, sino de la "unión y separación" de los signos mismos, esto es, el modo en que están unidos y separados entre sí. Esto establece, según Aristóteles, el carácter privilegiado del L. *apofántico*, que es aquel en el cual tienen lugar las determinaciones de verdadero y falso, según que la unión o la separación de los signos reproduzca o no reproduzca la unión o la separación de las cosas. Aristóteles no niega que existan discursos no apofánticos, por ejemplo, la plegaria (*Ibid.*, 4, 17 a 2). Pero dando

preferencia al discurso apofántico, hace de él el verdadero L., el lenguaje sobre el cual los otros se modelan más o menos o también desde cuyo punto de vista deban ser juzgados. Y, en efecto, la poética, y la retórica, que se ocupan del L. no apofántico, son tratados por Aristóteles en relación con la analítica. Ahora bien, el L. apofántico no tiene ya nada de convencional, sus estructuras son naturales y necesarias porque son las mismas estructuras del ser, que él revela.

Este convencionalismo aparente o cojo, que puede combinarse con la tesis del carácter apofántico del L., es la forma que el convencionalismo toma en la Edad Media y en la edad moderna. El nominalismo medieval adopta precisamente la tesis convencionalista en esta forma. Occam, por ejemplo, distingue los signos "instituidos por arbitrio para significar pluralidad de cosas", o sea las palabras, de los signos naturales que son los conceptos (*Summa Log.*, I, 14); y su posición no hace más que reproducir sustancialmente la posición aristotélica. Idéntica es la posición de Hobbes, el cual, si bien insiste acerca de la arbitrariedad del signo lingüístico, considera que es "una nota mediante la cual se puede reclamar en el alma un pensamiento similar a un pensamiento pasado" (*De Corp.*, 2, 4). Esta relación entre las palabras y los pensamientos es tomada por Locke como definición de la función simbólica del lenguaje. "Y... fue necesario que el hombre encontrara unos signos externos sensibles, por los cuales... —dice Locke— sus pensamientos pudieran darse a conocer a otros hombres ...Las palabras, por naturaleza tan bien adaptadas a aquel fin, vinieron a ser empleadas por los hombres para que sirvieran de signos de sus ideas; no, sin embargo, porque hubiere alguna natural conexión entre sonidos particulares articulados y ciertas ideas, pues en ese caso no habría sino un solo L. entre los hombres, sino por una voluntaria imposición por la cual un nombre dado se convierte arbitrariamente en señal de una idea determinada" (*Essay*, III, 2, 1). La inserción del "signo natural", "pensamiento" o "idea" entre el nombre y su designado quita a la tesis convencionalista, según se ha visto, su carácter propio y la acerca a la tesis opuesta, hasta llegar a confundirla con ella. Tal tesis se reduce, en efecto, a la afirmación de la arbitrariedad del signo lingüístico aislado, de la palabra entendida como sonido, pero no se extiende al uso verdadero y propio de las palabras (en el que consiste el L.) y, por lo tanto, a las reglas de este uso. Ello equivale a decir, por ejemplo, que en el juego de ajedrez es indiferente denominar peón a la torre o torre al peón, pero que es necesario que una pieza determinada (peón o torre) se use de una manera y que otra (torre o peón) se use de otra manera. El lenguaje es el juego de ajedrez que, en este caso, se declara necesario; la convencionalidad de las palabras, esto es, la de los simples sonidos articulados, no disminuye tal necesidad.

Por lo tanto, el restablecimiento de la tesis clásica del convencionalismo se obtiene sólo con la eliminación de cualquier intermediario entre el signo lingüístico y su designado o, en otros términos, con la declaración de arbitrariedad no de los sonidos aislados, sino del uso de tales sonidos y, por lo tanto, de las reglas que lo limitan. Ésta es la posición de Wittgenstein en la segunda forma, (en las *Philosophische Untersuchungen* [*Investigaciones Filosóficas*]). Wittgenstein admite la arbitrariedad y, por lo tanto, la equivalencia de todos los "juegos lingüísticos" en uso, admitiendo que tales juegos pueden tener caracteres y reglas muy diferentes, y de tal manera que llamarlos también a todos en conjunto "L." significa sólo que tienen relaciones diferentes uno con otro (*Philosophical Investigations*, I, 65). Desde este punto de vista, vuelven las tesis clásicas del convencionalismo y, en primer lugar, la imposibilidad de rectificar el L., por lo cual éste debe ser declarado siempre verdadero y perfecto o, como lo prefiere Wittgenstein, *en orden:* "Es claro que todo enunciado de nuestro L. está en orden tal como es. O sea, nosotros no perseguimos un ideal como si nuestros enunciados, ordinariamente vagos, no hubieran logrado aún un sentido inexceptuable y como si un L. perfecto esperara ser construido por nosotros. Por otro lado, parece claro que

donde hay sentido debe haber orden perfecto. Así, debe haber orden perfecta en la más vaga de las proposiciones" (*Ibid.*, I, 98). Desde este punto de vista, el ideal lingüístico, la lengua perfecta, es algo que ya existe en el uso. "El ideal —dice Wittgenstein— debe ser hallado en la realidad. Hasta tanto no hayamos visto aún *cómo* se encuentra en ella, no comprenderemos la naturaleza de este *debe*. Pensamos que debe estar en la realidad, porque pensamos haberlo visto ya" (*Ibid.*, 101). Se puede decir que este punto de vista coincide con el de Carnap. El "principio de tolerancia" o "de convencionalidad", establecido por Carnap, expresa la perfecta equivalencia de los sistemas lingüísticos. "En l ó g i c a —dice Carnap— no hay moral. Cada uno puede construir como quiera su lógica, esto es, su forma de lenguaje. Si quiere discutirse con nosotros, se debe indicar sólo cómo se quiere hacerlo y dar reglas sintáticas a cambio de argumentos filosóficos" (*Logical Syntax of Language*, § 17). Desde este punto de vista, la construcción misma de un L. ideal o perfecto se hace a base de lo que es de hecho un determinado tipo de L. "Los hechos —dice Carnap— no determinan si el uso de una determinada expresión es correcto o equivocado, sino sólo lo que con frecuencia lleva al efecto a que tiende y hacia cosas similares. Una cuestión en torno a lo correcto o equivocado debe siempre referirse a un sistema de reglas. En rigor, las reglas que enunciaremos no son reglas del L. *B*, tal como es dado de hecho, sino que constituyen más bien un sistema lingüístico en relación con *B*, que denominaremos el *sistema semántico B-S*. El L. *B* pertenece al mundo de los hechos... En cambio, el sistema lingüístico *B-S* es algo construido por nosotros; tiene todas las propiedades, y las únicas propiedades que establecemos mediante las reglas. Sin embargo, no construimos *B-S* arbitrariamente sino con referencia a los hechos de *B*. Por lo tanto, podemos hacer la afirmación empírica de que el L. *B* está en cierta medida en armonía con el sistema *B-S*" (*Foundations of Logic and Mathematics*, I, 4). El sistema semántico *B-S* tiene, por lo tanto, según Carnap, las siguientes propiedades: *1)* constituye el criterio a base del cual se puede juzgar la corrección o incorrección del L. *B*; *2)* las reglas de *B-S* no son convencionales, sino que son elegidas a base de datos de hecho suministrados por *B*. Carnap, por lo tanto, admite al mismo tiempo la tesis de la convencionalidad del L. y la tesis de la naturalidad de los sistemas semánticos, o sea de los L. perfectos.

2) La doctrina que enuncia que el L. es "por naturaleza" y que la relación entre el L. y su objeto (sea cual fuere) se establece por la acción causal de este último, está asimismo caracterizada por el reconocimiento de la necesidad de la relación semántica. En tanto que la doctrina precedente afirmaba que la relación semántica es siempre exacta porque en todos los casos la instituye el arbitrio, la doctrina en examen afirma que es siempre exacto, porque huye del arbitrio y es instituido por la acción causal del objeto. Esta tesis se puede hacer remontar a Heráclito (*Fr.* 23, Diels; 114, Diels), pero fue expuesta explícitamente por los cínicos, en especial por Antístenes, cuyo punto de vista es expresado por Cratilo en el diálogo homónimo de Platón: "Las cosas tienen los nombres por naturaleza y es artífice de nombres, no de nombres cualesquiera, sino solamente del que por naturaleza es propio de cada cosa y que es capaz de expresar su especie en letras y sílabas" (*Crat.*, 390 d-e). Sabemos, por lo demás, que Antístenes definió el L. como "lo que manifiesta lo que era o es" (Dióg. L., VI, 1, 3) y que extrajo de esta doctrina las mismas consecuencias que los megáricos, con Estilpón, habían extraído de la tesis de la convencionalidad, es decir, que "es imposible contradecir o también decir lo falso" (Arist., *Met.*, V, 29, 1024 b 33). Esta formulación de Antístenes es todavía sólo una de las formas que la doctrina en examen puede adquirir y ha adquirido en el curso de su historia. Estas formas se distinguen por el fundamento del tipo de objeto que se toma como designado por el L. Todas las formas de esta doctrina aseguran que el L. es apofántico, o sea, que de algún modo revela su objeto; difieren entre sí al determinar el tipo de objeto que el L.

revelaría de modo primario o preferente. Se pueden distinguir así: *a)* la teoría de la *interjección*; *b)* la teoría de la *onomatopeya*; *c)* la teoría de la *metáfora*; *d)* la teoría de la *imagen lógica*.

a) La teoría de la interjección, que Max Müller (*Lectures on the Science of Language*, 1861, cap. 9; trad. ital., p. 363) llamó la teoría del *puh-puh*, fue expuesta por primera vez por Epicuro: "Las palabras —dice— no son creadas, en principio, por convención, sino que es la misma naturaleza humana la que, influida por determinadas emociones y en vista de determinadas imágenes, hace que los hombres emitan el aire en forma apropiada a sus emociones e imágenes particulares. Las palabras son, en principio, diferentes, por la diferencia de personas, hecho que también depende de los lugares, pero después se hacen comunes para que sus significados sean menos ambiguos y más rápidamente comprensibles" (Dióg. L., X, 75-76). Lucrecio expresó el mismo concepto en forma más sucinta: "La naturaleza impele a los hombres a emitir los diferentes sonidos del L. y la utilidad conduce a dar a cada cosa su nombre" (*De rer. nat.*, V, 1027-28). En la época moderna, la doctrina reapareció en Condillac (*Sur l'origine des connaissances humaines*, 1746, I, §§ 1 *ss.*) y fue expuesta brillantemente por Rousseau. "El primer L. del hombre —decía este último—, el L. más universal y más enérgico y el único del que tenía necesidad antes de que tuviera que persuadir a los hombres reunidos, es el grito de naturaleza. Ya que tal grito era arrancado por una especie de instinto en las ocasiones apremiantes, para implorar socorro en los grandes peligros o alivio de los males violentos, no era muy usado en el curso ordinario de la vida, en el cual reinan sentimientos más moderados. Cuando las ideas de los hombres comenzaron a extenderse y a multiplicarse y se estableció entre ellos una comunicación más estrecha, y se buscaron signos más numerosos y un L. más extenso, se multiplicaron las inflexiones de la voz y se agregaron los gestos que, por su naturaleza, resultan más expresivos y de los cuales el sentido depende menos de una determinación anterior" (*De l'inégalité parmi les hommes*, I; cf. asimismo el ensayo "Sobre el origen de las lenguas", en *Œuvres*, 1877, vol. I). Pero el problema con que se tropieza esta doctrina es precisamente el del paso de una lengua constituida por simples gritos o interjecciones a una lengua objetiva, constituida por términos generales o abstractos. Aun en el mundo moderno no ha faltado quien haya visto el origen de estos sonidos en la interjección, sonidos que gradualmente purificados y organizados, se transforman en lenguaje verdadero y propio. Así, por ejemplo, lo pensaba O. Jespersen (*Language, its Nature, Development and Origin*, 1923, pp. 418 *ss.*) y con mayor rigor aún ha sido presentada la misma tesis por Grace de Laguna, que ha intentado definir mejor el paso de la interjección al L., como un proceso de *objetivación*, por el cual las expresiones emotivas van siendo sustituidas por los aspectos percibidos de las situaciones efectivas (*Speech, its Function and Development*, 1927, pp. 260 *ss.*). Pero lo difícil de comprender es precisamente este proceso de objetivación y purificación de los gritos emotivos, tanto más cuanto que las mismas doctrinas que apelan a ellos han sacado a luz y reconocido explícitamente la diferencia entre las palabras y las interjecciones (que no se distinguen de los gritos animales), como también el hecho de que las palabras se afirman en perjuicio de las interjecciones.

b) La teoría de la onomatopeya, que Max Müller (*Lectures on the Science of Language*, 1861, cap. 9) denominó teoría del *bau-bau*, es la que afirma que las raíces lingüísticas son imitaciones de sonidos naturales. La teoría fue conocida por Platón, el cual la critica observando que "en tal caso los que imitan el balido de las ovejas, el quiquiriquí de los gallos y el grito de los otros animales darían tal nombre a los animales cuyas voces imitan" (*Crat.*, 423 c). La teoría fue defendida por Herder en su *Tratado sobre el origen del L.* (1772), pues considera los sonidos naturales (por ejemplo, el balido de un cordero) como los signos de los cuales se vale el alma para reconocer el objeto en cuestión. "El sonido del balido, anotado como señal diferenciadora, se

convierte en el nombre del cordero. La señal así entendida, por la cual el alma se refleja claramente en una idea, es la palabra. ¿Y qué es la totalidad del L. humano sino un conjunto de tales palabras?" (*Werke* ["Obras"], ed. Suphan, V, pp. 36-37). La principal objeción en contra de esta doctrina ha sido formulada por los filólogos: no es cierto que el origen de todas las raíces lingüísticas sea onomatopéyico. Ni siquiera en la formación de los nombres de los animales, en la cual podría suponerse el principio onomatopéyico como más eficaz, ha tenido, en verdad, una función dominante. En contra de esto más tarde se presenta la objeción filosófica, que ya Platón había adelantado, en el sentido que una cosa es la imitación de un sonido y otra la imposición de un nombre. Sin embargo, el principio de la onomatopeya ha sido muchas veces utilizado por los filólogos para explicar la formación de las palabras originales en lenguas diferentes y su distribución en distintos grupos. El mismo Cassirer admite como primera fase de la expresión lingüística un estadio *mimético*, en el cual "los sonidos parecen acercarse a la impresión sensorial y reproducir su diversificación lo más fielmente posible" (*Phil. der symbolischen Formen* [*Filosofía de las formas simbólicas*, trad. esp. en preparación, F.C.E.], 1923, I, cap. 2, § 2).

c) La tercera forma de la doctrina de la naturalidad del L. es la que lo considera como metáfora. Las tesis características de esta teoría son las siguientes: *1)* el L. no es imitación, es creación. Esta tesis distingue esta teoría de la onomatopéyica; *2)* la creación lingüística desemboca en imágenes, que siempre son individuales o particulares, y no conceptos o términos generales; *3)* lo que la creación lingüística expresa no es un hecho objetivo o racional, sino un hecho subjetivo o sentimental y tal es, justo, el objeto del lenguaje. Vico expresó, con estas características, por vez primera, esta teoría, afirmando que "el primer hablar" no fue "un hablar según la naturaleza de las cosas", sino "un hablar fantástico por sustancias animadas, que fueron consideradas divinas en su mayor parte" (*Scienza nuova*, II, De la lógica poética; trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva*, México, 1941, F. C. E.). Los primeros poetas, según Vico, dieron "los nombres a las cosas mediante las ideas más particulares y sensibles, constituyendo las dos fuentes, la de la metonimia y la de la sinécdoque" (*Ibid.*, Corolarios en torno a los tropos, 2). En consecuencia, los primeros hombres concibieron la idea de las cosas a través "de caracteres fantásticos de sustancias animadas y cambiantes" y se las explicaron "con actos o cuerpos que tuvieron relaciones naturales con las ideas (como, por ejemplo, la tiene el acto de segar tres veces o tres espigas para significar tres años)". Esto, según Vico, es fácil de observar en la lengua latina, "que ha formado casi todas las voces por trasposiciones de naturalezas, por propiedades naturales o por efectos sensibles", pero "generalmente la metáfora forma el mayor cuerpo de lenguas para todas las naciones" (*Ibid.*, Corolarios en torno a los tropos, 2). En forma menos fantástica esta teoría se encuentra en Hamann, según el cual el L., que es "el órgano y el criterio de la razón", no es una simple colección de signos, sino "el símbolo y la revelación de la misma vida divina" (*Schriften* ["Escritos"], II, 19, 207, 216). En el siglo XIX la teoría de la metáfora, aun sin el planteamiento metafísico o teológico con que aparece en Hamann, es el lugar común de las doctrinas denominadas del *din-don*, o sea del carácter *resonante* de la naturaleza humana. Así, Max Müller afirmó que el L. es el producto de una "facultad creadora, que da a cada impresión, cuando penetra por vez primera en el cerebro, una expresión fonética", y que los fonemas así creados más tarde se seleccionan y combinan naturalmente por el proceso histórico de formación del L. mismo (*Lectures*, cit., 9; trad. ital., p. 394). El carácter metafórico del L., al recurrir a términos ambiguos o equívocos, favorece (según esta teoría) el origen y la formación del mito. "En el L. humano —ha dicho Max Müller— es imposible expresar ideas abstractas sino en forma de metáfora y no se exagera diciendo que todo el diccionario de la religión antigua estaba hecho de metáforas... De aquí una fuente continua de equívocos, muchos de los cuales han sido consagra-

dos por la mitología y la religión del mundo antiguo" (*Contributions on the Science of Mythology*, 1897, I, 68 *ss.*). Esta relación del L. con el mito había sido ya formulada por Vico que, no obstante, no había equiparado la formación del mito a un vicio del L. Las modernas doctrinas del *mito* (*véase*) niegan esta equiparación, pero mantienen la relación del mito con el L. En sentido análogo, Croce ha establecido la relación del L. con el arte en general. El L. tiene, para Croce, una naturaleza fantástica o metafórica y, por lo tanto, está más estrechamente ligado con la poesía que con la lógica. "El hombre —dice Croce— habla en todo instante como el poeta, porque como el poeta expresa sus impresiones y sus sentimientos en la forma denominada familiar o de conversación, que no está separada de las otras formas que se denominan prosa, prosa-poética, narrativa, épica, dialogada, dramática, lírica, melódica, cantada, etc., por abismo alguno." Un abismo existe, sin embargo (y Croce lo ha afirmado más tarde), entre la expresión *poética* que apacigua y transfigura el sentimiento y es, por lo tanto, un conocimiento, y los otros tipos de expresión (sentimental o prosista) que, vinculados estrechamente al sentimiento y a la idea, no realizan la transfiguración propia de la expresión auténtica y, por lo tanto, no pueden tampoco denominarse L. Son, según Croce, solamente "sonidos articulados" (*La poesia*, 1936, pp. 9 *ss.*). Esta conclusión a la que Croce, no sin coherencia, ha llegado, nos muestra los límites de la teoría en examen. Ésta se encuentra en la incapacidad de explicar el paso del L. metáfora al L. conceptual, del L. que es grito, gesto u otro "carácter poético" (según la expresión de Vico), al que es estructura, organización y regla.

d) La cuarta forma de la doctrina de la naturalidad del L. es la que lo considera como la expresión o la imagen de la esencia o del ser de las cosas. Esta doctrina es muy antigua, ya que su primera manifestación es la teoría de Antístenes, según la cual "el L. es lo que manifiesta lo que era o es" (Dióg... L., VI, 1, 3). Los estoicos a su vez afirmaron que "hablar significa pronunciar un sonido que significa el objeto pensado" (Sexto E., *Adv. Math.*, VIII, 80). La característica de esta doctrina es la de que dirige su atención no tanto hacia los signos singulares o palabras, sino hacia sus conexiones sintácticas, esto es, hacia las reglas de su uso en las proposiciones y en los razonamientos y, por lo tanto, en las estructuras formales del lenguaje. A esta dirección pertenece precisamente la teoría que hemos denominado del convencionalismo aparente o cojo, o sea la teoría que enuncia que, si bien los signos lingüísticos en particular son elegidos al arbitrio, sus modos de combinarse no son arbitrarios sino naturales o necesarios, porque corresponden a los modos de combinarse de los conceptos mentales, que a su vez corresponden a los modos de combinarse de las cosas. Esta teoría, adelantada por Aristóteles, ha sido reproducida varias veces por el empirismo moderno y contemporáneo (*véase supra*). En esta forma, la doctrina se caracteriza por la inserción, entre el signo lingüístico y la cosa, del concepto mental, a través del cual el propio signo lingüístico, en sus modos de combinación, participa de la necesidad objetiva de las cosas. Un fundamento análogo contiene la afirmación de la naturalidad del L. formulada por Fichte en los *Discursos a la nación alemana* (1808), donde sostiene que "existe una ley fundamental según la cual todo concepto adquiere un sonido, a través de los órganos; un sonido preciso y no otro" (*Reden an die deutsche Nation*, IV; trad. esp.: *Discursos a la nación alemana*, Madrid, 1900), o la formulada por Hegel que anuncia que "el L. da a las sensaciones, instituciones y representaciones una segunda existencia, más alta que la existencia inmediata, una existencia en lo universal, que tiene vigor en el dominio de la representación" (*Enc.*, § 459).

Pero la tesis de la naturalidad del L. reaparece en su forma rigurosa y, por lo tanto, en sus teoremas clásicos, sólo en la lógica matemática contemporánea. Ésta, en efecto, ha reafirmado el principio de una relación de término a término entre los signos lingüísticos y las cosas, principio que los cínicos expresaron diciendo que el L. es lo que manifiesta lo que una cosa era o es. Este principio, que hace del L. una

reproducción pictórica de la realidad o en general del ser, fue defendido por primera vez por Russell, pero ha encontrado su formulación más rigurosa en el *Tractatus logico-philosophicus* (1922) de Wittgenstein. El principio fue expuesto por Russell en la forma siguiente: "En toda proposición que podamos aprender (o sea, no sólo en aquellas de cuya verdad o falsedad podamos juzgar, sino también en aquellas que podamos imaginar) todos los constituyentes son realmente entidades de las cuales tenemos conocimiento directo" ("On Denoting", 1905, ahora en *Logic and Knowledge*, 1956, p. 56; cf. *Mysticism and Logic*, 1918, pp. 219, 221; *The Problems of Philosophy*, 1912, p. 91). Esto quiere decir que a todo término adoptado en las proposiciones debe corresponder un término o entidad objetiva del cual se tenga conocimiento directo (*acquaintance*) o que debe haber una relación de término a término entre los elementos que entran a componer las proposiciones y las entidades de las que se tiene conocimiento directo. Russell observa a este respecto que "debemos atribuir un significado a las palabras que usamos si queremos hablar con sentido y no por pura charla y el significado que atribuyamos a las palabras debe ser algo de lo que tengamos previo conocimiento" (*Problems of Phil.*, p. 91). Ésta es una mera presentación nueva de la tesis de Antístenes, según la cual hablar significa decir algo y precisamente algo que es, y de tal manera no se puede decir lo que no es, con el agregado de que lo que es, es decir, las entidades correspondientes a los términos del L., debe ser "directamente conocido". Russell basa en este principio su teoría de la *denotación*, según la cual "cuando existe algo de lo cual no tenemos conocimiento inmediato, sino sólo una definición por medio de frases denotantes, las proposiciones en las cuales este algo es introducido por medio de una frase denotante no contienen realmente el algo como constituyente pero, en cambio, contienen los constituyentes expresados por las diferentes palabras de la frase denotante" ("On Denoting", según la cual "cuando existe algo de lo cual no tenemos conocimiento in- *Ibid.*, pp. 55-6). Así, por ejemplo, ya que no tenemos directa experiencia del espíritu de los otros, no conocemos, en caso de que *A* sea uno de tales espíritus, el hecho de que "*A* tenga esta o aquella propiedad", sino solamente que "Fulano tiene un espíritu que tiene esta o aquella propiedad". No obstante, si existiera un lenguaje ideal, tal lenguaje debería contener únicamente elementos constitutivos últimos y de tal manera en él "no habría más que una palabra, y sólo una, para cada objeto en particular y toda cosa que no fuera simple sería expresada por una combinación de palabras, cada una de las cuales se hallaría para una cosa simple" ("The Phil. of Logical Atomism", *Logic and Knowledge*, pp. 197-198). Tal L. perfecto tendría solamente sintaxis y ningún vocabulario (*Ibid.*, p. 198). Y esto resultaría igual al L. propuesto por los doctores de la Academia de Lagado de que habla Jonathan Swift en los *Viajes de Gulliver*, quienes querían abolir todas las palabras porque "desde el momento en que las palabras resultan nombres para las cosas, sería más cómodo para todos los hombres llevar consigo las cosas que les son necesarias para expresar los hechos particulares sobre los que pretenden discurrir". Estos sabios llevaban, por lo tanto, sacos llenos de objetos y cuando se encontraban conversaban mostrándose recíprocamente los objetos mismos (*Gulliver's Travels*, III, cap. 5).

El mismo ideal fue expresado por Wittgenstein (en la primera manera) mediante fórmulas simples y precisas. He aquí algunas "El nombre significa el objeto: el objeto es su significado" (*Tractatus*, 3.203). "A la configuración de los signos simples en la proposición corresponde la configuración de los objetos en la situación" (*Ibid.*, 3.21). "El nombre es el representante del objeto en la proposición" (*Ibid.*, 3.22). Wittgenstein ha expresado, con toda la claridad deseable, el concepto del L. (que no es otro que "la totalidad de las proposiciones", 4.001) como configuración pictórica del mundo. "A primera vista —dice— no parece que la proposición, tal como está estampada en el papel, por ejemplo, sea una imagen de la realidad que trata. Pero tampoco la notación musical parece a primera vista una imagen de la música, ni nuestra

escritura fonética (en letras) parece una imagen de nuestro L. hablado. Y, no obstante, estos símbolos nos demuestran también en el sentido ordinario del término, imágenes de lo que representan" (*Ibid.*, 4.011). Buena parte del empirismo lógico y de la filosofía contemporánea en general, comparte o ha compartido esta doctrina del L. como imagen lógica del mundo. La objeción fundamental en su contra ha sido muy bien expresada por Max Black: "No hay más motivo para que el L. deba 'corresponder' o 'semejarse' al 'mundo', que para que el telescopio con el cual el astrónomo estudia el mundo deba semejarse a éste" (*Language and Philosophy*, V, 4; trad. ital., p. 173).

Es interesante confirmar que en el otro extremo de la filosofía contemporánea, o sea en el extremo metafísico o ultrametafísico, se tiene un concepto análogo del lenguaje. Heidegger no admite, por cierto, la relación de términos entre sí, entre los elementos del L. y los elementos del ser, sino que afirma, con igual energía que Wittgenstein, el carácter apofántico del L. con referencia a la totalidad del ser. En este sentido ha denominado al L. "la casa del ser". Y ha agregado: "Discurrir acerca de casa del ser no significa, en absoluto, transferir la imagen de la cosa al ser; algún día será posible, partiendo de un adecuado pensamiento de la esencia del ser, llegar a comprender lo que signifiquen casa y habitar" ("Brief über den Humanismus" [*Carta sobre el humanismo*], en *Platos Lehre von der Wahrheit* ["Doctrina de la verdad de Platón"], 1947, p. 112). En otros términos, el L. es la inmediata revelación del ser y el hombre tiene acceso al ser a través del lenguaje.

3) La tercera doctrina fundamental del L. es la que lo interpreta como un *instrumento*, o sea como un producto de *elecciones* repetidas y repetibles. Esta doctrina fue presentada por primera vez por Platón. Frente a las dos tesis opuestas acerca de la convencionalidad y de la naturalidad del L., Platón evita, en el *Cratilo*, decidirse a favor de una de ellas. "Me gusta —dice— que en lo posible los nombres sean semejantes a las cosas, pero temo que, para decirlo con Hermógenes, esta atracción de la semejanza nos lleve a un terreno resbaladizo y que, por lo tanto, sea necesario servirnos también de un medio un tanto ordinario, esto es, de la convención, para darnos cuenta de lo apropiado de los nombres" (*Crat.*, 435 c). Los nombres de los números, por ejemplo, difícilmente podrían, según Platón, considerarse naturales en el sentido de ser similares a lo que indican. Pero si ni la convención ni la naturaleza, es decir, ni la desemejanza entre la palabra y la cosa ni la semejanza constituye el significado: ¿qué es lo que en cada caso lo constituye? El uso. Dice Platón: "Si el uso no es una convención, sería mejor decir que la semejanza no es el modo por el cual las palabras tienen significación, sino más bien el uso; éste, en efecto y en lo que parece, puede tener significación tanto mediante la semejanza como mediante la desemejanza" (*Crat.*, 435 a-b). Platón ha expresado aquí una tesis fundamental de la lingüística moderna: solamente el uso es el que establece o, para decirlo mejor, el que constituye el significado de las palabras. Pero esta tesis presupone la otra, la del carácter instrumental del lenguaje, tesis esta última que Platón ha expresado diciendo que el L. es un instrumento y que, como todos los instrumentos, debe adecuarse a su finalidad (*Crat.*, 387 a). Desde este punto de vista, el uso es la elección repetida o convalidada que ha conducido a forjar un determinado instrumento lingüístico y, como todos los otros instrumentos, también los instrumentos lingüísticos pueden resultar más o menos perfectos y adecuados a la finalidad. Se justifica así lo que, según Platón, es el fundamental teorema filosófico en torno al L.: la falibilidad del L. mismo, la posibilidad de decir lo que no es (*Sof.*, 261 b). La característica común de las doctrinas precedentes es, según se ha visto, la negación de este teorema. La tesis de la convencionalidad excluye que el L. pueda incluir el error, porque una convención no puede tener más que el mismo valor que otra. La tesis de la naturalidad excluye que el L. pueda incluir el error, porque debe reconocer que el L. representa, en cada caso, lo que es y está, por lo tanto, siempre en la verdad. Ambas tesis excluyen que el L. se pueda juzgar o que tenga sentido el jui-

cio acerca de su corrección. La tesis del L. como operación, uso, elección, incluye en cambio esta posibilidad, ya que ve en él el producto de operaciones dirigidas a constituir un instrumento eficaz y considera como no infalible el logro de estas operaciones. El fundamento objetivo de tal posibilidad es que "el discurso nace de la unión recíproca de las especies" (*Sof.*, 259 d) y que las especies no son ni todas unidas en su conjunto ni todas separadas, sino que algunas *pueden* unirse y otras no. Las posibilidades del L. quedan limitadas, por lo tanto, por las posibilidades de combinación de las especies o formas del ser (*Sof.*, 262 c).

Esta posición platónica fue reproducida por Leibniz. "Yo sé —decía— que se suele decir en las escuelas y en todas partes que los significados de las palabras son arbitrarios (*ex instituto*) y es cierto que no están determinados por una necesidad natural, que lo son, no obstante, por obra de razones naturales, en las cuales participa el azar, y a veces morales, en las cuales existe una elección" (*Nouv. Ess.*, III, 2, 1). Herder partía de la misma consideración preliminar, definiendo como abstracción la elección que se hace de una cualidad del objeto, con el fin de nombrarlo. "El hombre se pone a reflexionar no sólo cuando percibe todas las cualidades de un objeto vívida y claramente, sino también cuando puede reconocer una o más cualidades como cualidades distintivas... ¿Con qué medios se efectúa este reconocimiento? A través de su capacidad de abstracción" (*Werke* ["Obras"], ed. Suphan, V, p. 35). En la línea de esta tradición está la doctrina del L. formulada por Humboldt, doctrina que hubo de tener enorme influencia en la ciencia moderna del L. La formación de los instrumentos lingüísticos es, en efecto y desde este punto de vista, la formación de conexiones, de *symploké* (como decía Platón) y, por lo tanto, el L. no es un conjunto atómico de palabras sino discurso organizado. Humboldt expresó claramente este concepto. "No podemos concebir el L. —decía— como empezando por la designación de los objetos mediante las palabras y procediendo, en un segundo tiempo, a la organización de las palabras mismas. En realidad, el discurso no está compuesto de palabras que lo preceden, sino que, por el contrario, las palabras nacen en el discurso en su totalidad" ("Einleitung zum Kawi-Werk" ["Introducción a la obra Kawi], *Werke* ["Obras"], VII, 1, pp. 72 *ss.*). Por lo tanto, la comunicación no se realiza por la palabra en particular sino por las frases y sólo éstas son los instrumentos particulares de que está formado el L. (*Ibid.*, pp. 169 *ss.*). Estas ideas han dominado y continúan dominando en la ciencia del L. Se encuentran incorporadas en los conceptos mismos, de los cuales se vale esta ciencia, en el concepto de *fonema*, por ejemplo. Un fonema es "la unidad mínima dotada de características sonoras distintivas" y es, por lo tanto, una unidad de significado y no de sonido (Bloomfield, *Language*, 1933, 5.4). Toda lengua escoge sus fonemas, pero esta elección no puede ser calificada ni como "casual" o "arbitraria" ni tampoco como "natural" o "necesaria", porque una elección condiciona o limita a las demás y todo grupo o serie de ellas está condicionado por la exigencia de la eficacia comunicativa del L. Los fonemas pueden, por lo tanto, ser reducidos a *tipos* que la ciencia del L. se propone determinar. Las determinaciones de estos tipos suministran el fundamento de las elecciones que constituyen las estructuras fundamentales del L. y que, por lo tanto, explica, en alguna medida, tales estructuras sin que justifique su perfección o infalibilidad.

4) La cuarta concepción del L., que es la que hemos denominado del *azar*, es en realidad una especificación de la tercera o, para decirlo mejor, una perspectiva de estudio abierta de la tercera condición. Esta perspectiva está constituida por el estudio estadístico del L. Es sabido que acciones que son individualmente cambiantes e imprevisibles, al ser consideradas en gran número, presentan uniformidad y constancia. No se puede, por cierto, prever si una persona en particular se pueda casar al año siguiente, pero sí prever con suficiente aproximación el número de personas que se unirán al año siguiente en una determinada comunidad, a partir de las estadísticas de los últimos años. Del mismo modo se pue-

den estudiar las frecuencias estadísticas mediante las cuales las expresiones determinadas se encuentran en una comunidad suficientemente amplia, esto es, se pueden determinar ciertas constantes estadísticas del L. y considerarlas como base para el estudio de las estructuras lingüísticas. Es cierto que tal investigación estadística no es indispensable para el estudio en masa del L. Existe también el otro método, que es el de la observación sociológica, por el cual el observador lingüístico puede, participando en la vida de una comunidad, describir sus usos lingüísticos. Éste es quizás el método preferido hasta ahora por los filólogos, los cuales sólo en raras ocasiones y casi exclusivamente en relación con las obras literarias, han recurrido al método estadístico. Se puede recordar a este respecto la obra de Lutoslawski acerca del estilo de Platón (*The Origin and Growth of Plato's Logic,* 1897) que logró colocar sobre nueva y más segura base la cronología de los escritos platónicos. Pero no faltan actualmente proposiciones de una vuelta sistemática al método estadístico con miras a la solución de todos los problemas de la lingüística estructural. A este respecto, dice G. Herdan: "Si consideramos la lengua como la totalidad de los signos lingüísticos más su probabilidad de acudir en el discurso individual y, por lo tanto, los diferentes modos en los cuales el hecho signo puede suceder, al mismo tiempo que las frecuencias relativas de los diferentes signos en el uso efectivo, la concepción responde a todas las exigencias de lo que se denomina la población estadística de tales acontecimientos o su universo estadístico. Todo enunciado individual (la *parole* en la terminología de Saussure) desempeña el papel de *muestra* de tal población" (*Language as Choice and Change,* 1956, 1.3). Desde este punto de vista, si se examinan textos diferentes de una misma lengua se encuentra, por ejemplo, que la frecuencia relativa con la que un fonema particular ha sido usado por los escritores es más o menos la misma. Esto autoriza a considerarlas como fluctuaciones de la probabilidad constante de ese fonema particular y en tal L. Y esto significa que el parlante o el escritor obedecen a determinadas leyes del azar y que sólo cuando se consideran grandes masas de formas lingüísticas se tiene la impresión de una determinación causal en su uso. En otros términos sucedería aquí lo que sucede en la física, para la cual el determinismo macroscópico es sólo el efecto de una consideración de masa de los hechos microscópicos. Los sostenedores de esta concepción del L. afirman, por lo tanto, que lo que desde el punto de vista intuitivo aparece en el L. como una relación de causa y efecto (la determinación de las elecciones lingüísticas) es, desde el punto de vista cuantitativo, solamente azar. La teoría, por lo tanto, explica las diferencias entre los textos no con la intención de los parlantes o con un determinismo causal, sino con las leyes estadísticas del azar (Herdan, *op. cit.,* 1.4; C. E. Shannon y W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication,* Urbana, 1949).

Lo que hay de forzado en este punto de vista es la oposición del concepto de azar al de elección, oposición que tiene la función polémica de acentuar el valor del método estadístico en la investigación lingüística. Es bastante obvio, en efecto, que la consideración de las constantes estadísticas, si bien excluye la causalidad rigurosa o la libertad ilimitada no excluye las elecciones intencionales y orientadas, como ocurre precisamente respecto a todas las constantes estadísticas que se refieren a acontecimientos humanos. La doctrina del L. como azar puede ser considerada así como una variante o una perspectiva de trabajo de la doctrina del L. como elección.

Lenguaje, análisis del, *véase* EMPIRISMO LÓGICO.

Lenguaje cerrado, *véase* LENGUAJE-OBJETO.

Lenguaje formalizado, *véase* SISTEMA LOGÍSTICO.

Lenguaje-objeto (ingl. *object-language*). Esta noción nace en correspondencia con la de *metalenguaje* (*véase*) cada vez que se considera que un L. es "semánticamente cerrado", o sea que no contiene también, como agregado a sus expresiones, los nombres de estas expresiones o términos (como "verdade-

ro" y "falso") que se refieren a ellas. En tal caso, en efecto, es necesario distinguir el L. *del cual se habla* y que es el argumento de la discusión y el L. *con el que* se habla y con el cual deseamos construir la definición de verdad para el primer L. Este último es el *metalenguaje* y el primero es el *L.-objeto*. La distinción entre L.-objeto y el metalenguaje fue introducida por los lógicos polacos hacia 1919 y difundida por Tarski (cf. *The Semantic Conception of Truth*, 1944, en *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, p. 60). La distinción fue aceptada por Carnap (*Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, § 3). A veces, sin embargo, el L.-objeto y el metalenguaje coinciden como cuando, por ejemplo, se habla en italiano del italiano. La distinción vale sobre todo para los *lenguajes formalizados*. *Véase* SISTEMA LOGÍSTICO.

Lenguaje simbólico (ingl. *sign language*). Este término se aplica al lenguaje constituido por gestos, el cual, según las llamadas teorías psicológicas del lenguaje, constituye la primera fase de todo lenguaje. Wundt ha distinguido, a este respecto, dos especies de gestos, el *indicativo* y el *imitativo*. El gesto indicativo derivaría biológicamente del movimiento de aferrar ("Die Sprache" ["El lenguaje"], en *Volkspsychologie*, I, 2ª ed., p. 129; trad. esp.: *Elementos de psicología de los pueblos*, Madrid, 1926). Han sido estudiadas también L. simbólicos en particular, como el napolitano de clase baja, el de los monjes trapistas (que tienen el voto del silencio), el de los indios de América y el de algunos grupos de sordomudos.

Leninismo, *véase* COMUNISMO.

Leticia (gr. εὐφροσύνη; lat. *laetitia*). *Véase* ALEGRÍA.

Leviatán (ingl. *Leviathan*). Tomado del nombre de un monstruo bíblico (*Job*, XL, 20). Hobbes denominó así al "Estado (en latín *civitas*), que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural, para cuya protección y defensa fue instituido" (*Leviath.*, Intr.; trad. esp.: *Leviatán*, México, 1940, F. C. E.) y dio este título a su obra política fundamental (1561).

Ley (gr. νόμος; lat. *lex*; ingl. *law*; franc. *loi*; alem. *Gesetz*; ital. *legge*). Una regla dotada de necesidad, entendiéndose por necesidad: *1)* la imposibilidad (o la improbabilidad) de que lo regulado acaezca de otra manera; o bien *2)* una fuerza que garantiza la realización de la regla. La noción de L. es distinta de la de regla y también de la de norma. La regla (que es término muy general) puede también estar privada de necesidad; así son reglas no solamente las L. naturales o las normas jurídicas, sino también las prescripciones del arte o de la técnica. La norma, en fin, es una regla que concierne sólo a las acciones humanas y no tiene por sí valor de necesidad; por lo tanto no son normas las L. naturales y las reglas técnicas y una norma, de naturaleza moral, por ejemplo, no obliga del mismo modo que una L. jurídica. Desde este punto de vista existen solamente dos especies de L.: las L. de naturaleza y las L. jurídicas. Ya que la noción de L. jurídica ha sido analizada en el artículo DERECHO, debe analizarse aquí la noción de L. natural. Se pueden distinguir las siguientes interpretaciones fundamentales de ella: *1)* la L. como razón; *2)* la L. como uniformidad; *3)* la L. como convención; *4)* la L. como relación simbólica.

1) La noción de la L. como razón surgió en la a n t i g u a Grecia, por la transferencia al mundo natural de ese concepto de justicia o de orden elaborado en relación con el mundo humano (cf. Jaeger, *Paideia*, I, cap. 6; trad. esp.: *Paideia*, México, 1962, F.C.E., I, cap. VI, pp. 103 *ss.*). Anaximandro fue el primero en transferir la noción de *diké* del mundo de la *polis* al mundo de la naturaleza y entendió el nexo causal entre el nacer y el perecer de las cosas como la L. que preside una contienda judicial en la cual todos los seres, según dice, "deben pagarse recíprocamente la pena de su injusticia en el orden del tiempo" (*Fr.*, 9, Diels). Heráclito, a su vez, concibió esta L. como la misma razón o Logos, del cual según decía, "se nutren todas las L. humanas" (*Fr.* 114, Diels). Aun cuando Platón (cf. *Tim.*, 83 e) y Aristóteles (*De Cael.*, I, 1, 268 a 13) usen sólo excepcionalmente la expresión "L. de naturaleza", el concepto de la racionali-

dad de la naturaleza y de la expresión de tal racionalidad en proposiciones universales y necesarias ha prevalecido, precisamente por ellos, en la historia de la filosofía. Lucrecio se sirvió de la expresión "pacto de naturaleza" (*foedus naturae; De rer. nat.*, V, 57; 924; VI, 906). Y el concepto estoico del destino o de lo providencia es expresión del mismo punto de vista (Dióg. L., VII, 149). Plotino admitió, también para las cosas que se sustraen al destino, una L. que resulta directamente del Intelecto divino (*Enn.*, IV, 3, 15). La subjetivación de las L. de naturaleza formulada por Kant con el intento de ver su "fuente" en el entendimiento y precisamente en las formas *a priori* de éste (categorías) no cambia mucho el concepto de L. natural que sigue siendo, también para Kant, la expresión de la racionalidad de la naturaleza, y ha de ser también la de una racionalidad que en la naturaleza (como fenómeno) es introducida por el propio entendimiento. "Las L. naturales —dice Kant— si se consideran como principios del uso empírico del entendimiento, tienen al mismo tiempo la impronta de la necesidad y, por lo tanto, por lo menos la presunción de una determinación que resulta de principios válidos en sí *a priori* y antes de toda experiencia. Todas las L. de la naturaleza, sin distinción, están sujetas a los principios superiores del entendimiento y aplican tales principios a casos particulares del fenómeno. Estos principios dan sólo el concepto que contiene la condición y, por decirlo así, el exponente de una regla en general, pero la experiencia da el caso que está sometido a la regla" (*Crít. R. Pura*, Analítica de los Principios, cap. II, sec. 3). Schelling interpretó la formulación de las L. naturales como la progresiva transfiguración de la naturaleza en racionalidad. "La ciencia de la naturaleza —decía— llegaría a la cumbre de la perfección si lograra espiritualizar perfectamente todas las L. naturales en L. de la intuición y del pensamiento. Los fenómenos (el material) deben desaparecer por entero y permanecer sólo las L. (lo formal). Sucede por lo tanto que, cuanto más surge la L. en el campo de la naturaleza, con mayor fuerza se disipa el velo que la envuelve y los mismos fenómenos, se hacen más espirituales y, por fin, desaparecen del todo. Los fenómenos ópticos no son más que una geometría cuyas líneas están trazadas por medio de la luz y esta luz misma ya es de dudosa materialidad" (*System der Transzendentalen Idealismus*, [*Sistema del idealismo trascendental*], 1800, Intr., § 1; trad. ital., pp. 8-9). Se puede decir que toda interpretación racionalista de la ciencia hace suyas, en alguna medida, estas tesis de Schelling. Desde este punto de vista, la L. no es más que la expresión de la racionalidad de la naturaleza y su formulación, por parte de la ciencia, no tiene otra finalidad que la de reducir la naturaleza a razón.

2) La concepción de la L. natural como una relación constante entre los fenómenos fue propuesta por vez primera por Hume. La L. natural es, según Hume, el resultado de "una experiencia fija e inalterable" (*Inq. Conc. Underst.*, X, 1), la experiencia de la "conjunción constante de objetos similares", a la cual se reduce la relación causal. La conexión habitual y constante entre hechos diferentes es la que autoriza a hablar de causalidad, permite la previsión de los hechos futuros y excluye el milagro (*Ibid.*, VII, 2). Esta concepción fue adoptada por Comte y, con él, por la ciencia positivista. "El carácter fundamental de la filosofía positiva —decía Comte— es el considerar todos los fenómenos como sujetos a L. naturales invariables, cuyo descubrimiento preciso y cuya reducción al mínimo número posible son la finalidad de todos nuestros esfuerzos". Estas L. ya no consisten en exponer "las causas generadoras de los fenómenos", sino que sólo expresan lo que relaciona mutuamente los fenómenos mediante "relaciones normales de sucesión y de semejanza" (*Cours de phil. positive*, I, lec. I, § II). Desde el mismo punto de vista, Stuart Mill consideró las L. como casos especiales de la uniformidad de la naturaleza. "Las diferentes uniformidades —decía—, una vez comprobadas por lo que se considera como una inducción suficiente, se denominan, en el lenguaje común, L. de naturaleza. Científicamente hablando, el título se adopta en sentido más

restringido para designar las uniformidades reducidas a su expresión más simple" (*Logic*, III, 4, § 1). Esta concepción ha dominado todo el positivismo clásico y ha entrado en crisis solamente con el reconocimiento del carácter económico de las L. naturales, formulado por Mach.

3) El concepto de L. natural como convención nace con el fundamento de la función económica que Mach había reconocido al conocimiento científico. A este respecto había afirmado el carácter subjetivo de las L. naturales. Solamente nuestros conceptos y nuestra intuición —decía— prescriben L. a la naturaleza. "Las L. naturales son las restricciones que nosotros, guiados por la experiencia, prescribimos a nuestra espera de los fenómenos" (*Erkenntniss und Irrtum* [*Conocimiento y error*], cap. 23; trad. franc., p. 368). El progreso de la ciencia conduce a una restricción creciente de las posibilidades de previsión, esto es, a su creciente determinación v precisión. Este reconocimiento del carácter económico o utilitario de la ciencia ha sido muy subrayado en la filosofía de Bergson y en el pragmatismo. La primera, al atribuir sólo a la inteligencia la función vital de fabricar objetos y de orientarse en el mundo natural, hacía de la ciencia, que es la creación de la inteligencia, "la auxiliar de la acción" (Bergson, *La pensée et le mouvant*, 3ª ed., 1934, p. 158) y no podía reconocer a las L. científicas validez teórica alguna. El pragmatismo, a su vez, generalizando la tesis de la instrumentalidad del conocimiento, alentó la interpretación de las L. científicas como simples instrumentos de la orientación práctica del hombre en el mundo. Algunas formas del espiritualismo y del idealismo han interpretado esta función económica de la ciencia como signo de la inferioridad teórica de la ciencia misma (a veces de la totalidad del pensamiento discursivo) en relación con la filosofía y sus órganos específicos. Eduard Le Roy, llevando al extremo la crítica de Bergson, afirmó el carácter convencional de la ciencia y, por lo tanto, la naturaleza arbitraria de sus leyes. La tarea de la ciencia es, según Le Roy, la de hallar constantes útiles y las encuentra por el hecho de que la acción humana no importa una precisión absoluta, sino que solamente exige que la realidad sea representada en forma aproximada, en sus relaciones con nosotros, por un sistema de constantes simbólicas denominadas L. (*Science et philosophie*, 1899-1900). La misma tesis, en una exageración casi caricaturesca, se puede hallar en Croce: "Precisamente porque estas L. —decía— son nuestras construcciones y dan lo móvil como fijo, no solamente no son irreprensibles y sufren a veces excepciones, sino que, por lo demás, no existe un hecho real que no sea excepción a su L. naturalista". Sucede así por no existir uniformidades rigurosas y un osezno nunca es del todo igual a sus progenitores. "De donde se podría definir: las L. inexorables de la naturaleza son L. que en todo momento son violadas y, por lo contrario, las L. filosóficas son las que en todo momento son observadas... Las ciencias naturales, que no suministran conocimientos verdaderos, tienen aún menor derecho (si es lícito expresarse así) a hablar de previsión" (*Logica*, II, cap. 5; 4ª ed., 1920, p. 218). Contra la naturaleza convencional de las L. se expresó Poincaré en polémica contra Le Roy. La L. no es una creación arbitraria del hombre de ciencia, sino la expresión, aproximada o provisional, de una acción constante que permite la previsión. Es muy cierto que a veces alguna L. es elevada como principio y de tal manera sustraída al control de la experiencia y a la incesante revisión que ésta comporta, pero en tal caso la L. deja de ser verdadera o falsa para resultar solamente cómoda y el control continúa siendo ejercido en las relaciones que expresan "el hecho bruto de la experiencia" (*La valeur de la science*, p. 239). Poincaré observa también que "el científico crea en el hecho sólo el lenguaje en el cual lo enuncia", pero que, una vez enunciada una predicción en un determinado lenguaje, "no depende evidentemente de él que la predicción misma se realice o no se realice" (*Ibid.*, p. 233). La misma crítica fue formulada a la tesis del carácter convencional de las L. científicas de Moritz Schlik. Utilizando la distinción entre enunciado y proposición, la cual es un enunciado dotado

de significado (en cuanto cumple realmente la función de la comunicación), Schlik considera que "el contenido propio de una ley natural consiste en el hecho de que a ciertas reglas gramaticales (las de una geometría, por ejemplo) corresponden algunas proposiciones definidas, como descripciones verdaderas de la realidad". Ya que este hecho es totalmente invariable con referencia a todo cambio arbitrario de las reglas gramaticales, no se puede realizar la reducción de las L. de naturaleza a meras convenciones lingüísticas. Sólo las proposiciones son verdaderas o falsas, no los enunciados. Los enunciados, en efecto, quedan sujetos a modificaciones arbitrarias, pero esto no concierne al que se preocupa del conocimiento de los hechos. Mediante la ayuda de las reglas de los símbolos (cuya gramática debe, por cierto, conocer porque sin ella los enunciados carecerían para él de sentido) puede siempre llegar hasta las proposiciones genuinas, cuya verdad no depende de las predilecciones de los símbolos" (*Gesetz, Kausalität, und Wahrscheinlichkeit* ["Ley, causalidad y probabilidad"], Viena, 1948; ahora en *Readings in Phil. of Science,* 1953, pp. 181 *ss.*).

4) Las críticas de Poincaré y Schlick a la tesis de la naturaleza convencional de la L. científica parten de lo que se puede denominar la cuarta concepción fundamental de la L. misma, o sea la concepción de la L. como relación simbólica entre los hechos. Esta tesis fue expresada por vez primera por Duhem en su libro sobre la *Teoría física* y fue resumida así: "Una L. de física es una relación simbólica cuya aplicación a la realidad concreta exige que se conozca y se acepte todo un conjunto de teorías" (*Théorie physique,* 1906, p. 274). Esto quiere decir que los términos simbólicos que una ley pone en relación son abstracciones producidas por el trabajo lento, complicado y concienzudo que ha servido para elaborar las teorías físicas y que este trabajo nunca está definitivamente hecho. "Toda L. física —dice Duhem— es una L. aproximada; en consecuencia, para el lógico riguroso no puede ser ni verdadera ni falsa; toda otra L. que represente las mismas experiencias con la misma aproximación puede pretender, con el mismo derecho que la primera, el título de L. verdadera, o para hablar más rigurosamente, de L. aceptable" (*Ibid.,* p. 280). Estos conceptos se han mantenido básicamente inmutables en la filosofía contemporánea. Las observaciones de Schlick contra la convencionalidad de las L. naturales y a favor del carácter simbólico de las L. mismas, constituyen una confirmación sustancial del punto de vista de Duhem. Una L. es siempre un enunciado gramatical y presupone siempre la gramática del lenguaje en que se expresa, pero aun cuando tal gramática pueda ser considerada como convencional, no lo es el significado de la L. en cuanto se refiere a relaciones entre hechos, cuya constancia se puede verificar y que son tales como para hacer posible una previsión probable. Aun cuando la teoría de Duhem haya sido formulada antes del reconocimiento del carácter probabilista de la ciencia, lo que denominaba "aproximación de las L. de naturaleza", deja el camino abierto a lo que hoy se llama carácter probabilista de las L. mismas. Más bien, la función que la metodología de las ciencias tiende hoy a reconocer a la L. científica en forma cada vez mayor es la capacidad de previsión. "Una proposición —ha dicho Peirce— no puede ser denominada 'ley de naturaleza' hasta que su capacidad de previsión no haya sido puesta a prueba y confirmada de tal modo que no quede ninguna duda acerca de ella" (*Values in a Universe of Chance,* p. 290). Una L. es, en general, una fórmula para la previsión. Desde este punto de vista, la L. deja de tener el carácter de necesidad que la primera y la segunda interpretación le reconocían. Su validez se mide por su eficiencia y esta eficiencia por la posibilidad de obtener con ella previsiones que resulten suficientemente correctas.

Ley biogenética, *véase* BIOGENÉTICA, LEY.

Ley de los tres estadios, *véase* POSITIVISMO.

Ley de la mínima acción, *véase* ACCIÓN MÍNIMA.

Ley modal, *véase* MODAL, LEY.

Ley psicofísica, *véase* PSICOFÍSICA.

Liberalismo (ingl. *liberalism;* franc. *libéralisme;* alem. *Liberalismus;* lat. *liberalismo*). La doctrina que asume la defensa y la realización de la libertad en el campo político. Tal doctrina nace y se afirma en la edad moderna y puede considerarse como dividida en dos fases: *1)* la fase del siglo XVIII, caracterizada por el individualismo; *2)* la fase del siglo XIX, caracterizada por el estatalismo.

1) La primera fase se caracteriza por las siguientes direcciones doctrinarias que constituyen los instrumentos de las primeras afirmaciones políticas del L.: *a)* el *iusnaturalismo* (*véase*) que consiste en reconocer al individuo derechos originarios e inalienables; *b)* el *contractualismo* (*véase*) que consiste en considerar a la sociedad humana y al Estado como fruto de una convención entre individuos; *c)* el *L. económico,* propio de la escuela fisiocrática, que combate la intervención del Estado en los hechos económicos y quiere que éstos sigan exclusivamente su curso natural (*véase* ECONOMÍA); *d)* como consecuencia global de las precedentes doctrinas: la negación del absolutismo estatal y la reducción de la acción del Estado dentro de límites definidos, mediante la división de los poderes (*véase* ESTADO). El postulado fundamental de esta fase del L. es la coincidencia del interés privado con el interés público. Un iusnaturalista y moralista como Bentham cree que basta al individuo el seguir inteligentemente su propio placer para perseguir, al mismo tiempo, el placer de todos los otros. Y la doctrina económica de Adam Smith está fundada en el supuesto análogo de la coincidencia entre el bien entendido interés económico del individuo y el interés económico de la sociedad *Véase* INDIVIDUALISMO.

2) La segunda fase del L. se inicia cuando este postulado entra en crisis. Tal crisis tiene sus precedentes en las doctrinas políticas de Rousseau, Burke y Hegel, como también en el hecho de que el L. individualista parecía, en el terreno político y económico, realizar la defensa de una clase determinada de ciudadanos (la burguesía) más que la de la totalidad de los ciudadanos mismos. El *Contrato social* (1762) de Rousseau constituye ya la inversión del individualismo. Los derechos que el iusnaturalismo había reconocido a los individuos pertenecen, según Rousseau, sólo al ciudadano. "Lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y el derecho ilimitado a todo lo que le tienta y que puede obtener; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee". Pero en realidad, sólo "la obediencia a la ley que se nos prescribe es la libertad" y de tal manera sólo dentro del Estado es libre el hombre (*Contrat social,* I, 8). La afirmada infalibilidad de la "voluntad general" que resulta de la "enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad" (*Ibid.,* I, 6) transforma lo que para el individualismo es la coincidencia del interés singular con el interés común en la coincidencia, preliminar y garantizada, del interés estatal con el interés individual. De tal manera, se reafirmaba esa superioridad del Estado sobre el individuo contra la cual había surgido el L. en su primera fase. Tal superioridad es confirmada también por Burke. "La sociedad es un contrato —decía—. Pero si los contratos pueden ser disueltos a placer, por objetivos de interés ocasional, no se puede considerar al Estado como algo mejor que un acuerdo de partes en un comercio de pimienta y café... Se le debe considerar con reverencia, porque no es la participación en cosas que sirven sólo a la existencia animal...: es una sociedad en todas las ciencias, en todas las partes, en todas las virtudes y en toda perfección" (*Reflection on the Revolution in France,* 1790; *Works,* II, p. 368; cf. en trad. esp.: *Textos políticos,* México, 1942, F.C.E.). Pero la culminación de este nuevo reconocimiento del Estado adviene con la doctrina de Hegel, según la cual es "el ingreso de Dios en el mundo" y su fundamento es "la potencia de la razón que se realiza como voluntad" (*Fil. del Derecho,* § 258, Apéndice). Con esta exaltación del Estado concuerda la otra rama del romanticismo del siglo XIX, el positivismo. Éste, con Comte, preconizó un estatalismo tan absoluto como el hegeliano (*Système de politique positive,* 1851-54; IV, p. 65) y, con Stuart Mill, aun sin llegar a concesiones absolutistas, otorgó buena parte de

la acción del Estado al dominio que el liberalismo clásico quería reservar exclusivamente a la iniciativa individual: el dominio económico (*Principles of Political Economy*, 1848; trad. esp.: *Principios de economía política*, México, 1951, F.C.E.). El ensayo *Sobre la libertad* (1859) de Stuart Mill tendía, al mismo tiempo, a excluir a la libertad del número de las condiciones indispensables para el ejercicio de la actividad moral, jurídica, económica, etc. (según la concepción del L. clásico) y a hacer de ella un ideal o un valor en sí, esto es, independiente de las posibilidades que ofrece. Ello no quita que el escrito sea una de las más nobles y apasionadas defensas de la libertad misma.

El siglo XX en sus primeros decenios ha visto la continuación de este L. estatalista. Tanto el idealismo inglés como el idealismo italiano insistieron acerca del carácter divino del Estado. Así lo hizo Bernard Bosanquet en el escrito *The Philosophical Theory of the State* (1899) y así lo hizo Gentile identificando el estado con el Yo absoluto (*Genesi e struttura della società*, póstumo, 1946). La inspiración hegeliana prevaleció por lo demás también en la doctrina de Croce, el cual, sin embargo, se mantuvo fiel al ideal clásico de la libertad, de lo cual dio testimonio práctico en el periodo fascista. Para Croce, en efecto, el L. es la doctrina misma del desarrollo dialéctico de la historia, que todo absuelve y justifica, incluso el absolutismo y la negación de la libertad (*Etica e politica*, 1931, p. 290). Se puede considerar una manifestación de esta misma forma de L. (con el cual se relaciona directamente a través de Hegel) al propio socialismo marxista. *Véase* MATERIALISMO.

Los partidos políticos que desde principios del siglo XIX en adelante han enarbolado la bandera liberal se han inspirado en una u otra de las direcciones fundamentales citadas, esto es, en el individualismo o en el estatalismo. Por lo tanto, muchas direcciones políticas dispares y a veces opuestas han podido apoyarse en el L. (acerca de ellas ver De Ruggiero, *Storia del L. europeo*, 1925). En efecto, se han basado en él partidos que niegan el valor del Estado (como el radicalismo inglés del siglo pasado) y partidos que lo han exaltado (como la denominada "derecha histórica" en la Italia del posresurgimiento), partidos que han negado toda ingerencia del Estado en materia económica (como todavía lo hacen algunos partidos liberales europeos) y partidos que, en cambio, invocan la intervención del Estado en la iniciativa y en la dirección de los negocios económicos, y, en fin, partidos que consideran la libertad como condición indispensable de toda actividad humana y partidos que la han relegado al ámbito de los puros "valores". Estos contrastes son la manifestación evidente del carácter complejo de la doctrina liberal. Y a su vez este carácter depende del estado aproximativo y confuso con que ha sido tratada la noción que debería ser fundamental para el L.: la noción de libertad. El recurso casual o subrepticio a una u otro de los conceptos de libertad elaborados en la historia del pensamiento filosófico ha hecho confusa y oscilante la idea liberal en política y a veces la ha conducido a la defensa o a la aceptación de la falta de libertad. *Véase* LIBERTAD.

Libertad (gr. ἐλευθερία; lat. *libertas*; ingl. *freedom, liberty*; franc. *liberté*; alem. *Freiheit*; ital. *libertà*). El término tiene tres significados fundamentales que corresponden a tres concepciones que se han intercalado en el curso de su historia y que pueden caracterizarse del modo siguiente: *1)* la concepción de la L. como autodeterminación o autocausalidad, según la cual la L. es ausencia de condiciones y de límites; *2)* la concepción de la L. como necesidad que se funda en el mismo concepto que la precedente, o sea en el de autodeterminación, pero que atribuye la autodeterminación misma a la totalidad (Mundo, Sustancia, Estado) a la cual el hombre pertenece; *3)* la concepción de la L. como posibilidad o elección, según la cual la L. es limitada y condicionada, esto es, *finita*. No constituyen conceptos diferentes de L. las formas que adquiere en los diferentes campos, por ejemplo, la L. metafísica, la L. moral, la L. política, la L. económica, etc. Las disputas metafísicas, morales, políticas, económicas,

etcétera, en torno a la L. están dominadas, en efecto, por los tres conceptos en examen, a los cuales se remiten, por lo tanto, las formas específicas de L. sobre las cuales versan tales disputas.

1) La primera concepción de la L., según la cual es absoluta, incondicionada y, por lo tanto, no sufre limitaciones y no tiene grados, se expresa diciendo que es libre lo que es *causa de sí mismo*. Esta concepción fue analizada por vez primera por Aristóteles. Si bien el análisis aristotélico de la voluntariedad de las acciones parece apoyarse en el concepto de la L. finita, la definición de lo voluntario es la de la L. infinita: voluntario es lo que es "principio de sí mismo". Aristóteles comienza diciendo que la virtud depende de nosotros lo mismo que el vicio. "En las cosas, en efecto —prosigue—, en las que el obrar depende de nosotros, también el no obrar depende de nosotros y allí donde nos encontramos en situación de decir no, podemos decir también sí. De tal manera, si cumplir una acción bella depende de nosotros, también dependerá de nosotros no cumplir una mala acción" (*Ét. Nic.*, III, 5, 1113 b 10). Esto es lo que Platón ya había dicho en el mito de Er. Pero para Aristóteles significa que "el hombre es el principio y el padre de sus actos, tanto como de sus hijos" (*Ibid.*). En efecto, "sólo para aquel que tiene en sí mismo su propio principio, el obrar o el no obrar depende de sí mismo" (*Ibid.*, III, 1, 1110 a 17), ya que el hombre "es el principio de sus actos" (*Ibid.*, III, 3, 1112 b 15-16). Esta noción de "principio de sí mismo" es la definición de la L. incondicionada. Se encuentra en Cicerón, por ejemplo. "Para los movimientos voluntarios del alma —dice— no debe requerirse una causa extraña, ya que el movimiento está en nuestro poder y depende de nosotros, ni por lo tanto está privado de causa, dado que su causa es su misma naturaleza" (*De Fato*, 11). La noción de L. tenía para Epicuro el mismo significado de autodeterminación absoluta, autodeterminación que, según él, se originaba en los átomos, a los cuales atribuía el poder de desviarse de su propia trayectoria. Dice Lucrecio: "Nosotros podemos desviar nuestros movimientos sin estar determinados ni por el tiempo ni por el lugar, sino según la inspiración del espíritu, ya que sin duda es la voluntad el *principio* de tales actos, y por ella el movimiento se expande en todos los miembros" (*De rer. nat.*, II, 260). La noción de la L. como autocausalidad o autodeterminación (αὐτοπραγία) es también el fundamento del concepto de la L. como necesidad. Los estoicos admitían la L. de las acciones que tienen en sí mismas su causa o su principio: "Sólo el sabio es libre —decían— y todos los malvados son esclavos, ya que la L. no es más que la autodeterminación, en tanto la esclavitud es la privación de la autodeterminación" (Dióg. L., VII, 121). Epicteto, por consiguiente, denominó "libres" a las cosas que están "en nuestro poder", o sea los actos del hombre que tienen su principio en el hombre mismo (*Diss.*, I, 1).

Este concepto se trasmitió a la Edad Media. Orígenes fue su primer defensor en el mundo cristiano, aclarándolo en el sentido de que la L. consiste no sólo en tener en sí la causa de los propios movimientos, sino también en ser ella esta causa. Esta definición, que se aplica a todos los seres vivientes, otorga un privilegio al hombre porque la causa de los movimientos humanos es lo que el hombre mismo elige como móvil, por la razón de ser juez y árbitro de las circunstancias externas (*De Princ.*, III, 5). Consideraciones análogas se encuentran en el *De Libero arbitrio* de San Agustín (cf. por ejemplo, I, 12; III, 3; III, 25). "Siente que el alma se mueve por sí aquel que siente en sí la voluntad", dice en otra parte (*De div. quaest.*, 83, 8). San Alberto Magno llamó libre al hombre que es *causa de sí* y que el poder de los demás no puede constreñir (*S. Th.*, II, 16, 1). Y para Santo Tomás: "El libre albedrío es la causa del propio movimiento porque el hombre, mediante el libre albedrío, se determina a sí mismo a obrar." Santo Tomás agrega que no es necesario, para que haya L., que el hombre sea la *primera* causa de sí mismo y, en efecto, no lo es, porque tal primera causa es Dios. Pero la Primera causa no quita nada a la autocausalidad del hombre (*Ibid.*, I, q. 83, a. 1; cf. *Contra Gent.*, II, 48). La última escolástica mantuvo este

concepto de L. y acentuó más bien la indiferencia de la voluntad con respecto a sus posibles determinantes. Duns Scoto afirma que "la L. de nuestra voluntad consiste en poderse determinar en actos opuestos, ya sea sucesivamente, ya sea en el mismo instante" (*Op. Ox.*, I, d. 39, q. 5, n. 16). Y esta determinabilidad hacia actos opuestos expresa la perfecta indiferencia de la voluntad con respecto a toda motivación posible. Occam, aun negando la posibilidad simultánea de actos opuestos, subraya igualmente la indiferencia absoluta de la voluntad: "Por L. —dice— se entiende el poder por el cual puedo indiferente y contingentemente poner cosas diversas, de tal manera que puedo causar y no causar el mismo efecto, sin que exista ninguna diferencia salvo la que existe en este poder" (*Quodl.*, I, q. 16). Occam no considera, sin embargo, que se pueda *demostrar* que la voluntad sea libre en este sentido. La L. se puede conocer sólo por experiencia, ya que "el hombre experimenta que, aun cuando la razón le dicte algo, la voluntad puede todavía quererlo y no quererlo" (*Ibid.*, I, q. 16). A este respecto Buridán observó que la L. no consiste en poder no seguir el juicio del entendimiento, ya que si éste reconociera con evidencia dos bienes como perfectamente iguales, no podría decidirse ni por el uno ni por el otro; consiste, en cambio, en poder suspender o impedir el juicio del entendimiento (*In Eth.*, III, q. 1-4). Así colocó las premisas del caso que se llamó del *Asno de Buridán* (*véase*), el cual, no teniendo L., muere de hambre en la condición en que el hombre, en cambio, puede suspender el juicio y realizar arbitrariamente la elección.

El concepto de *autopraghia* o *causa sui* se encuentra frecuentemente en la filosofía moderna y contemporánea. "La sustancia libre —dice Leibniz— se determina por sí misma, esto es, siguiendo el motivo del bien percibido por la inteligencia que la inclina sin necesitarla: todas las condiciones de la L. están comprendidas en estas pocas palabras" (*Théod.*, III, § 288). Este mismo concepto persuadió a Kant a admitir el carácter "nouménico" de la L. "Si se debe admitir la L. —dice— como propiedad de determinadas causas de los fenómenos, debe, en relación a los fenómenos como hechos, ser la facultad de *iniciar por sí misma* (*sponte*) la serie de los propios efectos, sin que la actividad de la causa deba tener un comienzo y sin que tenga necesidad de otra causa que determine tal comienzo" (*Proleg.*, § 53). La "facultad de iniciar por sí un hecho" es exactamente la *causa sui* del concepto tradicional de L. Ésta es denominada también en el mismo sentido "espontaneidad absoluta", esto es, actividad que no recibe otra determinación sino de sí misma (*Crít. R. Práct.*, I, libro I, cap. III, Dilucidación crítica). Pero precisamente como *causa sui* o espontaneidad absoluta, "la causa libre no puede ser sometida a determinaciones de tiempo en sus estados, no debe ser un fenómeno, debe ser una cosa en sí y sólo sus efectos deben considerarse fenómenos" (*Proleg.*, § 53). Kant ha querido conciliar la L. humana, como poder de autodeterminación, con el determinismo natural que para él constituye la racionalidad misma de la naturaleza; por lo tanto, ha considerado la L. como nóumeno, estimando que lo que desde un punto de vista (el de los fenómenos) puede considerarse como necesidad, desde otro punto de vista (el del nóumeno) puede considerarse como L. Pero el concepto de L. no ha sido para nada innovado por este artificio kantiano. El mismo concepto es expresado por Fichte: "La absoluta actividad —dice— se llama también L. La L. es la representación sensible de la autoactividad" (*Sittenlehre* [*Doctrina de la moral*], Intr., 7, en *Werke* ["*Obras*"], IV, p. 9).

Al mismo concepto recurre también actualmente toda forma de *indeterminismo* (*véase*). En las formas espiritualistas del indeterminismo (que son las más difundidas) la autodeterminación es considerada como una experiencia interna fundamental, como una especie de creación "interior". Resulta la misma "autocreación del yo". Dice Maine de Biran: "La L. o la idea de L. tomada en su fuente real, no es más que el sentimiento mismo de nuestra actividad o de este poder de obrar, de crear el esfuerzo constitutivo del yo" (*Essai sur les fondements de la psychologie*, 1812, en *Œuvres*, ed. Naville, I, pá-

gina 284). Una concepción análoga se puede encontrar en el *Mikrokosmus* de Lotze (I, pp. 283 *ss.*) y, con alguna atenuación, en la *Nouvelle Monadologie*, de Renouvier (pp. 24 *ss.*). El espiritualismo francés con Sécretan, Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Hamelin, se atiene estrictamente al mismo concepto. "Cuando se ha comprendido bien —dice Boutroux— el mecanismo, éste antes que envolvernos es nuestro medio de acción sobre las cosas. Aprehendemos el mecanismo físico gracias al mecanismo psíquico y al mecanismo sociológico, que dependen de nosotros. El conocimiento de las leyes de las cosas nos permite dominarlas y así, antes que perjudicar nuestra L., el mecanismo la hace eficaz." Por lo tanto, no sólo las cosas internas dependen de nosotros, como lo quería Epicteto, sino también las externas (*De l'idée de loi naturelle*, 1895, pp. 133, 143). Desde este punto de vista, el motivo no es la causa necesaria de la acción humana: la voluntad da su preferencia a un motivo más que a otro y el motivo más fuerte no es tal independientemente de la voluntad, sino justo en virtud de ella (*La contingence des lois de la nature*, 1874, p. 124). El concepto bergsoniano de L. no hace más que afirmar esta misma tesis. Bergson sostiene que el concepto de la L. que defiende está situado entre la noción de L. moral, o sea de la "independencia de la persona frente a todo lo que no es ella misma" y la noción de libre albedrío, según la cual lo libre "depende de sí como un efecto depende de la causa que lo determina necesariamente". Contra esta última concepción, Bergson objeta que los actos libres son imprevisibles y que, por lo tanto, no se les puede aplicar la causalidad, según la cual causas iguales tienen efectos iguales. La L. sigue siendo, por lo tanto, indefinible y es identificada con el mismo proceso de la vida consciente, o sea con la duración real (*Essais sur les données immédiates de la conscience*, 1899, páginas 131 *ss.*). Pero en realidad el concepto de libre albedrío se basa precisamente en la imprevisibilidad de los hechos humanos (los denominados "futuros contingentes") y en la autocausalidad de la voluntad. La doctrina bergsoniana niega la indiferencia de la voluntad a los motivos sólo para sostener que la voluntad crea o constituye los motivos y les confiere la fuerza determinante de que disponen. Pero de tal modo la autodeterminación queda como la definición de la L. La doctrina de Sartre tampoco tiene un sentido diferente. Para él, la L. es la elección que el hombre hace de su ser propio y del mundo. "Pero precisamente por tratarse de una *elección* —dice Sartre—, esta elección, en la medida en que se efectúa, designa en general otras elecciones como posibles. La posibilidad de estas otras elecciones no es ni explícita ni planteada, sino subdividida en el sentimiento de injustificabilidad y se expresa en el hecho de lo *absurdo* de mi elección y, por consiguiente, de mi ser. Así mi L. devora mi L. Al ser libre, yo proyecto mi posibilidad total, pero pongo, por ser libre y poderlo anular, este primer proyecto y lo confino en el pasado" (*L'être et le néant*, p. 560). Pero una elección que nada tiene que elegir, esto es, que no está limitada por condiciones determinadas, es una elección sólo de nombre y en realidad es una autocreación gratuita. La doctrina de Sartre no hace más que llevar a límites extremos el viejo concepto de la L. como autocausalidad.

A este concepto apelan tanto el indeterminismo como el determinismo. Lo que el determinismo niega y el indeterminismo afirma es la posibilidad de una *causa sui*. Se ha visto cómo Kant mismo la consideraba imposible en el dominio de los fenómenos y la llevaba al dominio del nóumeno. Así lo hace también Schopenhauer, que considera válidas las razones aducidas por Priestley en su *Doctrina de la necesidad filosófica* (*véase* DETERMINISMO), y afirma que la L. como autocausalidad es sólo de la voluntad como fuerza nouménica o metafísica, de la voluntad como principio cósmico (*Die Welt*, I, § 55). En general, el determinismo consiste en considerar universal el alcance del principio de causalidad en su forma empírica y, por lo tanto, en negar la causalidad autónoma. En este sentido Claude Bernard afirmaba la *inercia* de los cuerpos vivientes, como la de los inorgánicos, esto es, la incapacidad que tales cuerpos tienen de darse por sí el movimiento y veía en el reco-

nocimiento de tal inercia la condición para el reconocimiento del determinismo absoluto (*Intr. à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, II, 8).

El equivalente político de la concepción de la L. como autocausalidad es la noción de la L. como ausencia de condiciones o de reglas, rechazo de toda obligación y, en una palabra, la *anarquía*. En la mayoría de las ocasiones este concepto es utilizado como instrumento polémico para negar la L. misma. Así lo hizo por primera vez Platón, en su intento de demostrar cómo nacen la tiranía y la esclavitud mediante la excesiva L. concedida por el régimen democrático. En efecto, el rechazo constante de todo límite y restricción "hace a los ciudadanos tan recelosos que en cuanto se propone cualquier cosa que parezca amenazar su L. se resienten y se rebelan y terminan por reírse de las leyes escritas o no escritas, porque no quieren de ningún modo someterse a un amo" (*Rep.*, VIII, 563 d). La L. es entendida aquí (aunque no por Platón, sobre el cual *véase infra*) como ausencia de medida, rechazo de toda norma. El ilimitado poder sobre todo, en el que según Hobbes consiste la L. en el estado de naturaleza (*De cive*, I, § 7), tiene el mismo significado. Filmer creía, en efecto, expresar el significado de la doctrina de Hobbes diciendo: "La L. consiste para cada uno en hacer lo que le parezca, en vivir como le guste, sin estar vinculado por ley alguna" (*Observations upon Mr. Hobbes' Leviathan*, 1652, p. 55). Pero quizás la mejor y más coherente expresión de esta noción de L. es el *Único* de Max Stirner: el individuo que no tiene ninguna causa fuera de sí, que es él su misma causa y la causa de todo (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1845; trad. esp.: *El Único y su propiedad*, Madrid, 1901 y 1937). En esta forma extrema la tesis de la L. anárquica es defendida muy rara vez: a menudo, en cambio, está presupuesta como término polémico y a ella, de buena o mala fe, se remiten las otras concepciones de la L. política.

2) La segunda concepción fundamental de la L. es la que la identifica con la necesidad. Esta concepción está estrechamente emparentada con la primera. El concepto de L. al cual hace referencia es todavía el de *causa sui*, pero como tal, la L. es atribuida al todo y no a la parte; no al hombre en particular, sino al orden cósmico o divino, a la Sustancia, a lo Absoluto, al Estado. El origen de esta concepción se encuentra en los estoicos. Como ya se ha visto, éstos consideraban que "la L. consiste en la autodeterminación y que, por lo tanto, sólo el sabio es libre" (Diog. L., VII, 121). Pero ¿por qué es libre el sabio? Porque sólo él sigue una vida conforme a la naturaleza, sólo él se conforma con el orden del mundo y con el destino (Diog. L., VII, 88; Stobeo, *Flor.*, VI, 19; Cicer., *De Fato*, 17). La L. del sabio coincide, por lo tanto, con la necesidad del orden cósmico. Pero Crisipo intentó huir de esta consecuencia. Distinguió las causas perfectas y principales de las causas auxiliares y próximas. El destino obra sobre todo a través de las primeras, pero entre las últimas existe el asentimiento que el hombre da a las cosas y, consecuentemente, a su acción. Sucede como en el caso de un cilindro en el cual un pequeño empuje basta para hacerlo rodar sobre un plano inclinado: la naturaleza del cilindro y del plano hacen que aquél continúe rodando una vez que ha sido empujado, pero para que esto suceda es necesario el empuje previo. Del mismo modo, el orden de las cosas hace que una acción continúe de cierta manera una vez iniciada, pero para iniciarla es necesario el asentimiento del hombre y este asentimiento reside en su poder (Cicer., *De Fato*, 18-19). Sin embargo, para Crisipo la L. no es tampoco más que la conformidad del asentimiento humano al orden del mundo; las causas auxiliares, en efecto, no caen fuera del orden necesario del mundo con mayor fuerza que las causas principales, y el empuje que hace rodar al cilindro pertenece a tal orden de la misma forma que el cilindro y el plano sobre el cual rueda. Desde este punto de vista, negar que el hombre como tal sea libre o afirmar que es libre en cuanto manifestación de la autodeterminación cósmica o divina, es lo mismo. Todo esto se ve muy claro en la formulación spinoziana. Según Spinoza, "se dirá libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola

a obrar; pero *necesaria*, o mejor, compelida, la que es determinada por otra a existir y operar de cierta y determinada manera" (*Eth.*, I, def. 7). En este sentido solamente "Dios es causa libre porque sólo Él existe por la sola necesidad de su naturaleza y obra por la sola necesidad de su naturaleza" (*Ibid.*, I, 17, corol. II), en tanto el hombre, como toda otra cosa, está determinado por la necesidad de la naturaleza divina y se puede creer libre sólo en cuanto ignora las causas de sus voliciones y de su apetito (*Ibid.*, I, ap.; II, 48). Sin embargo, el hombre mismo puede ser llamado *libre* si es guiado por la razón (*Ibid.*, IV, 66, scol.), esto es, si obra y piensa sólo como parte de la Sustancia infinita y reconoce en sí la necesidad universal de ella (*Ibid.*, V, VI, scol.). En otros términos, el hombre resulta libre mediante el amor intelectual del alma a Dios (que es precisamente el conocimiento de la necesidad divina), amor que es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo (*Ibid.*, V, 36, scol.). Ninguna innovación aporta a este punto de vista la elaboración y amplificación realizada por la filosofía romántica. Schelling afirma explícitamente la coincidencia de libertad y necesidad. "Lo Absoluto —dice— obra por medio de toda inteligencia en particular, esto es, su acción es también absoluta en cuanto no es ni libre ni exenta de L., sino lo uno y lo otro al mismo tiempo: *absolutamente* libre, y por lo tanto también necesaria" (*System der transzendentalen Idealismus* [*Sistema del idealismo trascendental*], IV, E). Las *Indagaciones filosóficas sobre la esencia de la L. humana* (1809) del propio Schelling, trasfieren a Dios, o mejor a la naturaleza o fundamento de Dios, el acto por el cual el hombre elige esa naturaleza o fundamento por el cual se determinará toda inclinación o acción suya. La tendencia a atribuir a lo Absoluto la L. y a identificarla con la necesidad, se revela así como la característica propia de la concepción romántica. Hegel, a este respecto, opone "el concepto abstracto de la L.", o sea la L. como exigencia o posibilidad, a la "L. concreta" que es la "L. real" o "la realidad misma" del espíritu o de los hombres (*Enc.*, § 482; *Fil. del derecho*, § 33, Apéndice). Esta L. real que es la realidad misma del hombre es el Estado, el cual justo por ello, es considerado por Hegel como "Dios real" (*Fil. del derecho*, § 258, Apéndice). El Estado es "la realidad de la L. concreta" (*Ibid.*, § 260). Esto significa que "es la realidad en la cual el individuo tiene y goza su L., pero en cuanto el individuo mismo es ciencia, fe y voluntad de lo universal. Así el Estado es el centro de los otros aspectos concretos de la vida, esto es, del derecho, del arte, de las costumbres, de las comodidades. En el Estado la L. se realiza objetiva y positivamente". Esto no significa que la voluntad subjetiva del individuo se realice mediante la voluntad universal que, por lo tanto, sería un medio para ella, sino más bien que la voluntad universal se realice a través de los ciudadanos, que bajo este aspecto son sus instrumentos. "Son más bien el derecho, la moral, el Estado, y sólo ellos la positiva realidad y satisfacción de la L. El albedrío del individuo no es L. La L. que está limitada es el albedrío, que concierne al momento particular de las necesidades" (*Philosophie der Geschichte* [*Filosofía de la historia*], ed. Lasson, I, p. 90). Esta coincidencia de L. y necesidad que lleva a atribuir la L. misma solamente a lo Absoluto o a su realización en el mundo, que es el Estado, ha quedado por un lado para caracterizar todas las doctrinas de derivación romántica, y, por otro lado, ha sido utilizada, fuera del ámbito de tales doctrinas, para la defensa del absolutismo estatal y el rechazo del liberalismo político. Gentile y Croce compartieron tal doctrina, el primero identificando la L. con la necesidad dialéctica de lo Absoluto (*Teoria generale dello spirito*, XII, § 20), el segundo identificando la L. con "la creación de las fuerzas que se denominan individuales y que coinciden con la unidad de lo Universal" (*Storiografia e idealità morale*, p. 58). Pero la compartió también Martinetti, quien afirma que la L. no es más que la espontaneidad de la razón y que la espontaneidad de la razón no es más que la necesidad misma y, de tal manera, en cada caso se identifican L. y espontaneidad, espontaneidad y concatenación necesaria (*La libertà*, 1928, p. 349). De manera diferen-

te, la doctrina reaparece en algunas manifestaciones de la filosofía contemporánea, en el realismo de Nicolai Hartmann y en el existencialismo de Jaspers, por ejemplo. Según Hartmann, la L. consiste en el hecho de que, para todo estrato del ser, al determinismo de los estratos inferiores se agrega el determinismo propio del estrato mismo. En otros términos, los estratos son contingentes con respecto al otro, en cuanto cada uno tiene una forma específica de determinismo no reducible a la de los planos inferiores; la L. no es más que el superdeterminismo de un plano del ser con respecto a los otros planos. Dice Hartmann: "La L. en sentido positivo no es un *minus*, sino un *plus* en la determinación. El nexo causal no permite un *minus*, porque su ley afirma que, una vez en curso una serie de efectos, no puede ser de ningún modo detenida. Pero admite en cambio un *plus* —si esto existe— porque su ley no afirma que a los elementos de determinación causal de un proceso no puedan agregárseles otros elementos de determinación" (*Ethik*, p. 649). En el estrato del espíritu, este *plus* de determinación está constituido por la teleología propia del hombre, que impone a los procesos causales fines sacados de la esfera de los valores. Pero es obvio que, en este sentido, la L. no es más que el agregado de un determinismo "superior" a los determinismos inferiores y, por lo tanto, la autodeterminación de los estratos, que se agrega a la determinación externa. En el mismo sentido, Jaspers afirma la unidad de L. y necesidad, expresada en la fórmula "yo puedo porque debo" (en el sentido de la necesidad de hecho, *Ich muss*: *Phil.*, II, pp. 186, 195). En este caso la L. la autodeterminación, pertenece a la situación existencial total, cuya expresión es el yo. Estamos siempre en el ámbito de la concepción que identifica a la L. con la autocausalidad de una totalidad metafísica (o política, social, etc.), o sea con la necesidad mediante la cual se realiza tal totalidad. Esta doctrina ha sido defendida a veces por filósofos o escritores de espíritu liberal, pero en realidad es la insignia misma del antiliberalismo moderno. En efecto, en el estrato metafísico reconoce como sujeto de L. solamente al ser, la sustancia, el mundo y en el estrato político sólo al Estado, la Iglesia, la raza, el partido, etc., y atribuye a la totalidad de tal manera privilegiada un poder de autocausalidad o autocreación que es también un poder absoluto de coerción sobre los individuos, que son considerados sus manifestaciones o partes.

3) En tanto que las dos primeras concepciones de la L. tienen un núcleo conceptual común, la tercera no apela a este núcleo ya que entiende la L. como medida de posibilidad y, por lo tanto, elección motivada o condicionada. En este sentido la L. no es autodeterminación absoluta y no es, por lo tanto, un todo o una nada, sino más bien un problema siempre abierto: el problema de determinar la medida, la condición o la modalidad de la elección que puede garantizarla. En este sentido, libre no es lo que es *causa sui* o lo que se identifica con una totalidad que es *causa sui*, sino el que posee, en un grado o medida determinada, posibilidades determinadas. Platón enunció por primera vez el concepto de que la L. consiste en una "justa medida" (*Leyes*, 693 e) e ilustró este concepto con el mito de Er. En este mito se dice que las almas, antes de encarnarse, son llevadas a elegir el modelo de vida al cual después permanecerán ligadas. "Para la virtud, anuncia la parca Laques, no hay amos: cada uno los tendrá más o menos según los honre o los olvide. Cada uno es el autor de su elección, la divinidad está fuera de discusión" (*Rep.*, X, 617 e). Pero lo importante es que esta elección, de la que cada uno es autor y cuya causalidad, por lo tanto, no puede endosarse a la divinidad, está limitada en un sentido por las posibilidades objetivas, o sea por los modelos de vida disponibles, y en otro sentido por la motivación ya que, como dice Platón, "la mayor parte de las almas elige según el hábito de la vida precedente" (*Ibid.*, 620 a). La actuación mítica aquí ilustrada es exactamente la de una L. *finita*, esto es, de una elección entre posibilidades determinadas y condicionadas por motivos determinantes. Tal L. está delimitada por: *1)* el rango de las posibilidades objetivas que siempre son más o menos restringidas en número; *2)* el rango de

los motivos de la elección que pueden restringir aún, hasta la unidad, el rango de las posibilidades objetivas. Por lo tanto, este concepto de L. es una forma de determinismo, si bien no lo sea de necesidad: admite la determinación del hombre por parte de las condiciones a las que responde su actividad, sin admitir que a partir de tales condiciones la búsqueda pueda ser infaliblemente previsible.

Este concepto de L. quedó totalmente olvidado en la Antigüedad y en la Edad Media, por la preponderancia del concepto de L. como *causa sui*. Al reaparecer, a principios de la edad moderna, adquirió, en polémica con la noción de libre albedrío, la forma de negación de la L. de *querer* y de la afirmación de la L. de *hacer*. En esta forma es expuesto por Hobbes, quien identifica la voluntad con el apetito y afirma que no se puede dejar de querer lo que se quiere (no se puede dejar de tener hambre cuando se tiene hambre, dejar de tener sed cuando se tiene sed, etc.), pero se puede hacer o no *hacer* lo que se quiere (comer o no comer cuando se tiene hambre, etc.). Existe, por lo tanto, una L. de hacer, no una L. de querer (*De Homine*, 11, § 2; *De Corp.*, 25, § 13).

Esta doctrina fue sustancialmente acogida por Locke, quien dice que la L. consiste "en que seamos capaces de actuar o de no actuar, a consecuencia de nuestra elección" (*Essay*, II, 21, 27). Pero en Locke la doctrina misma se complica y resulta confusa, porque por un lado distingue entre el apetito y la voluntad que considera constituida por un poder de elección, de preferencia o de indiferencia (o sea de suspensión del deseo, *Ibid.*, II, 21, 48), y por otro lado admite que tal elección, preferencia o indiferencia está determinada necesariamente por el motivo (que identifica en un primer tiempo con el deseo del bien, en un segundo tiempo con el malestar propio del deseo, por el bien ausente; *Ibid.*, II, 21, 31). Por lo tanto, no se ve cómo, desde este punto de vista, pueda hablarse de L. de hacer o de no hacer, dado que la elección misma o la preferencia acordada a una u otra de estas alternativas está necesariamente determinada. De todas maneras, la intención de la doctrina de Locke es clara: tiende, por un lado, a garantizar el determinismo de los motivos, negando el libre albedrío como autocausalidad de la voluntad y, por otro lado, tiende a garantizar la L. del hombre contra el determinismo riguroso. De mejor manera, Locke logró expresar este mismo concepto en el terreno político, negando, contra Filmer, que la L. consista en hacer lo que le parece a cada uno y afirmando: "La L. *natural* del hombre debe hallarse inmune de todo poder superior sobre la tierra y en no someterse a la voluntad o a la autoridad legislativa de alguno, no supeditada a la voluntad o autoridad legislativa del hombre, sino sólo tener la ley de naturaleza por su norma. La L. del hombre en *sociedad* consiste en no hallarse bajo más poder legislativo que el establecido en la nación *por consentimiento*, ni bajo el dominio de ninguna voluntad o restricción de ninguna ley, salvo las promulgadas por aquél según la confianza en él depositada" (*Two Treatises on Government*, II, 4, 21; trad. esp. [del 2º tratado]: *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, 1941, F. C. E., p. 14). En el estado de naturaleza, la L. consiste en la posibilidad de elección limitada por la norma de naturaleza, que es una norma *recíproca* que prescribe reconocer a los otros las mismas posibilidades que se reconoce uno a sí mismo (*Ibid.*, II, 2, 4). En la sociedad, la L. consiste en la posibilidad de elecciones delimitadas por una ley establecida por un poder destinado a tal efecto por consentimiento de los ciudadanos. En otros términos, la L. política presupone dos condiciones: *1)* La existencia de normas que circunscriban las posibilidades de elección de los ciudadanos; *2)* La posibilidad de los ciudadanos mismos para controlar, en una medida determinada, el establecimiento de estas normas. Desde este punto de vista el problema de la L. política es un problema de medida, la medida en la cual los ciudadanos deben participar en el control de las leyes y la medida en la cual tales leyes deben restringir sus posibilidades de elección. Éste ha sido siempre el problema del liberalismo clásico y de todo liberalismo auténtico, antiguo y moderno. Montesquieu volvió a proponer la doctrina de la L. política

de Locke en el *Esprit des lois* (1748, XI, 3-4). Hume y la Ilustración retomaron la doctrina de la L. filosófica. El primero afirmó: "Por L. no podemos significar más que un poder de obrar o de no obrar según la determinación de la voluntad, esto es, que si deliberamos permanecer firmes podemos hacerlo y si deliberamos movernos, lo podemos hacer igualmente" (*Inq. Conc. Underst.*, VIII, 1) y al mismo tiempo sacó a luz el determinismo de los motivos, sin el cual las leyes y las sanciones resultarían inoperantes. La Ilustración, al decir de Voltaire, volvió a la misma doctrina: la L. de indiferencia es "una palabra privada de sentido", ya que significaría que en el hombre hay "un efecto sin causa". Se es libre de *hacer* cuando se tiene el *poder* de hacer (*Dictionnaire philosophique*, art. "Liberté"). Kant mismo se valió del concepto de L. finita para definir la L. jurídica o política: es "la facultad de no obedecer a otras leyes externas excepto a aquellas a las cuales puedo dar mi consentimiento" (*Zum ewigen Frieden*, II, art. 1, n. 1; trad. esp.: *La paz perpetua*, Madrid, 1933). La concepción de un determinismo no necesario es tradicional en la orientación empirista. Stuart Mill demostró que el fatalismo surge de un concepto de la necesidad que no se reduce al de la determinación. Ésta significa solamente "uniformidad de orden y capacidad de predicción". Pero los sostenedores de la necesidad "sienten como si existiera un nexo más fuerte entre las voliciones y sus causas, tal como si, cuando se dice que la voluntad está gobernada por el equilibrio de los motivos, se dijera algo además de la afirmación que se puede, conociendo los motivos y nuestra habitual susceptibilidad hacia ellos, predecir el modo en que obraremos" (*Logic*, VI, 2, § 2). Dewey traduce esta misma doctrina a los términos del pragmatismo, esto es, de un empirismo orientado hacia el futuro. "Se considera a veces —dice— que si se puede demostrar que la deliberación determina la elección y está determinada por el carácter y por las condiciones, no hay L. Esto es como decir que una flor no puede llevar fruto porque resulta de la raíz y del tallo. La cuestión no concierne a los antecedentes de la deliberación de la elección, sino a sus consecuencias. ¿Qué es lo que éstas tienen de propio? Esto: que nos dan el control de las posibilidades futuras que se nos abren. Este control es el núcleo de nuestra libertad. Sin él, somos llevados hacia atrás, con él caminamos en la luz" (*Human Nature and Conduct*, 1922, p. 311). La L. de que habla Heidegger como "trascendencia" y "proyección" del hombre en el mundo es también una L. finita, por hallarse condicionada y limitada por el mundo mismo en que se proyecta (*Vom Wesen des Grundes* ["De la esencia del fundamento"], 1949, III; trad. ital., pp. 64 *ss.*).

Esta doctrina de la L. se ha reforzado y ha resultado más clara y coherente desde que la ciencia misma a partir del cuarto decenio de nuestro siglo, abandonó el ideal de la causalidad necesaria y de la previsión infalible. La preponderancia del concepto de condición sobre el de causa, de la explicación probabilista sobre la explicación necesaria, que como efecto del principio de indeterminación se ha subrayado en la física atómica (*véase* CAUSALIDAD; CONDICIÓN), ha hecho obviamente anacrónica la conservación del esquema necesario para la explicación de los hechos humanos. Al mismo tiempo, la oposición entre ciencia y conciencia, entre la exigencia de la causalidad inherente a la primera y el testimonio de L. propio de la segunda, ha llegado a perder su significado. Por un lado, se ha visto que la conciencia no testimonia una L. absoluta ni puede hacer valer absolutamente un testimonio cualquiera al respecto; por otro lado, se ha visto que la ciencia no exige la causalidad necesaria que autorizaría la previsión infalible de los hechos, sino un determinismo condicionante que autoriza la previsión probable de los acontecimientos mismos. La conclusión es que el concepto de la L. como autocausación (como todavía aparece en Bergson y Sartre) es tan poco sostenible como el concepto del determinismo como necesidad. De igual manera, en el plano político, el concepto de la L. como poder de hacer lo que se guste y el de la L. como poder absoluto de la totalidad a la cual el hombre pertenece (Estado, Iglesia, raza, partido, etc.) son igualmente engañadores. La L. es ac-

tualmente, como en los tiempos en que se formuló por vez primera su noción en el mundo moderno, una cuestión de medida, de condiciones y de límites en cualquier campo, desde el metafísico y psicológico al económico y político. Se insiste actualmente en el hecho de que la L. humana es "una libertad situada, una L. encuadrada en lo real, una L. bajo condición, una L. relativa" (Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, 1955, p 81; cf. también, en trad. esp.: *La vocación actual de la sociología*, México, 1953, F.C.E.). A veces se expresa este concepto diciendo que la L. no es una elección, sino más bien una "posibilidad de elección", esto es, una elección de tal naturaleza que una vez efectuada puede ser todavía y siempre repetida en relación a una situación determinada (Abbagnano, *Possibilità e Libertà*, 1956, *passim*). En esta forma, la L. puede reconocerse como propia de todas las actividades humanas ordenadas y eficaces, también y principalmente de los procedimientos científicos, cuyas técnicas de control consisten precisamente en posibilidades de elección en el sentido indicado. Un procedimiento válido es un procedimiento que puede ser eficazmente adoptado por cualquiera en circunstancias adecuadas, es una "posibilidad de elección", que se presenta a quienquiera que se halle en condiciones apropiadas. Análogamente, las L. políticas son posibilidades de elección que aseguran a los ciudadanos la posibilidad de elegir. Un tipo de gobierno es libre no ya si ha sido elegido por los ciudadanos, sino si permite a los ciudadanos, dentro de determinados límites, una continua libertad de elección, en el sentido de la posibilidad de mantenerlo, modificarlo o eliminarlo. Las denominadas "instituciones estratégicas de la L.", como las L. de pensamiento, de conciencia, de prensa, de reunión, etc., están dirigidas precisamente a salvaguardar a los ciudadanos la posibilidad de elección en el dominio científico, religioso, político, social, etc. Por lo tanto, los problemas de la L. en el mundo moderno no pueden ser resueltos por fórmulas simples y totalitarias (como serían las sugeridas por un concepto de L. anárquica o necesaria), sino por el estudio de los límites y de las condiciones que, en un campo y en una situación determinada, pueden hacer efectiva y eficaz la posibilidad de elección del hombre.

Libertarismo (ingl. *libertarianism*). Lo mismo que anarquismo. Libertario (ingl. *libertarian;* franc. *libertaire*): lo mismo que anarquista. *Véase* ANARQUISMO.

Libertinismo (franc. *libertinisme*). La corriente antirreligiosa que se difundió sobre todo en los ambientes de Francia y de Italia en la primera mitad del siglo XVII y que constituye la reacción, en gran parte subterránea, que acompaña en dicho periodo al predominio político del catolicismo. Tal corriente no tiene ideas filosóficas bien determinadas. A ella, en efecto, pertenecieron católicos sinceramente apegados a la Iglesia que, sin embargo, consideraban imposible aceptar la armazón doctrinaria, tales como Gassendi, Gaffrel, Boulliau, Launoy, Marolles, Monconys; protestantes emancipados de toda preocupación religiosa, como Diodati, Prioleau, Sorbière y Lapayrère, y escépticos declarados, que volvían a las doctrinas del paganismo clásico o, por lo menos, a las formas que habían adquirido en el humanismo renacentista, como Guyet, Luillier, Bouchard, Naudé, Quillet, Trouller, Bourdelot, Le Vayer. A propósito de L., no se puede hablar, por lo tanto, de un cuerpo de doctrinas coherentes, sino más bien de un determinado número de temas comunes, que pueden ser recapitulados del modo siguiente:

1) La negación de la validez de las pruebas de la existencia Dios y de la posibilidad de entender y defender los dogmas fundamentales del cristianismo.

2) La negación de la moral eclesiástica y, en general, de la moral tradicional y la aceptación del placer como guía o ideal para la conducta de la vida. El significado que la palabra libertino tiene en el uso corriente procede, precisamente, de este aspecto.

3) La aceptación de la doctrina del orden necesario del mundo, tal como había sido elaborada y defendida por los aristotélicos del Renacimiento y, en consecuencia: *a)* la negación de la libertad humana; *b)* la negación de la

inmortalidad del alma; *c)* la negación de la posibilidad del milagro, interpretado como fruto de la imaginación o como hecho natural insólito. Estos puntos de doctrina relacionan el L. con el aristotelismo del Renacimiento.

4) La tesis de que la religión es, en general, un producto de la impostura de las clases sacerdotales.

5) La aceptación del principio de la "razón de Estado", o sea del maquiavelismo político.

6) El desenmascaramiento de creencias y prácticas religiosas, lo irrisorio de ellas y, a veces, su traducción en imágenes obscenas.

7) El fideísmo, o sea la declarada aceptación, sincera o no, de las creencias tradicionales, en contraste con las conclusiones de la razón, según el principio de la "doble verdad" que había sido propio del aristotelismo renacentista (y también del averroísmo medieval).

8) El carácter aristocrático atribuido al saber y, en particular, a la reflexión filosófica, y los límites impuestos a su difusión y a su uso para evitar que entraran en conflicto con los intereses del Estado y de las instituciones a él ligadas.

Este último punto establece sobre todo la diferencia radical entre L. e *Ilustración* (*véase*) que consiste precisamente en quitar todo freno a la crítica racional, en llevarla a todo campo (por lo tanto también al campo político, aparte del religioso) con la voluntad de hacer partícipes de sus resultados a todos los hombres y de dirigirlos hacia el mejoramiento de su forma de vida. Sin embargo, no hay duda que el L. es un anhelo importante que conjuga el espíritu del Humanismo y el de la Ilustración. Su mejor historiador, R. Pintard, resume así su juicio acerca de él: "Si se cree, como todo conduce a admitir, que el empuje del espíritu filosófico de fines del siglo XVII es, en buena medida, continuación del Renacimiento del siglo XVII, es necesario también llegar a la conclusión de que el L. *triunfante* de un Fontenelle o un Bayle, no habría existido sin el L. *militante* de un Le Vayer, un Gassendi y un Naudé, que fue también un L. doloroso, excitante, combatido, embarazado por escrúpulos y por temores y que llegó a expresarse sólo renegando de sí" (*Le Libertinage érudit dans la première moitié du xvii siècle*, 1943, I, p. 576).

Libertismo (franc. *libertisme*). Término adoptado por Bergson (en *Revue de Metaph. et de Morale*, 1900, p. 661) en lugar de la expresión más común de "Filosofía de la libertad", para indicar el espiritualismo francés del siglo XIX, en el cual se inscribe la doctrina misma de Bergson.

Libido. Término que aplican Freud y los psicoanalistas a la tendencia sexual en su forma más general e indeterminada. En su primera época, Freud sostuvo la tesis de que "la L. era en igual sentido la manifestación energética del amor, como el hambre la del instinto de conservación" (*Einführung in die Psychoanalyse*, cap. 21; trad. esp.: *Esquema del psicoanálisis*, en *Obras* II, p. 30, Madrid, 1948). En este sentido, las primeras manifestaciones de la L. se relacionan con otras funciones vitales: en el lactante, por ejemplo, el acto de mamar procura un placer independiente del placer que proporciona el alimento y que es buscado aparte. Freud, por lo tanto, designó la zona buco-labial como "zona erógena" y consideró el placer proporcionado por el acto de mamar como un placer sexual. Más tarde, reconoció dos clases de instintos en la vida anímica. "Ambas clases de instintos, el Eros o instintos libidinosos y el instinto de muerte, actuarían y pugnarían entre sí desde la primera génesis de la vida." Así, pues, para Freud nada se gana con admitir una única L. primordial que puede ser sexualizada o asexualizada, tal como lo hizo Jung (*Ibid.*, pp. 442 *ss.*; cf. C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* ["Transformaciones y símbolos de la L."], 1925).

Libre albedrío, *véase* LIBERTAD.

Liceo (gr. Λύκειον). Nombre dado, por el lugar en el que se estableció (el sitio consagrado a Apolo Liceo) a la Escuela de Aristóteles, o Peripato. Al morir Aristóteles, la escuela fue dirigida por Teofrasto de Ereso, hasta su muerte (288 o 286 a. c.), quien la encaminó sobre todo a la organización del

trabajo científico y a las investigaciones particulares. Teofrasto fue sucedido por Estratón de Lampsaco, que la dirigió durante dieciocho años; después la escuela continuó su trabajo a través de numerosos representantes de los que sólo nos quedan noticias y fragmentos escasos. En el primer siglo antes de Cristo, Andrónico de Rodas publicó las obras esotéricas de Aristóteles, con lo que comenzó una nueva forma de actividad filosófica: el comentario de los escritos del maestro. En esta actividad se destacó especialmente Alejandro de Afrodisia, que vivió alrededor de 200 d. c. (cf. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar* ["La escuela de Aristóteles, Textos y comentario"], Basilea, 1944 *ss.*).

Limitación (lat. *limitatio;* ingl. *limitation;* alem. *Limitation, Begrenzung*). La lógica del siglo XVII comenzó a dar este nombre a lo que la lógica medieval denominó restricción (*restrictio,* cf. Pedro Hispano, *Summul. Logic.,* 11.01) o sea a la reducción de un enunciado a un significado más restringido. Dice Jungius, por ejemplo: "Se dice que un enunciado queda limitado cuando es sustituido por otro enunciado que declara que el predicado conviene al sujeto en una parte o accidentalmente, no inmediata pero sí mediatamente. Por ejemplo: 'el etíope es blanco' está limitado por 'el etíope es blanco en los dientes'" (*Logica Hamburgensis,* 1638, II, 8, 8). En el mismo sentido se expresa Wolff que, sin embargo, distingue entre proposición restrictiva y limitada, en cuanto la L. se considera *ab intrinseco,* esto es, de la parte misma del sujeto, como en el caso del enunciado acerca del etíope, en tanto la restricción se toma *ab extrinseco,* como en el enunciado "El aire es ligero con respecto a los fluidos" (*Logica,* § 1106). Kant ha denominado L. a la tercera categoría de la cualidad, que es "la realidad unida con la negación" (*Crít. R. Pura,* § 11), y que corresponde al juicio *infinito,* o sea a la proposición que afirma un predicado negativo (*Ibid.,* § 9). Véase INFINITO, JUICIO.

En todos estos casos, la L. es considerada como una restricción aplicada al sujeto de la proposición. W. Hamilton consideró en cambio que la restricción se aplica al predicado y denominó L. a la restricción *sólo* en expresiones como "La virtud es la única nobleza" (*Lectures on Logic,* 2ª ed., p. 262).

Límite (gr. πέρας; lat. *limes;* ingl. *limit;* franc. *limite;* alem. *Grenze;* ital. *limite*). Aristóteles distinguió perfectamente, y enumeró, los diferentes significados del término (*Met.,* V, 17, 1022 a 4 *ss.*), que son los siguientes:

1) El último punto de una cosa, o sea el primero fuera del cual no existe parte alguna de la cosa o más acá del cual está toda parte de la cosa. Actualmente este concepto se expresa diciendo que el L. es un punto que no puede ser logrado o que es una magnitud tal que la diferencia entre ella y los elementos de la serie infinita a que pertenece, sea o siga siendo inferior a toda magnitud asignable (cf. Peirce, *Coll. Pap.,* 4.117; Jorgensen, *A Treatise of Formal Logic,* III, pp. 87 *ss.*).

2) La forma de una magnitud o de una cosa que tiene magnitud.

3) El término: ya sea el *terminus ad quem* o punto de llegada o a veces, el *terminus a quo,* o punto de partida.

4) La sustancia o la esencia sustancial de una cosa, ya que éste es el L. de conocimiento de la cosa y, por lo tanto, también de la cosa misma. En este sentido, L. significa condición. Para Aristóteles, la condición del conocimiento y del ser mismo de la cosa es la sustancia o esencia necesaria. *Véase* ESENCIA; SUSTANCIA.

El uso que Kant hizo de la palabra se relaciona con el primer significado del término. "Un L. —escribió— en los seres extensos, presupone siempre un espacio que está fuera de una cierta superficie determinada y la incluye en sí; el *confín,* en cambio, no tiene necesidad de esto, sino que es una pura negación que cualifica una magnitud, en cuanto no es una totalidad absoluta y perfecta. Ahóra bien, nuestra razón ve, de algún modo, en torno a sí, un espacio para el conocimiento de las cosas en sí, si bien nunca pueda tener conceptos determinados y esté puramente limitada a los fenómenos" (*Prol.,* § 57). En este sentido Kant denominó *concepto-límite* al concepto de nóume-

no en cuanto sirve "para circunscribir las pretensiones de la sensibilidad y, por lo tanto, es de uso puramente negativo" (*Crít. R. Pura;* Anál. de los Principios, cap. 3; *véase* COSA EN SÍ). Lo que en este sentido tiene L. es lo *finito* en el significado 4º del término.

Lírico (ingl. *lyric;* franc. *lyrique;* alem. *lyrisch;* ital. *lirico*). Adjetivo aplicado por Croce a la expresión artística como expresión del sentimiento. "Lo que da coherencia y unidad a la intuición —dice Croce— es el sentimiento: la intuición es en verdad tal sólo porque representa un sentimiento y sólo por él y de él puede surgir... Ética y lírica, o drama y lírica, son divisiones escolásticas de lo indivisible: el arte es siempre lírico, o sea ética y dramática del sentimiento" (*Breviario di Estetica,* 1912, en *Nuovi saggi di estetica,* p. 28). El lirismo constituye para Croce el carácter subjetivo o romántico del arte.

Litigiosus. Nombre dado al dilema de Protágoras y de su discípulo Evatlo (Aulo Gelio, *Noct. Att.,* V, 10). *Véase* DILEMA.

Lockismo (ingl. *lockianism*). La doctrina de Locke tomada como la expresión típica del *empirismo* (*véase*).

Locuacidad (gr. ἀδολεσχία; lat. *loquacitas;* ingl. *loquacity;* franc. *loquacité;* alem. *Redseligkeit;* ital. *loquacità*). Según Aristóteles, uno de los caracteres de los ancianos, más interesados en el pasado que en el futuro (ya que éste les promete poco) y que, por lo tanto, gozan evocándolo en sus pláticas (*Ret.,* II, 13, 1390 a 6).

Locura (gr. μορία; lat. *stultitia;* ingl. *folly;* franc. *folie;* alem. *Wahn;* ital. *pazzia*). Lo que Platón denominara la L. buena, o sea la L. que no es enfermedad o perdición, ha sido entendido de dos maneras diferentes, a saber: *1)* como inspiración o don divino; *2)* como amor a la vida y tendencia a vivirla en su simplicidad.

1) El primer significado es el que Platón le atribuye en el *Fedro,* afirmando que "los mayores bienes nos son otorgados por medio de una L. que es un don divino" (*Fr.,* 244 a). Esta L. se manifiesta en cuatro formas: *a)* la L. *profética,* que es el fundamento de la *mántica,* o sea del arte de predecir el futuro; *b)* la L. *purificatoria,* que consiste en alejar los males por medio de purificaciones y de iniciaciones en el presente y en el porvenir; *c)* la L. *poética,* inspirada por las musas (*Ibid.,* 244 a, 245 a) y finalmente la forma más alta o sea *d)* la L. *amorosa,* que envuelve al hombre en el recuerdo de la belleza ideal, despertada en él por las bellezas de las cosas del mundo (*Ibid.,* 249 e). Es evidente que las tres primeras formas de L. son formas de inspiración divina, que pueden ser reducidas al *entusiasmo* (*véase*). El amor, en cambio, es L. en un sentido diferente, o sea como aspiración al ser auténtico, revelado en su manifestación "más amable y más evidente", la belleza. Ahora bien, éste es ya el segundo significado de locura.

2) En el segundo significado, la L. es, en efecto, amor a la vida en su simplicidad, opuesta a la sabiduría artificiosa y árida y a la ciencia del que sabe todo, menos vivir y amar. El *Elogio de la locura* (*Stultitiae laus,* 1509) de Erasmo de Rotterdam es la defensa más famosa de este segundo significado del término. He aquí como esboza Erasmo el retrato del sabio estoico: "Es sordo a las voces de los sentidos, no siente emoción alguna, el amor y la piedad no hacen ninguna impresión en su corazón duro como diamante, nada se le escapa, nunca duda, su vista es de lince, pesa todo con la máxima exactitud, nada perdona; halla en sí mismo su felicidad, se cree el único rico del mundo, el único sabio, el único rey, el único libre; en una palabra se cree el todo y lo más curioso es que es el único que se cree tal". Ahora bien, se pregunta Erasmo, ¿quién no preferiría en vez de este sabio, a "un hombre cualquiera, sacado de la multitud de hombres locos, quien, aun siendo loco, supiera mandar u obedecer a los locos y hacerse amar por todos y que fuera complaciente con la mujer, bueno con los hijos, alegre en los banquetes, sociable con todos los que convive y, por fin, que no se creyera extranjero a todo lo humano?" (*Ibid.,* 30.) La L. de que habla Erasmo es la simplicidad de la vida, se contenta con nutrir ilusiones y esperanzas o, en el

campo de la religión, son la fe y la caridad opuestas a las ceremonias externas, a los ritos mecanizados y a la hipocresía de los mojigatos (*Ibid.*, 54). Esta forma de L. no tiene, obviamente, nada que ver con una inspiración divina, pero es humana y laica y no en vano su elogio es uno de los documentos más significativos del Renacimiento.

Lógica (ingl. *logic;* franc. *logique;* alem. *Logik;* ital. *logica*). La etimología misma (de λόγος, que significa "palabra", "proposición", "discurso", pero también "pensamiento") es equívoca como es equívoca la noción. Aristóteles, en un grupo de escritos que, recogidos en el *Organon*, constituyen el primer estudio amplio de esta disciplina, carece de palabra para designarlos. En el principio de los *Analíticos*, el escrito más estrictamente "lógico" de esta colección, Aristóteles define, sin darle nombre, a la ciencia que se ocupa de investigar, como ciencia de la demostración y del saber demostrativo (*Anal. Pr.*, I, 24 a 10 *ss.*) pero aquí, sin embargo, entre otras cosas, el texto no es del todo claro. Sus objetivos serían los clasificados a continuación en el mismo fragmento: la proposición (como enunciado apofántico inserto en un discurso demostrativo), los términos de ella (sujeto y predicado) y finalmente el silogismo. Tanto en éste como en otros textos (principalmente en los *Tópicos* y en la *Retórica*) Aristóteles distingue dos tipos de discurso, dialéctico y demostrativo: el primero comienza desde lo problemático y lo probable y termina necesariamente en lo probable; el segundo, en cambio, parte de lo verdadero y termina en lo verdadero. Pero, aparte del valor cognoscitivo de la premisa, advierte que formalmente los dos discursos son idénticos, consisten siempre en el silogismo y en sus típicas estructuras. El término λογιχή (τέχνη va sobreentendido) se encuentra en cambio en los escritos de los estoicos que lo aplican al arte del discurso persuasivo en general; se divide, por lo tanto, en *retórica* y *dialéctica*, y esta última contiene lo que será el objeto fundamental de la L., la doctrina del discurso demostrativo y de los objetos relacionados (proposición, términos, silogismo, etc.). Sólo en los comentaristas peripatéticos y platónicos de Aristóteles o en los escritos eclécticos que a ellos se refieren (como Cicerón o Galeno), influidos unos y otros por la terminología estoica, se usa el término "L." como sinónimo estricto de "dialéctica" y se considera como nombre de la doctrina que se centraba en los *Analíticos* aristotélicos, esto es, la teoría del silogismo y de la demostración. Boecio da el nombre de "L." (también aquí alternando con "dialéctica") al conjunto de las doctrinas contenidas en el *Organon* aristotélico, a las que agrega, como una especie de introducción general, la *Isagoge* de Porfirio. Durante la Edad Media, por lo menos a partir del siglo XII, la exposición, el estudio y el comentario de la *Isagoge* porfiriana seguido de los libros del *Organon* (en el orden, que ha resultado tradicional: *Categorías, De Interpretatione, Primeros Analíticos, Segundos Analíticos, Tópicos* y *Elencos Sofísticos*), a menudo con los comentarios y en las traducciones o reducciones de Boecio, constituye un *ars* (una de las "siete artes liberales") llamada indistintamente dialéctica o L. La diferencia introducida durante el siglo XIII, entre *ars vetus* y *ars nova*, no tiene mucha importancia, ya que se trata de una mera distinción histórica y escolástica entre los libros de Porfirio y de Aristóteles, conocidos desde mucho antes en la traducción de Boecio (*Isagoge, Categorías, De Interpretatione*) y los conocidos más tarde gracias a la difusión de nuevas traducciones latinas del *Organon*. En resumen, la enseñanza de la L. a fines de la Antigüedad y en la Edad Media comprendía estas materias: *1)* teoría de las *quinque voces* o *predicabili* (género, especie, diferencia, propio, accidente); *2)* teoría de las *categorías* o *predicados* (sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, tener, acción, pasión); *3)* doctrina de las proposiciones y reglas de la conversión; *4)* doctrina del silogismo categórico; *5)* doctrina del silogismo hipotético; *6)* dialéctica: *a)* tópica; *b)* doctrina de los sofismas o *fallaciae*. Estas materias se podían reagrupar en tres partes: doctrina de los términos, doctrina de las proposiciones,

doctrina del razonamiento (categórico o bien hipotético, apodíctico o también dialéctico). A estas partes de origen aristotélico o (por intermedio de Boecio) estoico, el pensamiento medieval agregó algunas doctrinas que constituyen un aporte original a la tradición lógica del Occidente —la doctrina de la designación y denotación (de *proprietatibus terminorum*), la doctrina de los signos lógicos y de las proposiciones moleculares (*de syncategorematibus*), la doctrina de la implicación material (*de consequentiis*)— todas doctrinas que pertenecen a la parte de la L. que hoy se denomina "semántica".

Para comprender las transformaciones ocurridas en el curso de la propia Edad Media, no sólo en la tradición doctrinaria sino también en el ámbito mismo de objetos cubierto con el hombre de "L." es necesario tener presentes algunas consideraciones. Más preocupado por crear la nueva disciplina que por fundarla, y aún más preocupado por crear las doctrinas básicas con miras a aplicarlas a problemas filosóficos más "concretos" (principalmente en la metafísica y en la ética) que por desarrollarlas y exponerlas sistemáticamente, Aristóteles dejó a la L. no sólo sin un nombre propio, sino también equívoca en su *status* como disciplina y no muy bien determinada en relación a su *materia subiecta*. ¿Qué son los objetos de que se ocupa la L.? ¿Entidades reales, o bien pensamientos o formas del discurso? el problema se plantea ya en la tardía Antigüedad. Con referencia a los universales (categorías, géneros, especies) que parecen constituir propiamente los elementos en que se resuelve el discurso lógico: ¿son sustancias reales o no?, Porfirio plantea el problema en la *Isagoge*, Boecio intenta una solución que, sin embargo, se cierra en círculo y no resulta satisfactoria; de ahí la disputa medieval entre los *realistas* (Bernardo de Chartres, Guillermo de Champeaux, San Anselmo de Aosta, etc.), que afirman la existencia real de los universales y que, por lo tanto, hacen de la L. una especie de ontología, y los *nominalistas* (Roscelino, Abelardo y más tarde Guillermo de Occam), que niegan la subsistencia ontológica de los universales. Abelardo, al discutir el problema de los universales, llega por vez primera a fijar el plano propio de la L., a través de un profundo comentario del texto boeciano; la L. es *scientia sermocinalis*, los términos de la L. son *sermones*, por lo tanto, palabras, discursos, pero no meros sonidos (*flatus vocis*, como parece que sostuvo Roscelino), más bien palabras con una intención (*intentio*) significativa, es decir, llevadas a significar cosas o mejor cualidades, dadas en la experiencia. Desde entonces se delinean en la L. medieval dos corrientes o métodos (*viae*): la via *antiqua* (o *antiquorum*) fiel a la tradición realista, ontologizante por lo tanto, y la *via moderna* (o *modernorum*), que desarrolla una L. "terminista", o sea puramente *sermocinalis*, donde los términos del discurso son tomados como tales, independientemente de toda hipótesis metafísica acerca de la existencia real o de la inexistencia real de su objeto. Éste fue, en resumen, el punto de vista que se impuso en la L. a partir del siglo XIII y con el cual se plantearon los textos escolásticos de esta disciplina en uso hasta los comienzos de la Edad moderna, tales como las *Summulae Logicales* de Pedro Hispano (siglo XIII), habiéndose difundido la convicción de que el problema mismo de los universales pertenece más bien a la metafísica y a la gnoseología que a la L. propiamente dicha, la cual es relativamente indiferente a las eventuales respuestas dadas a tal problema. No obstante, se planteó otra distinción, que en buena medida, ha llegado hasta nuestros días, y es la referente al objeto mismo de la L. La discusión versa acerca de si el objeto de la L. son los hechos mentales (Duns Scoto, pero también Santo Tomás y por otra parte algunos nominalistas) o si, por el contrario, no se trata de actos mentales sino de formas estructurales, intencionalmente dirigidas a la constitución de contenidos semánticos, pero, como formas, independientes tanto de tales contenidos como de los actos mentales mediante los cuales se aprehenden tales contenidos (Buridán y sus continuadores de los siglos XIV y XV: Alberto de Sajonia, Nicolás de Autrecourt, Marsilio de Inghen, etc.). Esta última posición sería la que, retomada en la edad contemporánea por E. Hus-

serl (y de modo menos claro por B. Russell y por L. Wittgenstein), determinaría el actual renacimiento de la concepción de la L. como L. *formal pura*.

Pero entre tanto se planteó otro problema. La L.: ¿es ciencia o arte? Esto es: es una disciplina que como las matemáticas, por ejemplo, expone relaciones objetivas subsistentes entre sus objetos (v. gr., entre las premisas del silogismo y su conclusión) o bien ¿es una técnica para obtener discursos correctos y verdaderos? En general, los lógicos medievales consideraron que es una y otra cosa y también, como arte, al mismo tiempo una preceptiva (*logica docens*) y un ejercicio activo de discusión, controlado por tales preceptos (*logica utens*). La reacción humanista contra la escolástica lleva, en el campo de la L., a una exaltación de este último aspecto y a una áspera polémica contra el formalismo tradicional (Coluccio Salutati, Lorenzo Valla, etc.). A la L. "inglesa" o (o sea terminista), que a menudo se perdía en estériles argucias y cavilaciones en su enseñanza y en el ejercicio escolástico (como la antigua erística en los tiempos de Platón y de Aristóteles), se oponía una L. retórica, por lo común de inspiración ciceroniana, como búsqueda de los medios de persuasión mediante el discurso y, al mismo tiempo, disciplina erística que guía en la búsqueda de las verdades en el campo de las cosas naturales y humanas (históricas y éticas). Este movimiento de reforma de la L. culmina en el *ramismo* (de Petrus Ramus, o sea Pierre de la Ramée). Junto a esta corriente se debe recordar también otra, de inspiración peripatética, que floreció en Padua en el siglo XVI y tuvo sus exponentes en Fracastoro y Zarabella, quienes centraron sus investigaciones en el problema, apenas esbozado en el estudio aristotélico, de la inferencia inductiva, de sus dificultades y de sus supuestos. También en estos lógicos (si bien naturalmente, en forma menos drástica que en los retóricos humanistas) decrece el interés por las estructuras formales del discurso deductivo, a favor de una concepción pragmática y metodológica de la ciencia de la L. A comienzos del siglo XVII Francis Bacon cumple, en cierto sentido, este proceso, intentando con el *Novum Organon* (cuyo nombre mismo es programático) una reforma radical de la L., concebida exclusivamente como metodología científica general. Descartada casi por entero la tradición lógica peripatético-escolástica (que tenía su centro en la teoría formal del silogismo), también de la L. humanista (de la Ramée, etc). entresaca los aspectos más estrictamente metódicos, con la finalidad de crear un "instrumento" para guiar y encuadrar la investigación científica. Por ello cambia totalmente la antigua noción de "L.".

El desinterés por el formalismo lógico, y en consecuencia, el interés por los problemas gnoseológicos, psicológicos y metódicos de una *Logica utens*, se acentúa en el curso de la Edad moderna y así durante los siglos XVII, XVIII y XIX la "L." resulta el nombre escolar de una serie heterogénea de enseñanzas filosóficas y los manuales de esta "materia" (de este título) exponen varias y diferentes cosas: junto a la silogística tradicional (aunque a menudo reducida a pocos rasgos y conservada más por razones de tradición que por un interés real), contienen anotaciones metódicas, esbozos de teoría del conocimiento, análisis de ciertos conceptos generales, etc. A este respecto es típico el *Art de Penser* de los maestros de Port Royal, conocido también con el nombre de *Logique de Port Royal*, que por mucho tiempo fue el texto más importante de esta disciplina y el modelo más o menos fielmente seguido y compendiado por los otros tratados.

Sin embargo, el "renacimiento" de la geometría euclidiana, iniciado en el siglo XVI y triunfalmente proseguido (por lo menos en lo que concierne al aspecto lógico-formal) casi hasta nuestros días, vuelve a proponer, junto al modelo del "rigor" euclidiano, el problema de fijar las estructuras discursivas de las que resulta y que constituyen dicho rigor. Descartes (*Regulae ad directionem ingenii, Discours de la méthode*) y más tarde Pascal (*Esprit de géometrie* y *Art de persuader*) comienzan a extrapolar en forma de reglas metódicas algunos aspectos de ese "rigor", basándose, aún en polémica con la silogística tradicio-

nal, en el mismo terreno de investigación de las formas estructurales de un lenguaje perfecto (en este caso, el lenguaje matemático). Por lo tanto, vuelven a plantear algunos problemas fundamentales de L. formal, tales como el problema de la definición (nominal y real) y el de la validez de la reducción de axiomas. Al mismo tiempo Hobbes, partiendo también del euclidismo de la nueva ciencia (galileana) de la naturaleza, dio un paso decisivo hacia la concepción de la L. formal moderna pura. Hobbes, en efecto, introduce la muy fecunda idea del raciocinio como "cálculo lógico", o sea como combinación y transformación de símbolos según ciertas reglas, las cuales ya parecían —y cada vez lo parecerán más— como convencionales (de cualquier manera que se entienda más tarde tal "convencionalidad"). Aparece, por lo tanto, en la historia del pensamiento ese convencionalismo destinado más tarde a mostrarse como punto de vista más eficaz para eliminar de la L. todo supuesto dogmático y metafísico, para liberarla de las contaminaciones psicologistas (que seguirían obstaculizando su desarrollo hasta casi nuestros días) y a colocarla como disciplina de las estructuras formales del discurso "riguroso" según determinados modelos lingüísticos ideales. Pero el punto de vista convencionalista no estaba destinado a influir inmediatamente en el pensamiento lógico moderno que, a partir de los filósofos antes nombrados, toma más bien la idea del cálculo lógico basado en la distinción de las ideas en *simples* y *complejas* y en la analogía (meramente formal) entre ciertas operaciones lógicas y ciertas operaciones aritméticas. Representando los términos con símbolos genéricos (por ejemplo, letras del alfabeto: $a, b, c, \ldots, x, y, z$; X, Y, Z; y similares) y las operaciones lógicas con símbolos varios (a menudo tomados en préstamo a la aritmética: $+$, $\times$, $=$; etc.) se puede intentar el desarrollo de una doctrina matemática (formal) del discurso. Leibniz hizo varias tentativas en esta dirección, aunque todas infructuosas y pronto abandonadas; tentativas de esa naturaleza, también infructuosas, fueron realizadas en el seno de la escuela leibniziana, por Lambert, Holland, Castillon, por ejemplo. Pero más que en estas tentativas, quizá sobrevaloradas por los lógicos matemáticos de nuestro siglo, la importancia de Leibniz para el renacimiento de la L. tras la crisis iniciada con el Humanismo, está en la idea, ampliamente desarrollada por sus discípulos alemanes del siglo XVIII (Lambert, Wolff, Crusius), de una "arquitectónica de la razón" (ya no concebida psicológicamente, sino de modo que preludia el punto de vista "trascendental" de la filosofía posterior) que se explica en las formas y estructuras del discurso; "arquitectónica" que constituirá el objeto propio de la L. La herencia leibniziana es recogida más tarde por Kant, el cual en la *Logik* distingue precisamente esta disciplina, tanto de la psicología (con la cual tendían a confundirla los iluministas) como de la ontología (con la cual tendían a confundirla algunos leibnizianos —en particular Crusius—), afirmando el carácter de doctrina formal pura —pero no del discurso y más bien del pensamiento, de donde resulta la posibilidad de recaer en una especie de psicologismo trascendental, ínsito en el kantismo. En efecto, como es sabido, junto a la L. formal pura, Kant pone una L. trascendental como doctrina de las funciones puras del conocimiento; los idealistas, en particular Fichte y Hegel, acentúan tal interpretación psicológico-trascendental, disolviendo ambas partes de la L. kantiana en la parte trascendental e interpretando luego esta última como una especie de "metafísica de la mente" o del "pensamiento". Desde entonces en vastas zonas de la filosofía contemporánea, todas ellas más o menos influidas por el idealismo, el término "L." perdió totalmente su sentido tradicional para volver a la acepción ilustrada de "filosofía del pensar" en general. El final del siglo XIX presenta precisamente este cuadro. La L. es entendida como una "teoría del pensamiento" y, por lo tanto, tratada con métodos naturalistas por los positivistas (por ejemplo, Sigwart, Wundt, etc.), o con métodos metafísico-trascendentales por los idealistas. Edmund Husserl (*Logische Untersuchungen*, I, 1900-01; trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, 1929) ha criticado a fondo este punto de vista y, volviendo a las ideas de un

lógico checoslovaco olvidado, B. Bolzano (*Wissenschaftslehre* ["Doctrina de la ciencia"], 1838), propone de nuevo la idea de la L. formal pura como doctrina de las *proposiciones en sí* (en su pura apofanticidad L., independientes, por lo tanto, ya sea de los actos psicológicos con que son pensadas, ya sea de la realidad en torno a la cual versan) y de la pura deducción de proposiciones por proposiciones (en sí). Ya en esta primera obra, pero más aún en las sucesivas (principalmente en la *Formale und transzendentale Logik* ["Lógica formal y trascendental"], 1928), Husserl vuelve a adoptar la idea de la razón como "razón formal", o sea pura arquitectónica del pensamiento que se explica históricamente en la actividad científica por una parte y en la reflexión lógica por la otra.

El renacimiento de la L. formal pura, característico de la época contemporánea, debía no obstante llegar mediante una reanudación y un desarrollo, con ideas más claras y con mayor independencia de las doctrinas metafísicas, a través de las abortadas tentativas leibnizianas para construir nuestra disciplina en forma de cálculo simbólico. Esta obra fue iniciada por un grupo de filósofos y matemáticos ingleses a mediados del siglo pasado. G. Bentham, W. Hamilton, A. De Morgan hicieron el intento, históricamente decisivo, que habría de transformar la L. en disciplina matemática, superando el obstáculo contra el cual se habían estrellado las tentativas de Leibniz, obstáculo constituido por el hecho de que en la L. aristotélica las consideraciones cuantitativas se introducen sólo en relación al sujeto de la proposición, pero no al predicado. Corresponde sobre todo a Hamilton la denominada "cuantificación del predicado", o sea el análisis de las proposiciones según formas que introducen cuantificadores ("todos", "algo") no sólo respecto al sujeto, sino también al predicado, que interpreta una proposición del tipo "todos los hombres son mortales", por ejemplo, como "todos los hombres son algunos mortales". En realidad no se trataba de una mera "corrección" a la L. aristotélica (en la cual la omisión de cuantificadores para el predicado no era, en efecto, casual), sino más bien de la introducción de un punto de vista nuevo, del punto de vista puramente *extensional*, según el cual los conceptos son considerados sólo como clases o colecciones de objetos, y las proposiciones son interpretadas como inclusiones (o exclusiones) totales o parciales de clases en (de) clases ("todos los hombres son mortales", "la clase 'hombre' está incluida en la clase 'mortal'"). De tal modo, la *Analítica* aristotélica (que comprende principalmente la teoría de la conversión y la del silogismo) se transformaba en —o era sustituida por— una especie de cálculo de las clases. Partiendo de estos estudios una serie de lógicos y matemáticos ingleses (G. Boole, Jevons, Venn, Whitehead) y algunos europeos continentales (Schröder, Poretsky, Couturat) crearon una disciplina más formalizada y más independiente de la L. tradicional, el *álgebra de la lógica*, un cálculo ambivalente (interpretable, por lo tanto, como cálculo de las clases y como cálculo de las proposiciones), completamente similar, en su forma exterior, al álgebra simbólica ordinaria, aunque con algunas peculiaridades, por ejemplo, en ellas las ecuaciones pueden adquirir sólo los valores 1 ("universo de discurso" o bien "verdadero") o 0 ("clase vacía" o bien "falso"), que $a \cdot a = a$ y $a + a = a$; etc. Esta álgebra de la L. había de suministrar los conceptos-bases y muchos materiales doctrinales a la *lógica matemática*, creada hacia fines del siglo pasado e inicios del presente por G. Frege, G. Peano y B. Russell y que culmina en los *Principia Mathematica* de B. Russell y A. N. Whitehead, publicados entre 1900 y 1913. En esta obra, la L. está constituida por dos disciplinas fundamentales: el cálculo proposicional, según las operaciones principales de la negación, disyunción o afirmación alternativa, conjunción o afirmación simultánea, implicación material y el cálculo de las funciones proposicionales (enunciados que contienen variables); este último da origen a la consideración de enunciados generales y enunciados particulares o existenciales, mediante los operadores "para toda x" y "existe por lo menos un x tal que" (resp. '(x)' . y '$(\exists x)$' .). De esta última doctrina resulta la de los símbolos incompletos: descripciones (tipo "el rey de Francia")

y clases. El cálculo de las clases, por lo tanto, no es ya una doctrina fundamental de la L., pues deriva del de las funciones proposicionales y, no obstante, dada su importancia muchos lógicos contemporáneos le dedican aún un capítulo aparte (y puede decirse lo mismo con referencia a las relaciones). A continuación Wittgenstein en el *Tractatus*, enunciará una especie de segunda tesis *extensional* para las proposiciones, distinguiendo proposiciones atómicas (o sea simples) y proposiciones moleculares (esto es, complejas), afirmará que estas últimas dependen todas, por su verdad o falsedad, de la verdad o falsedad de los componentes atómicos más las reglas semánticas de las operaciones de composición (por ejemplo, el enunciado "*p* o *q*" es verdadero si, y solamente si, por lo menos *p* o *q* es verdadero), de lo cual resulta un equilibrio del cálculo proposicional a partir de determinados diagramas lógicos meramente combinatorios. Partiendo de estos principios, en el periodo entre las dos guerras mundiales, algunos lógicos, principalmente polacos, intentaron elaborar *lógicas polivalentes*, en las cuales los enunciados fuera de 1 ("verdadero") y 0 ("falso") pueden adquirir otros valores intermedios. Faltaba todavía a los *Principia*, dirigidos exclusivamente a la fundación de la aritmética de los números naturales, un tratado de la *lógica modal*, o sea un cálculo de valores modales, tales como "posible", "necesario", etc., la cual hubo de ser intentada más adelante por lógicos como Lewis y Von Wright.

La L. matemática tenía dos finalidades primordiales: *1)* constituir la disciplina matemática fundamental, de la que todas las otras matemáticas, según la tesis *logicista* sostenida precisamente por Frege y Russell, deberían constituir ramas más o menos complejas, pero con el mismo material conceptual y reducibles al mismo; y *2)* constituir (según el programa *formalista* de Peano, desarrollado más tarde por D. Hilbert) métodos de equilibrio riguroso y de control lógico de las disciplinas matemáticas verdaderas y propias. La L. resulta así un instrumento de análisis filosófico. Por obra de Russell y Wittgenstein constituye una especie de *lenguaje ideal* o *perfecto*, o para decirlo mejor, el esquema general (por ser meramente simbólico) de tal lenguaje y según tal esquema se deberían construir más adelante lenguajes o fragmentos de lenguajes científicos, en los cuales deberían traducirse y analizarse según las estructuras lógicas de tal lenguaje los enunciados de las disciplinas particulares en examen. Bajo esta luz la L. simbólica russelliana ya no queda estrechamente ligada a las matemáticas como tales: es la L. *tout court*, un instrumento de análisis científico en general. Y fue aplicada también al análisis filosófico por el mismo Russell, por Wittgenstein, por Wisdom y de inmediato (con un decidido abandono de los supuestos metafísicos del atomismo lógico russelliano) por los empiristas lógicos.

Pero el programa russelliano, centrado en la noción de lenguaje ideal, fue sometido a ásperas críticas, sobre todo, aunque no exclusivamente, por parte de los "analistas del uso" de Oxford. Por otra parte, en otros sectores (por ejemplo, en la escuela alemana que desciende de Hilbert y de Scholze, y en la escuela polaca de Lukasiewicz y Tarski) los intereses matemáticos y el interés por la L. misma como disciplina estrictamente matemática, mantuvieron preponderancia. De esto resultó una escisión (por ahora sólo parcial) de la L. en una serie de disciplinas cada vez más formalizadas y matematizadas, con los problemas, asaz complicados, inherentes a la formalización de una disciplina matemática fundamental (la *metamatemática*), por la cual no se puede usar otro lenguaje formalizador sin caer en un círculo, de donde surgieron los problemas, afrontados por Gödel, Hermes, Tarski y en buena parte también por Carnap. En cambio, en el seno de la ex escuela de Viena, ahora escuela de Chicago, y bajo la influencia de otras corrientes (neopositivismo inglés, pragmatismo americano) la L. se ha orientado, por obra sobre todo de Morris, Carnap y Hempel, en sentido más analítico-filosófico, tendiendo a resultar parte de una disciplina mucho más amplia, la *semiótica* o teoría general de los signos (cuya teoría del lenguaje es la parte más interesante), creada por Ch. W. Morris con el doble empuje de la sín-

tesis lógica de Carnap y de la *Lógica* de Dewey. Abandonado todo supuesto conciencial o mental y toda veleidad metafísica, la ciencia del pensamiento resulta ciencia del lenguaje, o sea de un típico y fundamental comportamiento humano. El análisis lógico resulta análisis lingüístico, pero lo que la tradición consideraba como dimensión "L." es solamente *una* dimensión del lenguaje, o mejor dos (como distinguieran Morris y Carnap, en una formulación muy aceptada, pero actualmente controvertida), la dimensión *sintáctica*, por la cual los signos que componen el discurso (el lenguaje) se conectan entre sí según reglas de formación y transformación (derivación) relativas sólo a la forma del discurso mismo y la dimensión *semántica*, por la cual el discurso, y los enunciados que lo componen, puede ser verdadero o falso, o sea, remite a hechos y acontecimientos y, en consecuencia —consecuencia que muchos filósofos, tales como los fenomenistas, refutarían—, las palabras que lo componen remiten a cosas y cualidades. Éstos son los dos aspectos fundamentales, L. matemática y L. formal analítica, en que se divide actualmente la L., división que, sin embargo, no significa separación en dos diferentes y, menos aún, antitéticas disciplinas, sino más bien dos direcciones diferentes de la investigación lógica, puestas en movimiento por dos tipos diferentes de interés teórico. G. P.

Logicismo (ingl. *logicism*; franc. *logicisme*; alem. *Logicismus*; ital. *logicismo*). Con este nombre se designa una corriente de pensamiento lógico-matemático que entre fines del siglo pasado y los comienzos del nuestro tuvo como primeros y máximos representantes a R. Dedekind, G. Frege y B. Russell y, en el siglo XX, muchos discípulos, sobre todo (aunque no exclusivamente) en el seno del denominado "Círculo de Viena" (Carnap). Los pensadores de esta dirección sostienen que *la matemática* (pura) *es una rama de lógica*, o sea, que todas las proposiciones de las matemáticas puras (en particular de la aritmética y, por lo tanto, del análisis) se pueden enunciar mediante el vocabulario y la sintaxis de la lógica matemática, que resulta así la disciplina matemática por excelencia. Con esta convicción Dedekind, Frege y Russell realizaron sus célebres análisis del concepto de "número" (entero), precisamente para definirlo sólo mediante nociones (símbolos) de la lógica matemática. Al L. se oponen el *formalismo* y el *intuicionismo*. *Véase* MATEMÁTICA.

Lógico (ingl. *logical*; franc. *logique*; alem. *logisch*; ital. *logico*). *1)* Lo mismo que racional.

2) Lo que concierne a un determinado tipo de lógica. En este sentido se denomina actualmente "verdad lógica" a la verdad que consiste en la enunciación de una tautología, conforme al concepto de la lógica como estudio de las tautologías. *Véase* LÓGICA; RAZÓN.

Lógicos, principios, *véase* CONTRADICCIÓN, PRINCIPIO DE NO; FUNDAMENTO; IDENTIDAD, PRINCIPIO DE; TERCERO EXCLUIDO, PRINCIPIO DE.

Logística (ingl. *logistic*; franc. *logistique*; alem. *Logistik*; ital. *logistica*). En la Antigüedad (por ejemplo, en los fragmentos del pitagórico Arquitas de Tarento) el término "L." fue usado a veces para indicar la aritmética pura. Leibniz usó el término como sinónimo de "cálculo lógico" o "lógica matemática", y con este significado de "lógica simbólica" o "matemática" fue propuesto por Couturat y Lalande al Congreso Internacional de Filosofía de París en 1904. Pero tras un cierto éxito inicial, el término "L." es actualmente poco usado. G. P.

Logístico, sistema, *véase* SISTEMA LOGÍSTICO.

Logos (gr. λόγος; lat. *Verbum*). La razón en cuanto *1)* sustancia o causa del mundo; *2)* persona divina.

1) La doctrina del L. como sustancia o causa del mundo fue defendida por vez primera por Heráclito. "Los hombres son obtusos en relación con el L. —dice Heráclito— tanto antes como después de haber oído hablar de él, y parecen inexpertos, si bien todo sucede conforme al L." (*Fr.* 1, Diels). El L. es concebido por Heráclito como la ley misma del mundo: "Todas las leyes humanas se alimentan de una divina, y de tanta fuerza que las domina

todas, y para todas basta y prevalece sobre todas" (*Fr.* 114, Diels). Los estoicos se apropiaron esta concepción, pues vieron en la razón el "principio activo" del mundo que anima, ordena y guía a su principio pasivo, que es la materia. "El principio activo —decían— es el L. que está en la materia, o sea Dios: él es eterno y a través de la materia es el artífice de todas las cosas" (Dióg. L., VII, 134). El L. así entendido, o sea como principio formador del mundo, es identificado con el destino por los estoicos (*Ibid.*, VII, 149). En el mismo sentido afirma Plotino: "El L. que obra en la materia es un principio activo natural: no es pensamiento ni visión sino potencia capaz de modificar la materia, potencia que no conoce, pero que obra como el sello que imprime su forma o como el objeto que reproduce su reflejo en el agua; así como el círculo se origina desde el centro, de igual manera el poder vegetativo o generador recibe, por otra parte, su potencia productora, o sea de la parte principal del alma, la cual se la comunica modificando al alma generadora que reside en el todo" (*Enn.*, II, 3, 17). En tal sentido, el L. es el propio Intelecto divino como ordenador del mundo: "De la inteligencia emana el L. y emana siempre, a tal punto que el Intelecto está presente en todos los seres" (*Ibid.*, III, 2, 2). Esta concepción ha servido de modelo a todas las formas del panteísmo moderno. *Véase* DIOS.

2) La doctrina del L. como hipóstasis o persona divina encuentra su primera formulación en la obra de Filón de Alejandría. En esta doctrina, el L. es un ente intermediario entre Dios y el mundo, el trámite de la creación divina. Dice Filón: "La sombra de Dios es su L., del cual se sirve como instrumento. Dios creó el mundo. Esta sombra es casi la imagen derivada y el modelo de las otras cosas. Ya que como Dios es el modelo de su imagen o sombra que es el L., de igual manera el L. es el modelo de las otras cosas" (*Leg. All.*, III, 31). El cristianismo identifica al L. con Cristo. El prólogo del Evangelio de San Juan, al lado de las funciones que ya Filón atribuía al L., agrega la determinación precisamente cristiana: "El L. se hizo carne y habitó entre nosotros" (*San Juan* I, 14). Al elaborar la teología cristiana, los Padres de la Iglesia insistieron en los dos puntos siguientes: *1)* la perfecta paridad del Logos-Hijo con el Dios-Padre; *2)* la participación del género humano en el L. mismo en cuanto razón: "Nosotros aprendemos —dice Justino, por ejemplo— que Cristo es el primogénito de Dios y que es el L., del cual participa todo el género humano" (*Apol. Prima*, 46). Contra los gnósticos, discípulos de Valentín, para los cuales el L. es el último de los *Eones* y, por hallarse más cercano al mundo está destinado a formarlo, Ireneo afirma la igualdad de esencia y de dignidad entre Dios padre y el L., y la de ambos con el Espíritu Santo (*Adv. haeres.*, II, 13, 8). Sobre estos conceptos se fundarían las formulaciones dogmáticas del siglo IV, especialmente las decisiones del Concilio de Nicea (325) en torno a los dos dogmas fundamentales del cristianismo, la Trinidad y la Encarnación. Pero mientras tanto, la noción de L. continuó oscilando entre la interpretación que exige la perfecta paridad del L. con Dios y la que, en cambio, establece una cierta diferencia jerárquica entre las dos hipóstasis. La doctrina de Orígenes —que fue el primer gran sistema de filosofía cristiana (siglo III)— se inclina más bien hacia la segunda interpretación. Orígenes afirma que del L. se puede decir que es el ser de los seres, la sustancia de las sustancias, la idea de las ideas. De Dios no se pueden decir tales cosas por estar más allá de todas estas cosas (*De Princ.*, VI, 64). Por lo tanto, el L. es coeterno con el Padre, el cual no sería tal si no generase al Hijo, pero no es eterno en el mismo sentido. Dios es la vida y el Hijo recibe la vida del Padre. El Padre es *el Dios*, el Hijo es *Dios* (*In Joann.*, II, 1-2). Según ya se ha dicho, los concilios de la Iglesia se pronunciaron contra esta interpretación, que siguió siendo base de tentativas heréticas, a menudo renovadas en el curso de su historia.

La doctrina del L. ha perdurado como doctrina religiosa. Los filósofos han recurrido a ella sólo cuando han querido dar un ropaje religioso a sus doctrinas. Así lo hizo Fichte en la segunda fase de su pensamiento. En la *Intro-*

ducción a la vida beata (1806) Fichte, recurriendo al prólogo del Evangelio de San Juan, quiere mostrar el acuerdo entre su idealismo y el cristianismo y, por lo tanto, reconoce en el L. lo que denomina la Existencia o la Revelación de Dios (fuera de ella queda el Ser de Dios): o sea el Saber, el Yo, la Imagen de la cual es fundamento la vida divina (*Werke* ["Obras"], V, p. 475).

Lucha por la vida, *véase* SELECCIÓN.

Lugar (gr. τόπος; lat. *locus*; ingl. *place*; franc. *lieu*; alem. *Ort*; ital. *luogo*). La situación de un cuerpo en el espacio. Existen dos doctrinas acerca del L.: *1)* la aristotélica, según la cual el L. es el límite que circunda al cuerpo y es, por lo tanto, una realidad por sí mismo; *2)* la moderna, según la cual el L. es una determinada relación de un cuerpo con los otros.

1) Según Aristóteles, el L. es "el primer límite inmóvil que abraza un cuerpo" (*Fís.*, IV, 4, 212 a 20) o, en otros términos, es lo que abraza o circunda inmediatamente al cuerpo. En este sentido se dice que un cuerpo está en el aire porque el aire circunda al cuerpo y está en inmediato contacto con él. Esta concepción se mantuvo por mucho tiempo en toda la filosofía medieval y es repetida, en sustancia, aun por los críticos de la física aristotélica, Occam por ejemplo (*Summulae in libros Phys.*, IV, 20; *Quodl.*, I, 4). Según esta concepción, existen "lugares naturales" que son aquellos en los cuales un cuerpo está naturalmente o a los cuales retorna cuando se ha alejado: "Una cosa —dice Aristóteles— se mueve, natural o no naturalmente, y los dos movimientos están determinados por lugares propios y por lugares extraños. Un L. en el cual la cosa permanece o hacia la cual se mueve, pero no por su naturaleza, debe ser el L. natural de alguna otra cosa, tal como nos lo muestra la experiencia" (*De Cael.*, I, 7, 276 a 11). Toda la física aristotélica se apoya en este teorema. *Véase* FÍSICA.

2) La teoría aristotélica de los lugares fue sometida a una crítica decisiva por Galileo en los *Diálogos de los máximos sistemas* (1632, Jornada segunda). Descartes expresó, pocos años más tarde y con toda claridad, el concepto de L. que resultaba de los nuevos planteamientos de la ciencia. "Las palabras 'L.' y 'espacio' —decía— no significan nada que difiera verdaderamente de los cuerpos que estimamos se hallan en algún L. e indican sólo su magnitud y su figura y cómo se encuentran situados entre los demás cuerpos. Es necesario, en efecto, para determinar esta situación, referirse a otros cuerpos que consideramos inmóviles, pero pudiendo tales cuerpos ser diferentes, podemos decir que una misma cosa, en el mismo tiempo, cambia y no cambia de L." (*Princ. Phil.*, II, 13). Descartes usa aquí el ejemplo del hombre que se encuentra sentado en una barca que se aleja de la orilla: el L. de este hombre no cambia con referencia a la barca, pero sí cambia con referencia a la ribera. Con estas observaciones, que expresan la relatividad del movimiento (relatividad galileana) se logró el concepto moderno de L. como referencia de un cuerpo a otro considerado como sistema de referencia.

Lugares, *véase* TÓPICA.

Luliano, arte (lat. *ars lulliana*; ingl. *lullic art*; franc. *art lullien*; alem. *Lullische Kunst*). En sentido estricto, el *ars magna* de Raimundo Lulio (1235-1315), o sea la ciencia universal que enseña a combinar los términos para el descubrimiento sintético de los principios de las ciencias. A diferencia de la lógica aristotélica, el *ars magna* quiere ser un procedimiento inventivo que no se detiene a resolver las verdades conocidas, sino que procede a descubrir las nuevas. La noción de este arte, que halló en el Renacimiento seguidores entusiastas, entre ellos Agripa, Bovilio y Bruno, fue adoptada de nuevo por Leibniz, que la denominó Característica general. *Véase* CARACTERÍSTICA.

Luz (lat. *lux*; ingl. *light*; franc. *lumière*; alem. *Licht*; ital. *luce*). Una tradición filosófica, que probablemente tiene su lejano origen en la tradición persa que adoró en Mitra al "Espíritu de la luz" (cf. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, trad. ingl., p. 155), hace de la L. una realidad privilegiada de naturaleza incorpórea, un

medio de comunicación entre las regiones superiores del mundo y el hombre. Las características salientes de esta doctrina son las siguientes: *1)* la L. es una realidad superior privilegiada, que es Dios mismo o es de Dios; *2)* la L. es incorpórea y resulta un intermediario entre el mundo incorpóreo y el mundo corpóreo; *3)* la L. es la forma general (o sea la esencia o la naturaleza) de las cosas corpóreas. Las primeras dos tesis son de carácter religioso y de genuino origen oriental. La tercera es filosófica y característica del agustinismo medieval.

En la filosofía occidental, la metafísica de la L. es introducida por Parménides. "Ya que todas las cosas se denominan L. y noche, y porque la L. y la noche están presentes en esta o en aquella cosa, según sus posibilidades, el todo está lleno de L. y al mismo tiempo de invisibles tinieblas y la L. y las tinieblas son iguales porque ninguna prevalece sobre la otra" (*Fr.* 9). La sustancialización de la L. se observa con frecuencia en las *Ennéadas* de Plotino, donde a veces no resulta fácil distinguir entre la L. como metáfora y la L. como sustancia (por ejemplo, *Enn.*, V, 3, 9; IV, 3, 17). Es evidente en las especulaciones de los gnósticos, que son de directa ascendencia maniquea: "Antes de que el universo visible tuviera origen, subsistían dos principios supremos: uno bueno, otro perverso. La sede del primero, del Padre de la grandeza, se hallaba en la región de la L. Y se multiplicaba en cinco hipóstasis: el Intelecto, la Razón, el Pensamiento, la Reflexión, la Voluntad" (Buonaiuti, *Frammenti gnostici*, 1923, p. 55). En uno de los libros de la cábala, el *Zohar*, la L. es entendida como la sustancia que a veces aparece como cielo y, por lo tanto, como el elemento en el que se disolverán los otros al final de los tiempos (cf. Serouya, *La Kabbale*, París, 1957, pp. 346 *ss.*). Esta doctrina pasó a la filosofía hebrea medieval y, de ella, a la escolástica cristiana. En ésta, fue característica de la dirección agustiniana, defendida especialmente por los franciscanos. En el siglo XIII Roberto Grossatesta afirmó que todos los cuerpos tienen una forma común, la cual se une a la materia primera, antes de su especificación en los diferentes elementos. Esta forma primera es la L. "La L. —dice— se difunde por sí en todas las direcciones, de modo que, desde un punto luminoso, se genera inmediatamente una esfera de L. lo mayor posible, a menos de que le presente obstáculo algún cuerpo opaco. Por otro lado, la corporeidad es lo que tiene por consecuencia necesaria la extensión de la materia en las tres dimensiones" (*De inchoatione formarum*, ed. Baur, 51-52). Roberto identificaba así la difusión instantánea de la L. en todas las direcciones con la tridimensionalidad del espacio y, por lo tanto, la L. con el espacio. Casi en los mismos términos, San Buenaventura afirmó que la L. no es un cuerpo, sino la forma de todos los cuerpos. "La L. es la forma sustancial de todo cuerpo natural". Todos los cuerpos participan más o menos de ella y según su participación tienen mayor o menor dignidad y valor en la jerarquía de los seres. Es el principio de la formación general de los cuerpos; su formación especial se debe a la llegada de otras formas, elementales o mixtas (*In Sent.*, II, d. 13, d. 2, q. 1-2). En la segunda mitad del mismo siglo XIII, la *Perspectiva* de Witelo expuso ideas muy similares. "La acción divina se realiza en el mundo por intermedio de la L. Las sustancias inferiores reciben de las superiores la L. derivada de la fuente de la divina bondad; en general, el ser de cada cosa resulta del ser divino, toda inteligibilidad resulta del intelecto divino y toda vitalidad de la vida divina. De todas estas influencias, el principio, el medio y el fin es la L. divina, de la cual, por la cual o hacia la cual se disponen todas las cosas" (*Perspectiva*, ed. Baeumker, pp. 127-28). La óptica, que estudia las leyes de la difusión de la L., resulta así la totalidad de la física, por cuanto la totalidad del mundo físico está determinada por la difusión de la L. (*Ibid.*, p. 131). Quizá la última manifestación de esta física o metafísica de la L. sea el proyecto de Descartes de d e s c r i b i r el mundo desde el punto de vista de la L. "Así como los pintores, que al no poder representar en el cuadro todas las diferentes fases de un cuerpo eligen una de las principales que ponen a la L. y sitúan en la sombra a las otras y

la hacen aparecer sólo en el fragmento que se puede ver, de la misma manera, temiendo no poder colocar en mi discurso [o sea en su proyectado libro acerca del *Mundo*, que luego no publicó] todo lo que tenía en el pensamiento, proyecté exponer muy ampliamente sólo lo que pensaba de la L.; luego, en esta ocasión, agregar algo acerca del sol y las estrellas fijas, porque ella deriva, casi en su totalidad, de estas fuentes; acerca de los cielos, porque la transmiten; acerca de los planetas, de los cometas y de la tierra porque la reflejan y, en particular, sobre todos los cuerpos que hay en la tierra porque son coloreados, transparentes o luminosos y, en fin, acerca del hombre, por ser el espectador de ello" (*Discours*, V).

Luz, lumen (gr. φέγγος; lat. *lumen;* ingl. *light;* franc. *lumière;* alem. *Licht;* ital. *lume*). El criterio rector del pensamiento y de la conducta del hombre, comparado a una L. proveniente de lo alto o del exterior. Aristóteles comparaba con la luz, que de lo alto hace llegar los colores que en la oscuridad se encuentran sólo en potencia, con la acción del entendimiento activo sobre el alma humana (*De An.*, III, 5, 430 a 15). Los estoicos hablaban de la facultad sensible y de la representación cataléptica como de una "luz de la naturaleza". "Como luz de la naturaleza para el reconocimiento de la verdad —decían— nos han sido dadas la facultad y la representación que a través de ella se genera" (Sexto E., *Adv. Math.*, VII, 259). Y Cicerón decía: "La naturaleza nos ha dado minúsculas llamas y nosotros, bien pronto desgastados por malas costumbres y falsas opiniones, las apagamos con el fin de hacer desaparecer completamente la L. de la naturaleza" (*Tusc.*, III, 1, 2). Plotino a su vez habló del Bien como de la "luz que ilumina al intelecto" (*Enn.*, VI, 7, 24). Pero sólo en San Agustín resulta fundamental la noción de L. y sólo a través de su obra se difunde y permanece viva en la tradición occidental. San Agustín reconoce a los estoicos el mérito de haber visto en Dios a "la luz de las mentes" (*De Civ. Dei*, VIII, 7). Esta L. es la condición de todo conocimiento verdadero y de toda comunicación de verdad. La luz de la verdad que, partiendo de Dios, ilumina directamente al alma y la guía, es el concepto central de la filosofía agustiniana. "También los ignorantes —dice San Agustín— al ser bien interrogados responden correctamente sobre algunas disciplinas, porque está presente en ellos, en la medida en que la pueden recibir, la L. de la razón eterna, en la que ven las verdades inmutables" (*Retractiones*, I, 4, 4). Esto significa que el funcionamiento natural del entendimiento humano exige la presencia de la luz divina y que, por lo tanto, el conocimiento de la verdad es para el hombre la visión de la verdad misma en Dios, que se hace posible, en cada caso, por la iluminación divina directa. En los principios de la escolástica esta doctrina reaparece en Scoto Erígena (*De divis. nat.*, II, 23), si bien en el curso ulterior de la escolástica debía resultar uno de los máximos puntos de disentimiento entre la escolástica agustiniana y la escolástica aristotélica. Tal hecho se puede ver típicamente expresado en las posiciones de San Buenaventura y de Santo Tomás. San Buenaventura se basa en las palabras de San Agustín "el cual claramente y con razones, demuestra que la mente, en su conocimiento cierto, debe estar regulada por reglas inmutables y eternas, no por una disposición suya (*habitus*), sino directamente por estas reglas mismas, que se hallan sobre ella, en la Verdad eterna" (*De Scientia Christi*, q. 4). Santo Tomás, por su lado, admite que "todo lo que se sabe con certeza resulta de la L. de la razón que por obra divina es innata interiormente en el hombre" (*De Ver.*, q. 11, a. 1, ad 13). Pero interpreta aristotélicamente esta L. como el conocimiento innato de los primeros principios indemostrables "que se conocen por la L. del entendimiento agente" (*Contra Gent.*, III, 46). En otros términos, el conocimiento humano de la verdad no es visión en Dios o iluminación directa por parte de Dios, sino que es el uso de una "forma" que Dios ha comunicado a la mente humana y que, por lo tanto, constituye la "L. natural" de ella (*S. Th.*, I, q. 106, a. 1). Santo Tomás distingue en esta L. natural la L. de gloria (*lumen gloriae*)

que hace "deiforme" a la criatura racional, esto es, la hace capaz de ver la esencia divina, y niega que la L. de gloria pueda ser una disposición natural del hombre (*Ibid.*, I, q. 12, a. 5); y que pueda serlo el *lumen gratiae*, o sea la gracia justificadora (*Ibid.*, I, q. 106, a. 1).

El significado agustiniano del concepto de L. o sea aquel según el cual es la iluminación continua por parte de Dios, se conserva en las doctrinas que, en el mundo moderno y contemporáneo, se basan en el agustinismo. Son las doctrinas según las cuales el conocimiento es una "visión en Dios". Así lo era para Malebranche (*Recherche de la vérité*, III, 2, 6), para Rosmini (*Nuovo Saggio*, § 396) y para Gioberti (*Introd. allo studio della fil.*, II, p. 175). Por otro lado, o sea a lo largo de la segunda interpretación, la L. natural termina por perder toda conexión teológica. El título que Descartes dio a un diálogo que quedó incompleto y que había de resumir su filosofía, demuestra cómo entendía la noción en examen: "Búsqueda de la verdad mediante la L. natural que, por sí y sin el auxilio de la religión y de la filosofía, determina las opiniones que debe tener un hombre honesto sobre todas las cosas que puedan ocupar su pensamiento y penetra hasta en los secretos de las ciencias más curiosas". La L. natural, entendida de esta manera, es el "buen sentido o razón" que en las primeras líneas del *Discurso del método* es denominado "la cosa mejor distribuida del mundo", y del cual dice en los *Principios de filosofía* (I, 30): "La facultad de conocer que nos ha sido dada y que nosotros denominamos L. natural no percibe más que objetos verdaderos, en cuanto los *apercibe*, esto es, en cuanto los conoce clara y distintamente". Leibniz a su vez afirma que "la L. natural supone un conocimiento distinto" (*Nouv. Ess.*, I, 1, 21) y Christian Wolff entendía por "L. del alma" la "claridad de las percepciones" (*Psychol. empirica*, § 35). En estos usos, la expresión nada tiene ya de su significado tradicional, es decir, una luz que viene de fuera o de lo alto a revestir la mente humana y a guiarla. La L. natural es aquí sólo la claridad del pensamiento humano. Leibniz dice, hablando de la máxima "Es necesario seguir la alegría y evitar la tristeza", que "se trata de un principio innato, pero que no forma parte de la L. natural, ya que no se conoce, en efecto, en modo luminoso" (*Nouv. Ess.*, I, 2, 1). El significado que la expresión "las L." adquiere en el periodo de la Ilustración es precisamente el aclarado por Leibniz. Las L. son la claridad de la crítica racional llevada en todos los campos posibles del saber y considerada como criterio rector del pensamiento y de la conducta del hombre.

M

Macrocosmos, *véase* MICROCOSMOS.

Madre (gr. μήτηρ). Según Platón, la madre del universo es la materia amorfa, como el padre es el modelo eterno similar al cual lo crea el Demiurgo. "A esta madre y receptora de todo lo creado, visible y sensible, no debemos denominarla ni tierra ni aire ni fuego ni agua ni otra cosa que nazca de éstos y de las cuales éstos nazcan, sino más bien una especie invisible y amorfa, capaz de recoger todo, partícipe de lo inteligible y difícil de concebir" (*Tim.*, 51 a-b).

Magia (gr. μαγική τέχνη; lat. *magia;* ingl. *magic;* franc. *magie;* alem. *Magie;* ital. *magia*). La ciencia que pretende dominar las fuerzas naturales con los mismos procedimientos con los cuales se someten los seres animados. El supuesto fundamental de la M. es, por lo tanto, el *animismo* y su mejor definición es la dada por Reinach como "la estrategia del animismo" (*Mythes, Cultes et Religions,* II, Introd., p. XV). Instrumentos de esta estrategia son los encantamientos, los exorcismos, los filtros, los talismanes, mediante los cuales el mago se comunica con las fuerzas naturales, celestiales o infernales y las hace obedecerle. El carácter violento o subrepticio de las operaciones mediante las cuales se lleva a las fuerzas naturales a la obediencia, es otra característica de la M., que es una estrategia de asalto, que quiere conquistar de un solo golpe, a diferencia de lo que habría de ser la estrategia de la ciencia moderna, que tiende a una conquista gradual de la naturaleza y prescinde de los medios violentos o engañosos.

La M. es de origen oriental y se difundió en Occidente en el periodo grecorromano (cf. F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism,* cap. VII). Perduró más o menos en forma oculta durante la Edad Media para retornar a la plena luz con el Renacimiento, cuando se la consideró a menudo como el cumplimiento de la filosofía natural, o sea como la parte de ella que permite al hombre obrar sobre la naturaleza y dominarla. Así, por ejemplo, la consideraba Pico della Mirandola (*De Hominis Dignitate,* fol. 136 v) y así la consideraban todos los naturalistas del Renacimiento, Johannes Reuchlin, Heinrich Cornelius Agrippa, Theophrastus Paracelsus, Girolamo Fracastoro, Girolano Cardano, Giovambattista della Porta, tienden todos por igual a quitar el carácter diabólico que la Edad Media había atribuido a la M. y hacer de ella la parte práctica de la filosofía. Della Porta distinguió claramente entre M. *diabólica,* que se vale de las acciones de los espíritus inmundos, y M. *natural,* que no sobrepasa los límites de las causas naturales y cuyas operaciones sólo parecen maravillosas por el hecho de permanecer oculto el procedimiento (*Magia naturalis,* 1558, I, 1). Esta distinción fue repetida por Campanella, quien, por lo demás, distinguió también una M. *divina* que obra en virtud de la gracia divina, como la de Moisés y la de los otros profetas (*Del senso delle cose e della M.*, 1604, IV, 12). Acerca de la M. en el Renacimiento, cf. Garin, *Medioevo e Rinascimento,* 1954, cap. III.

El progreso de la ciencia, al eliminar el supuesto de la M. o sea el animismo, dejó sin base alguna a la estrategia de asalto con que operaba. Francis Bacon, que es también el mayor heredero de la exigencia operativa que la M. representaba, compara a la M. misma con los romances caballerescos del ciclo del rey Arturo y la considera como derivado de la metafísica que indaga las formas, en tanto que de la física, que es la investigación de las causas eficientes y materiales nace, como ciencia operativa, la mecánica (*De augm. scient,* III, 5). Por lo tanto, en el mundo moderno, la M. ha desaparecido del horizonte de la ciencia y de la filosofía. En lo que se refiere a esta última, constituye una excepción la obra de Novalis quien, en el periodo romántico, defendió un "idealismo mágico" según el cual son M. en buena parte las actividades humanas más comunes. Dice, por ejemplo, Novalis: "El uso activo de los órganos no es más que pensamiento mágico, taumatúrgico o uso arbitrario del mundo de los cuer-

pos; en efecto, la capacidad no es más que magia, enérgica capacidad de pensamiento" (*Fragmente*, § 1731). Novalis expresaba así el principio de su idealismo mágico: "El mago más grande sería el que supiera también encantarse a sí mismo, hasta el punto de que sus propias magias le pareciesen fenómenos extraños y autónomos. ¿Y no podría ser éste nuestro caso?" (*Ibid.*, § 1744).

Pero si bien ha desaparecido del mundo de la filosofía y de la ciencia, la M. se ha conservado como una de las categorías interpretativas de la sociología y de la psicología. Sobre la función de la M. en el mundo primitivo, dice Malinowski: "La M. suministra al hombre primitivo un número de actos y de creencias rituales ya hechas, una técnica mental y práctica definida, la cual sirve para superar los obstáculos peligrosos en toda empresa importante y en toda situación crítica... Su función es la de ritualizar el optimismo del hombre, la de reforzar su fe en la victoria de la esperanza sobre el miedo" (*Magic Science and Religion*, ed. Anchor Books, p. 90). Pero la actitud primitiva no es sólo la del hombre primitivo: el hombre civilizado recae en ella en determinadas circunstancias, que van desde la falta de técnicas adecuadas para afrontar situaciones difíciles hasta la incapacidad de encontrar y utilizar estas técnicas. Por lo tanto son frecuentes en la vida de cada día las creencias mágicas, aunque a menudo no sean confesadas. Y no sin razón Sartre ha llamado comportamiento mágico a la reacción emotiva patológica que a veces se encuentra en la base de las perturbaciones mentales. *Véase* EMOCIÓN.

Magnanimidad (gr. μηγαλοψυχία; lat. *magnanimitas;* ingl. *magnanimity;* franc. *magnanimité;* alem. *Grossmuth;* ital. *magnanimità*). Según Aristóteles, la virtud que consiste en desear grandes honores y en ser digno de ellos. Aristóteles destaca esta virtud ya que acompaña y "hace mayores" a todas las demás. "El que es digno de cosas pequeñas —dice— y se considera digno de ellas, será moderado, pero no magnánimo; la M. es imprescindible en la grandeza como la belleza en un gran cuerpo, ya que los cuerpos pequeños serán graciosos y proporcionados, pero no bellos" (*Ét. Nic.*, IV, 3, 1123 b 7). La insistencia sobre esta virtud es el signo de la persistencia, en Aristóteles, de la ética aristocrática arcaica (cf. Jaeger, *Paideia*, I; cap. I; trad. esp.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, I, México, 1962, F.C.E.).

Magnitud (gr. μέγεθος; lat. *magnitudo;* ingl. *magnitude;* franc. *grandeur;* alem. *Grösse;* ital. *grandezza*). Según Aristóteles, la cantidad *mensurable*, como diferente de la multiplicidad (aunque correspondiente a ella) que es la cantidad *numerable*. Aristóteles agrega que en tanto que la multiplicidad es divisible potencialmente en partes no continuas, la M. es divisible en partes continuas. M., por lo tanto, son el largo, lo ancho, y la profundidad (*Mét.*, V, 13, 1020 a 7). Kant hizo de la M. un principio de la razón pura, precisamente un "axioma de la intuición", pero mantuvo el concepto sin cambios: "La percepción de un objeto como fenómeno —dice Kant— es posible sólo mediante esa unidad sintética de la multiplicidad de la intuición sensible dada, por la cual la unidad de composición de lo múltiple homogéneo es pensada en el concepto de una M., esto es, los fenómenos son, en su totalidad, M. y mejor aún, M. extensivas, porque deben ser representados como intuiciones en el espacio y en el tiempo". El ser M. extensivas significa, según Kant, que "las representaciones de las partes hagan posible la representación del todo y que, por lo tanto, la precedan", concepto que a su vez hace a la matemática aplicable a los objetos de la experiencia (*Crít. R. Pura*, Anal. de los principios, cap. II, secc. III, 1). Todo esto quiere decir que la M. es una cantidad empírica a la cual puede aplicarse la matemática, esto es, es mensurable. En el pensamiento matemático moderno la relación entre la noción de M. y la de mensurabilidad se ha mantenido, pero a veces se la invierte. Así lo hace Russell, según el cual la M. es la "propiedad que varias cosas mensurables pueden tener en común". Y agrega: "La creencia en que hay una propiedad semejante, que pertenece a cada uno de los términos de un deter-

minado grupo, equivale lógicamente a la creencia en que hay una relación simétrica transitiva entre los componentes de cada par de términos de tal grupo" (*Human Knowledge*, IV, 6; trad. ital., p. 411). *Véase* CANTIDAD.

Mal (gr. τό κακόν; lat. *malum;* ingl. *evil;* franc. *mal;* alem. *Böse;* ital. *male*). Este término tiene una variedad de significados tan extensa como el término *bien* (*véase*) del que es correlativo. Desde el punto de vista filosófico, sin embargo, esta variedad se puede reducir a las dos interpretaciones fundamentales de la noción dadas en el curso de la historia de la filosofía y que son: *1)* la noción metafísica del M., según la cual es: *a)* el no-ser, o *b)* una dualidad en el ser; *2)* la noción subjetivista, según la cual el M. es el objeto de un apetito o de un juicio negativos.

1) La concepción metafísica del M. consiste en considerarlo como el *no-ser* frente al ser, que es el bien, o en considerarlo como una dualidad del ser, como una disidencia o un contraste interno del ser mismo.

a) La concepción del M. como no ser se presenta en los estoicos y fue claramente formulada por los neoplatónicos. Considerando que la existencia de los males condiciona la de los bienes y de tal manera, por ejemplo, que no habría justicia si no hubieran ofensas, no existiría actividad si no hubiera desidia, no habría verdad si no hubiera mentira, etc., los estoicos, en particular Crisipo, consideraban que los denominados males no son verdaderamente tales, por cuanto son necesarios al orden y a la economía del universo (Aulo Gellio, *Noct. Att.*, VII, 1). Marco Aurelio expresó perfectamente este punto de vista al decir: "Se mutila y compromete la integridad del todo, cada vez que sacas una partícula cualquiera del orden y de la continuidad del universo... Y verdaderamente sacas, según tu poder, algo del universo cada vez que te arrepientas de lo ocurrido; en cierto sentido condenas a muerte al universo en su totalidad, en tu deseo, al hacerlo así" (*Sol.*, V, 8). Y como no se puede tener el deber de amar una cosa y considerarla mala, el punto de vista estoico equivale a considerar bueno todo lo existente y en reducir el M. al no ser. Esta reducción resulta explícita en el neoplatonismo. Plotino dice: "Si tales son los entes y tal es lo que se encuentra más allá de los entes [o sea Dios], el M. no existe ni en aquéllos ni en éste ya que uno y otro son igualmente bien. Queda por lo tanto que, en caso de existir, existe en lo que no es, y que sea una especie de no-ser y se encuentre, por lo tanto, en las cosas, mezclado de no-ser o participando en el no-ser" (*Enn.*, I, 8, 3). En este sentido, Plotino identifica al mal con la materia: la materia es el no ser. "El M. no consiste en una deficiencia parcial sino en una deficiencia total: la cosa a la cual falta parcialmente el bien no es mala y puede también ser perfecta en su género. Pero cuando existe deficiencia total, como en la materia, entonces existe el verdadero M. que no tiene parte alguna del bien. La materia no tiene ni siquiera el ser que le haría posible participar del bien: se puede decir que *es* solamente en un sentido equívoco y en verdad es el no ser mismo" (*Ibid.*, I, 8, 5).

La identificación del mal con el no ser es tradicional en la filosofía cristiana. Aparece en Clemente de Alejandría (*Strom.*, IV, 13), en Orígenes (*De Princ.*, I, 109) y en San Agustín que la difunde por el mundo occidental. Dice San Agustín: "Ninguna naturaleza es M. y este nombre no indica otra cosa que la privación del bien' (*De Civ. Dei*, XI, 22). Por lo tanto, "todas las cosas son buenas y el M. no es sustancia, porque si fuera sustancia sería bien" (*Conf.*, VII, 12). Boecio a su vez afirmaba: "El M. es nada, porque no lo puede hacer Aquél que puede todo" (*Phil. cons.*, III, 12). La escolástica es igualmente unánime en este punto. San Anselmo remachó la doctrina del M. como no ser en los mismos términos de San Agustín (*De casu diaboli*, 12-16). La escolástica judía repite, con Maimónides, la misma tesis (*Guía de los descarriados* [*Dahalat al Hairin*], III, 10) y en la escolástica cristiana la afirman tanto los agustinianos (Alejandro de Hales; *S. Th.*, I, q. 18, 9), como los aristotélicos (San Alberto Magno; *S. Th.*, I, q. 27, 1; y Santo Tomás). "Ya que bien —dice

Santo Tomás— es todo lo que es apetecibie y ya que toda naturaleza apetece su ser y su perfección, es necesario decir que el ser y la perfección de cualquier naturaleza es esencialmente el bien. No puede ser, por lo tanto, que 'M.' signifique algún ser, forma o naturaleza y, en consecuencia, significa sólo la ausencia del bien" (*S. Th.*, I, q. 48, a. 1). Al M. se puede referir el verbo ser sólc en el sentido de la "verdad de la proposición" esto es, en el sentido en que se dice que "la ceguera está en el ojo", un sentido que no implica de modo alguno la realidad (*entitas rei*) (*Ibid.*, I, q. 48, a. 2).

Tras las observaciones escépticas de Pierre Bayle acerca de la incompatibilidad del M. (en todas sus formas) con la omnipotencia divina y con la perfección del universo, la teodicea de Leibniz se funda en la doctrina tradicional del M. como negación del bien. "Los platónicos, San Agustín y los escolásticos —dice Leibniz— han tenido razón al decir que Dios es la causa material del M., que consiste en su parte positiva y no en su forma, que consiste en la privación; de la misma manera se puede decir que la corriente es la causa material del retraso, es decir, de la velocidad de un barco, sin ser causa de la forma del retraso mismo, esto es, de los límites de esta velocidad" (*Théod.*, I, 30). Las consideraciones de Leibniz a este respecto se han mantenido como fundamento de toda ulterior tentativa de *teodicea* (*véase*). Por otra parte, la nulidad del M. se sostiene como tesis propia de las doctrinas que identifican al ser con el bien o, en términos modernos, con la racionalidad o el deber ser, como sucede en Hegel, para el cual el M., entendido como mala voluntad, es "la nulidad absoluta" de esta voluntad (*Enc.*, § 512).

Desde el punto de vista de un idealismo absoluto como el preconizado por Hegel y su escuela, se vuelve a presentar el problema tradicional de la teodicea, que es el de la posibilidad del M., y la única solución disponible es aún la tradicional, la nulidad del M. mismo. Decía Gentile: "No error y verdad, sino error *en la* verdad, como su contenido que se resuelve en la forma; ni M. ni bien, sino M. del que el bien se nutre en su absoluto formalismo" (*Teoria generale dello spirito*, XVI, 10). A su vez Croce afirmaba: "El M. cuando es real no existe sino en el bien, que lo contrasta y lo vence y, por lo tanto, no existe como hecho positivo: cuando, en cambio, existe como hecho positivo es, no ya un M., sino un bien (y a su vez tiene como sombra al M. contra el cual lucha y vence)" (*Fil. della prattica*, 1909, p. 139). No ser, nulidad o irrealidad del M. es la tesis que constantemente se presenta como nueva cada vez que, en una u otra forma, se formula la identidad entre ser y bien.

b) La segunda concepción metafísica del M. es la que lo considera como un contraste interno del ser, o sea como la lucha entre dos principios. Se trata de una concepción por la cual el dominio del ser está dividido en dos campos opuestos, dominados por dos principios antagónicos. El modelo de esta concepción es la religión persa, o sea la religión de Zaratustra o Zoroastro que oponía a la divinidad (*Ahura Mazda* u *Ormuz*) una antidivinidad (*Ahrimán*) que es el principio del M. (cf. Pettazzoni, *La religione di Zaratustra*, Bolonia, 1921; Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, París, 1953). Esta doctrina constituye una solución muy simple del problema del M., solución que, si bien limita el poder de las divinidades, no deja de pertenecer al monoteísmo ya que concibe a la potencia limitadora como una antidivinidad. Según esta solución, el M. es real con los mismos títulos que el bien y, como tal, tiene su propia causa antitética a la del bien. La doctrina evita la reducción, tan poco convincente para el hombre común, del M. a la nada y apela al mismo tipo de justificación a la que recurre la negación metafísica de la realidad del mal. El dualismo persa reapareció con el culto de Mitra, personaje que según el testimonio de Plutarco, ocupaba un puesto intermedio entre el dominio de la luz propio de Ahura Mazda y el dominio de las tinieblas propio de Ahrimán (*De Iside et Osiride*, 46-47, cf. F. Cumont, *The Mysteries of Mithra*, cap. I). Reapareció también, algo atenuado, en ciertas sectas gnósticas de los primeros siglos de la era cristiana, en especial

en la de Basílides (cf. Buonaiuti, *Frammenti gnostici*, 1923, pp. 42 *ss.*) como también en la secta de los maniqueos, con los cuales sostuvo San Agustín una de sus principales polémicas (*véase* MANIQUEÍSMO). Pero la filosofía nunca ha aceptado esta solución del problema del M. en la forma simple en que la había formulado originalmente la religión persa. Nunca admitió la separación de los dos principios. Cuando ha aceptado tal solución, la ha modificado en tal sentido que incluya ambos principios en Dios, esto es, considera tanto el principio del bien como el del M. unidos en Dios, precisamente en virtud de su contraste. En el siglo XVII, Jakob Boehme, que insistía en la presencia de dos principios en lucha en todos los aspectos de la realidad, principios que son el bien y el M., atribuyó la causa de esta lucha a la presencia en Dios de los dos principios antagónicos, que indicaba con varios nombres: el espíritu y la naturaleza, el amor y la ira, el ser y el fundamento, etc. Estos dos principios estarían unidos estrechamente en Dios en una especie de lucha amorosa. "La divinidad —decía Boehme— no se está tranquila, sino que sus potencias obran sin tregua y luchan amorosamente, se mueven y combaten, como sucede con dos criaturas que juegan amándose una a otra y se abrazan y se estrechan; a veces una es vencida, a veces la otra, pero el vencedor se detiene en seguida y deja que la otra vuelva a su juego" (*Aurora oder die Morgenröte im Aufgang* ["Aurora o arrebol matutino en Oriente"], 1634, cap. XI, § 49). En otros términos, el dualismo del bien y del M. está en Dios mismo y en Él libran los dos principios una lucha "amorosa" en la que ninguno queda definitivamente derrotado. La corriente menor del pensamiento filosófico que se denomina *teosofía* (*véase*) se ha hecho siempre propia esta solución del problema del mal. Tal solución retornó en el periodo romántico con las *Investigaciones acerca de la esencia de la libertad humana* (1809) de Schelling, en las cuales éste sostenía, igual que Boehme, que en Dios existe no sólo el *ser*, sino que como fundamento de este ser hay un *sustrato* o *naturaleza* que le es diferente y es un oscuro deseo, un inconsciente deseo de ser, de salir de la oscuridad y de lograr la luz divina (*Werke* ["Obras"], I, VIII, p. 359). Schelling afirmaba, sin embargo, que estando estos dos principios estrechamente unidos en Dios, no hay en él distinción entre bien y M., con la separación de estos dos principios en el hombre nace, en cambio, la posibilidad del bien y del M. y también la posibilidad de su contraste (*Ibid.*, p. 364). Todavía en época relativamente reciente y con mayor influencia de la religión persa, G. T. Fechner propuso una solución similar del problema del M., admitiendo en Dios la misma dualidad reconocible en el hombre entre la voluntad racional y los instintos oscuros (*Zend-Avesta*, 5ª ed., 1922, pp. 244-245). Aunque de manera menos explícita, se pueden entrever soluciones análogas en algunas formas del idealismo y del espiritualismo contemporáneos. Pero a menudo se trata de soluciones de carácter religioso o teosófico, que difícilmente pueden ser consideradas como verdaderas y propias explicaciones filosóficas.

2) La segunda concepción fundamental del M. es la que lo considera, no ya como una realidad o irrealidad, sino como el objeto negativo del deseo o en general del juicio de valoración. Esta concepción es admitida por todos los que defienden la llamada teoría subjetivista del bien. Hobbes, Spinoza, Locke, comparten esta teoría (para los pertinentes textos *véase* el art. BIEN), a la cual Kant dio su forma más general. Kant dice: "Los únicos objetos de una razón práctica son el bien y el mal. Con el primero se entiende un objeto necesario de la facultad de desear, con el segundo un objeto necesario de la facultad de aborrecer, pero ambos conforme con el principio de la razón" (*Crít. R. Práct.*, cap. 2). Kant insistió sobre todo en sustraer las determinaciones de bien y M. (en alemán *Gut* y *Böse*) a la esfera de la "facultad volitiva inferior" a la cual pertenecen lo placentero y lo doloroso (en alemán *Wohl* y *Übel*). "Lo que nosotros debemos llamar bien —decía— debe ser un objeto de la facultad volitiva, a juicio de todo hombre racional; el M. debe ser un objeto de aversión a los ojos de cada uno, por lo que para tales

juicios es necesario, además del sentido, también la razón" (*Ibid.*). No obstante, Kant estaba de acuerdo con la teoría subjetivista y consideraba que el bien y el M. no pueden ser determinados independientemente de la facultad volitiva del hombre, lo que quiere decir que no son reales o irreales por sí mismos. La filosofía moderna y contemporánea comparte esta dirección. Para ella el M. es, simplemente, un *disvalor,* esto es, el objeto de un juicio negativo de valor y, por lo tanto, implica la referencia a la regla o norma en la cual se funda el juicio de valor (*véase* VALOR). Así, por ejemplo, un terremoto es un M. si destruye vidas humanas o fuentes de subsistencia o de bienestar para el hombre, pero no lo es si no lo hace, ya que en tal caso no entra en conflicto con el deseo o con la exigencia humana de la supervivencia y del bienestar. De cualquier modo que se quiera considerar tal exigencia, se expresa en reglas o normas, con las cuales pueden entrar en conflicto tanto los acontecimientos naturales como los comportamientos humanos. Tales acontecimientos o comportamientos se denominan males, no porque tengan un especial *status* metafísico, sino fundándonos en tal conflicto.

Precisamente así interpretó Kant al mismo "M. radical" de la naturaleza humana como una máxima en que se funda el comportamiento de todos los seres racionales finitos, esto es, como la máxima de alejarse, ocasionalmente, de la ley moral (*Religión,* I, 3). Tal máxima no expresa más que la posibilidad de contravenir las normas morales propias del hombre y, por lo tanto, define el M. radical como la posibilidad general del disvalor en la conducta del hombre.

Mal radical, *véase supra* MAL.

Maltusianismo (ingl. *malthusianism;* franc. *malthusianisme;* alem. *Malthusianismus;* ital. *malthusianesimo*). *1)* La doctrina económica de Thomas Robert Malthus (1766-1834) expuesta en el *Essay on population* (1798; trad. esp.: *Ensayo sobre el principio de la población,* México, 1951, F.C.E.), que reconoce en principio la diferente proporción de aumento entre la población y los medios de subsistencia y considera los medios para evitar el desequilibrio entre la una y los otros. Malthus tenía presente el desarrollo de la Norteamérica inglesa y observa que allí la población tendía a crecer según una progresión geométrica, duplicándose cada veinticinco años, en tanto que los medios de subsistencia tendían a crecer según una progresión aritmética. Según Malthus, el desequilibrio que de ello resulta hace intervenir los medios *represivos* (la miseria, el vicio y otros flagelos sociales) que siegan la población y no existe otra manera de evitar la acción de tales medios que sustituirlos por medios *preventivos,* es decir, el control de los nacimientos. Malthus veía, por lo tanto, como único remedio a los males sociales, la abstención del matrimonio de todas aquellas personas que no se hallen en situación de proveer al mantenimiento de los hijos, recomendando al mismo tiempo "una conducta estrictamente moral durante el periodo de esta abstención". Esta doctrina ha planteado un problema que sigue vivo en la sociedad contemporánea, teniendo en cuenta la enorme proporción de aumento de la población mundial.

2) En general, se refiere a la teoría y la práctica del control voluntario de la natalidad.

Manera (ingl. *manner*; franc. *manière*; alem. *Manier*; ital. *maniera*). A partir del siglo XVIII se aplicó esta palabra a una forma particular, de menor valor, de la expresión artística, más precisamente a la que es producto de una búsqueda exenta de originalidad. Dice Kant: "La M. es una especie de adulteración, que consiste en la imitación de la originalidad y, por lo tanto, en alejarse en lo posible de los imitadores, pero sin poseer el talento para ser por sí mismo ejemplar... Lo precioso, lo buscado, lo afectado que quieren distinguirse de lo común, pero que permanecen sin alma, semejan los modos del que se escucha a sí mismo o se mueve como si estuviera en escena" (*Crít. del Juicio,* § 4). En el mismo sentido, Hegel definió la M. como la forma de arte en la cual el artista, en vez de conservarle su "objetividad" intenta absorberla en su individualidad "particular y accidental", oponiéndola, por lo tanto, a la *originalidad,* que es la "ver-

dadera objetividad" de la obra de arte (*Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner, I, pp. 391 *ss.*; trad. esp.: *Estética*, Madrid, 1908).

Manifestación (ingl. *manifestation*; franc. *manifestation*; alem. *Manifestation*; ital. *manifestazione*). Lo mismo que expresión, revelación o *fenómeno* (*véase*), en el sentido positivo de este último término.

Maniqueísmo (ingl. *manicheism*; franc. *manichéisme*; alem. *Manichäismus*; ital. *manicheismo*). La doctrina del sacerdote persa Mani (*lat.* Manichaeus), que vivió en el siglo III y que se proclamó el Paracleto, esto es, el que debía llevar la doctrina cristiana a su perfección.

El maniqueísmo es una mezcla fantástica de elementos gnósticos, cristianos y orientales, basada en el dualismo de la religión de Zaratustra. Admite, en efecto, dos principios, uno del bien o principio de la luz, el otro del mal o principio de las tinieblas. Estos principios están representados en el hombre por dos almas, una corpórea que es la del mal, la otra luminosa que es la del bien. El predominio del alma luminosa se puede lograr por medio de una ascética particular que consiste en un triple secreto: abstenerse del alimento animal y de los discursos impuros (*signaculum oris*); abstenerse de la propiedad y del trabajo (*signaculum manus*); abstenerse del matrimonio y del concubinato (*signaculum sinus*). El M. se difundió ampliamente por Oriente y Occidente y perduró hasta el siglo XVII. Su gran adversario fue San Agustín que dedicó numerosas obras a refutarlo. Cf. H. C. Puech, *Le manichéisme; Son fondateur, Sa doctrine*, París, 1949.

Mántica (gr. μαντική τέχνη; ingl. *mantic*; franc. *mantique*; alem. *Mantik*). La visión anticipada o la ciencia de las cosas futuras. Así definió la M. Cicerón (*De Divin.*, I, 1), quien menciona y discute sobre todo la forma en que entendían tal ciencia los estoicos. Para ellos la M. se funda en el orden necesario del mundo, o sea en el destino, ya que interpretando tal orden se pueden anticipar los acontecimientos que el mismo determina. "Los estoicos —dice Cicerón— afirman que sólo el sabio puede ser divino. Crisipo define la M. con estas palabras: la facultad de conocer, de ver y explicar los signos mediante los cuales manifiestan los dioses su voluntad a los hombres" (*De Divin.*, II, 63, 130).

Maquiavelismo (ingl. *machiavelianism*; franc. *machiavélisme*; alem. *Machiavelismus*; ital. *machiavellismo*). La doctrina política de Maquiavelo o el principio en el cual está convencionalmente resumida.

La finalidad explícita de la doctrina política de Maquiavelo es indicar la vía por la cual las comunidades políticas en general (y en particular la italiana) pueden renovarse conservándose o conservarse renovándose. Tal camino es el *retorno a los principios*, conforme con la concepción que el *Renacimiento* (*véase*) tenía acerca de la renovación del hombre en todos los campos. El retorno a los principios de una comunidad política presupone dos condiciones, a saber: *1)* que los orígenes históricos de una comunidad sean claramente reconocidos, lo que sólo puede lograrse mediante una investigación histórica objetiva; *2)* que se reconozcan en su *verdad efectiva* las condiciones a partir de las cuales o a través de las cuales debe realizarse el retorno. La *objetividad* historiográfica y el *realismo* político constituyen así los dos fundamentos del maquiavelismo originario. El segundo de ellos hace de Maquiavelo el fundador de la ciencia empírica de la política, esto es, de una disciplina empírica que estudia las reglas del arte de gobierno sin otra preocupación que la *eficacia* de tales reglas. De la doctrina política de Maquiavelo forman parte integrante el concepto de la *fortuna*, o sea del azar que con su imprevisibilidad constituye siempre una condición de la actividad política, y el concepto relacionado con éste del *empeño* político, por el cual los hombres "no se deben nunca abandonar", en el sentido de que no deben desesperar ni renunciar a la acción, sino insertarse activamente en los acontecimientos cuyo éxito, dada la presencia del azar, nunca está predeterminado (acerca de la doctrina de Maquiavelo y sus interpretaciones, cf. G. Sasso, *N.*

Machiavello, Storia del suo pensiero politico, Nápoles, 1958).

Por maquiavelismo se entiende también el principio en el que, convencionalmente y a partir del siglo XVII, se resume la doctrina de Maquiavelo, esto es, que "el fin justifica los medios". Tal máxima, no obstante, no fue formulada por Maquiavelo, que no considera al Estado como fin absoluto y ni tampoco dotado de una existencia superior a la del individuo (en el sentido en que lo haría, por ejemplo, Hegel, *Fil. del der.*, § 337). Maquiavelo, por lo demás, dirigió todas sus simpatías hacia la honestidad y la lealtad en la vida civil y política y, por lo tanto, admiraba los estados que se regían o se habían regido por estas virtudes, por ejemplo, los romanos y los suizos. Sin embargo, su finalidad era, según se ha dicho, formular, basándose en la experiencia política antigua y nueva, reglas de gobierno eficaces, y consideró que tal eficacia es independiente del carácter moral o inmoral de las reglas mismas. Por otro lado, se dio cuenta de que la moral y la religión pueden ser, y a veces son, fuerzas políticas que condicionan, como todas las otras fuerzas, la actividad política y su logro, aunque a veces no sucede así y la acción política se hace eficaz también ejerciéndose en sentido contrario a las leyes de la moral. Ya que este caso era el más frecuente en la sociedad (en especial en la italiana y la francesa) de su tiempo, a la cual llamó, pues, "corrompida", y ya que la finalidad de Maquiavelo era sobre todo la aplicación de sus reglas políticas a la sociedad italiana para la constitución de un Estado unificado, se explica su insistencia acerca de ciertas máximas inmorales de conducta política, insistencia mal expresada o generalizada en la máxima que enuncia que el fin justifica los medios. Esta máxima fue en realidad propia de la moral jesuítica. Hegel la cita en la forma que tomó gracias al padre jesuita Busembaum (1602-68): "Cuando el fin es lícito, también los medios son lícitos" (*Medulla theologiae moralis*, IV, 3, 2); y la justifica ya sea formalmente, como expresión tautológica, ya sea sustancialmente, como "conciencia indeterminada de la dialéctica del elemento positivo" (*Fil. del der.*, § 140, *d*; cf. acerca de M., F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* ["La idea de la razón de estado en la historia contemporánea"], 1925; trad. ingl., *Machiavellism*, 1957).

Maravilla, *véase* ADMIRACIÓN.

Marxismo, *véase* COMUNISMO; MATERIALISMO DIALÉCTICO; MATERIALISMO HISTÓRICO.

Más-vida, más-que-vida (alem. *Mehr-Leben, Mehr-als-Leben*). Expresiones acuñadas por G. Simmel para indicar el proceso de la vida y las formas a que da lugar, respectivamente. Como "M.-vida", la vida es el proceso que supera continuamente los límites que se opone a sí misma. Como "M.-que-vida" la vida es el conjunto de las formas finitas que emergen del proceso vital y se le oponen (*Lebensanschauung* [*Intuición de la vida*], 1918, pp. 22-23).

Masa, *véase* MATERIA, *6*.

Matemática (gr. Μαθηματική; lat. *mathematica*; ingl. *mathematics*; franc. *mathématique*; alem. *Mathematik*; ital. *matematica*). Las definiciones filosóficas de la M. expresan, por un lado, orientaciones diferentes a la investigación matemática, por otro lado, modos diferentes de justificar la validez y la función de las M. en el conjunto de las otras ciencias. Pueden distinguirse cuatro definiciones fundamentales: *1)* la M. como ciencia de la cantidad; *2)* la M. como parte de la lógica; *3)* la M. como ciencia de lo posible; *4)* la M. como ciencia de las construcciones posibles.

1) "Ciencia de la cantidad" fue la primera definición filosófica de la M. Implícita en las consideraciones de Platón sobre aritmética y geometría —consideraciones que tendían sobre todo a sacar a luz la diferencia entre las magnitudes percibidas por los sentidos y las magnitudes ideales que son el objeto de la M. (*Rep.*, VII, 525-27)—, esta definición fue claramente formulada por Aristóteles. "El matemático —decía Aristóteles— construye su teoría por medio de la abstracción, prescinde de todas las cualidades sensibles, tales como el peso y la liviandad, la dureza

y su contrario, el calor y el frío y las otras cualidades opuestas y se limita a considerar sólo la *cantidad* y la *continuidad*, a veces en una sola dimensión, otras en dos, otras veces en tres, como también los caracteres de estas entidades en cuanto cuantitativas y continuas, dejando de lado todo otro aspecto de ellas. Por consiguiente, estudia las posiciones pertinentes y lo que a ellas es inherente, la conmensurabilidad o inconmensurabilidad y las proposiciones" (*Met.*, XI, 3, 1601 a 28; cf. *Fís.*, II, 2, 193 b 25). Este concepto de las matemáticas se mantuvo por mucho tiempo y sólo en el siglo pasado empezó a resultar insuficiente para expresar todos los aspectos de la investigación matemática. Kant mismo lo utilizó traduciéndolo al lenguaje de su filosofía. Formuló la distinción entre M. y filosofía, basándose en que, mientras que la filosofía procede *mediante* conceptos, la M. procede mediante la *construcción* de conceptos, pero esta construcción sólo es posible en M. por el fundamento de la intuición *a priori* del espacio, que, por lo demás, es la forma de la cantidad en general. "Los que han creído distinguir la filosofía de la M. —dice Kant— afirmando que ésta tiene por objeto sólo la cantidad, han tomado el efecto por la causa. La forma del conocimiento M. es la causa por la cual puede referirse únicamente a cantidad. En efecto, sólo el concepto de cantidad puede *construirse*, esto es, exponer *a priori* en la intuición del espacio" (*Crít. R. Pura*, Doctr. del método, cap. I, sec. 1). El concepto de la M. como *construcción* y, por lo tanto y como quiera que sea, *intuición*, retornó en la M. contemporánea (*véase infra*, 4). Pero el concepto de M. como ciencia de la cantidad ha sido repetido innumerables veces por los filósofos. Las largas y fantásticas disquisiciones de Hegel acerca de los conceptos fundamentales de la M., en la gran *Lógica*, se fundan en dicho concepto (*Wissenschaft der Logik* [*Doctrina de la lógica*], I, I, sec. II). Y también más tarde, Croce se refería impertérrito al mismo concepto. "Las M. suministran conceptos abstractos que hacen posible el juicio numeral; construyen los instrumentos para contar y calcular y para cumplir esa especie de artificiosa síntesis *a priori* que es la numeración de los objetos singulares" (*Logica*, 1920, p. 238).

2) La segunda concepción fundamental de la M. es la que la considera como ciencia de las relaciones y, por lo tanto, estrechamente ligada a la lógica o como parte de ella. El antecedente de esta concepción se puede encontrar en Descartes, que afirmó: "Aun cuando las ciencias que se denominan comúnmente matemáticas tengan diferentes objetos, concuerdan en cuanto no consideran otra cosa que las diferentes relaciones o proporciones que en ellas se encuentran" (*Discours*, II). El concepto leibniziano del *arte combinatoria* (*véase*) o M. universal se puede considerar, cierto es, como comienzo del concepto de la M. como lógica, pero ello no impidió al propio Leibniz adherirse todavía al concepto tradicional de la M. como arte de la cantidad (*De Arte combinatoria*, 1666, Proemium, 7, en *Op.*, ed. Erdmann, p. 8). Obviamente, la estrecha relación de la M. con la lógica comenzó a aparecer de modo evidente como rasgo característico de las M. cuando la lógica misma adquirió la forma de un cálculo matemático. Boole afirmaba que, ya que "las últimas leyes de la lógica son matemáticas en su forma", la presentación de la lógica en la forma de un cálculo no es arbitraria, sino algo que depende de las leyes mismas del pensamiento (*Laws of Thought*, 1854, cap. I, § 10). Las investigaciones de Dedekind acerca de los fundamentos de la aritmética (*Was sind und sollen die Zahlen?* ["¿Qué son y deben ser los números"?], 1887) se mueven en el mismo orden de pensamientos. Pero sobre todo la obra de Frege y su polémica contra el psicologismo contribuyeron a adjudicar la M. al dominio de la lógica. En su ensayo de 1884, Frege demostró la importancia del concepto de relación para la definición del número natural y afirmó: "El concepto de relación pertenece —en proporción no menor que el simple concepto— al campo de la lógica pura. Aquí no interesa el contenido especial de la relación, sin exclusivamente su forma lógica. Si algo puede ser afirmado de ella, la verdad de este algo resulta analítica y es reconocida *a priori*"

(*Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* ["Una investigación lógico-matemática sobre el concepto de número" en "Los fundamentos de la aritmética"], 1884, § 70; trad. ital., en *Aritmetica e logica*, página 139).

A partir de este momento, la estrecha relación de la M. con la lógica por medio de la teoría de las relaciones, podía considerarse conquistada y fue constantemente usada para la definición de la M. No obstante, también las definiciones que tienen en común este fundamento se han formulado de modo diferente. La formulación más evidente de una definición de este tipo es la que considera la M. como "una teoría de las relaciones". Poincaré expuso esta definición en la forma general, asegurando: "La ciencia es un sistema de relaciones. Solamente en las relaciones se busca la objetividad y sería vano buscarla en los seres considerados como aislados unos de otros" (*La valeur de la science*, 1905, p. 266). Este concepto es compartido por Russell, que ve la coincidencia entre M. y lógica precisamente en el ámbito de la teoría de las relaciones y considera que el tema común de sus ciencias es la forma de los enunciados, definida como "lo que permanece sin variaciones cuando cada componente del enunciado es sustituido por otro", o sea, cuando el enunciado es llevado a la pura relación (*Intr. to Mathematical Philosophy*, 1918, cap. XVIII).

Por otro lado Peirce, aun admitiendo la relación entre M. y lógica, había intentado distinguir la M. de la lógica, afirmando que en tanto que la M. es la ciencia que *deriva* conclusiones necesarias, la lógica es la ciencia *del modo por el cual resultan* conclusiones necesarias. "El lógico no se cuida particularmente acerca de esta o de aquella otra hipótesis o acerca de sus consecuencias, excepto en cuanto éstas puedan arrojar luz sobre la naturaleza del razonamiento. El matemático está muy interesado en los métodos eficientes de razonar, mirando, en su posible extensión, a nuevos problemas, pero, en cuanto matemático, no se preocupa por analizar esas partes de su método cuya corrección considera obvia" (*Coll Pap.*, 4.239). Pero esta distinción estaba fundada en la noción de la lógica como una ciencia categórica y normativa (*Ibid.*, 4.240), noción que no ha tenido éxito en la lógica contemporánea, en la cual se ha acentuado cada vez más el carácter convencional (*véase* CONVENCIONALISMO; LÓGICA). Por lo tanto, la mejor definición de la M., desde este punto de vista, es la dada por Wittgenstein: "La M. es un método lógico. Las proposiciones de la M. son ecuaciones, por lo tanto seudoproposiciones. La proposición matemática no expresa pensamiento alguno. Y, en efecto, nunca es la proposición matemática de la que tenemos necesidad en la vida, sino que la adoptamos sólo para formular, a través de proposiciones que no pertenecen a la M., otras proposiciones que tampoco le pertenecen" (*Tractatus*, 1922, 6.2; 6.21; 6.211). Las ecuaciones de la M. corresponden a las tautologías de la lógica (*Ibid.*, 6.22) y, como éstas, nada dicen. Un punto de vista análogo a éste fue formulado por Carnap: "Los cálculos constituyen un género particular de cálculos lógicos, distinguiéndose solamente por su mayor complejidad. Los cálculos geométricos son un género particular de cálculos físicos" (*Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, § 13).

Ésta es la mejor formulación de la tesis del *logicismo* (*véase*). Desde este punto de vista, se trata en primer lugar de construir una lógica exacta y después de derivar de ella la M., en la forma siguiente: *1)* definiendo todos los conceptos de las M., o sea de la aritmética, del álgebra y del análisis, en los términos de los conceptos de la lógica; *2)* deduciendo de estas definiciones y por medio de los principios de la lógica misma (incluyendo los axiomas de infinitud y de elección) todos los teoremas de la M. (cf. C. G. Hempel, "On the Nature of Mathematical Truth", 1925, en *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, p. 59).

3) La tercera concepción fundamental de la M. es la de la corriente *formalista* y se puede expresar diciendo que para ella la M. es la "ciencia de lo posible", entendiéndose por posible lo que no implica contradicción (*véase* POSIBLE, 1). Desde este punto de vista, la M. no es parte de la lógica y no la presupone. Tal como ha sido concebida

por Hilbert y Bernays (*Grundlagen der Mathematik* ["Fundamentos de la matemática"], I, 1934; II, 1939), la M. puede construirse como un simple *cálculo*, sin exigir interpretación alguna. Resulta, entonces, un sistema axiomático (*véase* AXIOMÁTICA) en el cual: *1)* todos los conceptos de base y todas las relaciones de base estén completamente enumerados y se remita a ellos, mediante una definición, todo concepto ulterior; *2)* se enumeren completamente los axiomas y de ellos se deduzcan todos los demás enunciados, conforme a las relaciones de base. En un sistema semejante, la demostración matemática es un *procedimiento puramente mecánico* de derivación de fórmulas, pero al mismo tiempo se agrega a la M. formal una *metamatemática* que está constituida por razonamientos no formales en torno a la M. "De tal modo —ha dicho Hilbert— se realiza, mediante cambios continuos, el desarrollo de la totalidad de la ciencia M., de dos maneras: derivando de los axiomas nuevas fórmulas demostrables, mediante deducciones formales; por otra parte, agregando nuevos axiomas y la prueba de no contradicción, por medio de razonamientos que tienen un contenido." Las M. constituyen, entonces, un sistema perfectamente autónomo, esto es, que no presupone un límite o guía fuera de sí y que se desarrolla en todas las direcciones posibles, entendiéndose por direcciones *posibles* las que no llevan a contradicciones.

Por lo tanto, es esencial a este concepto de la M. la posibilidad de determinar la *posibilidad* (o sea la no-contradictoriedad) de los sistemas axiomáticos. Pero precisamente esta posibilidad fue puesta en duda por un teorema descubierto por Gödel en 1931, según el cual no es posible demostrar la no contradictoriedad de un sistema S con los medios (axiomas, definiciones, reglas de deducción, etc.) que pertenecen al mismo sistema S; sino que para realizar tal demostración es necesario recurrir a un sistema S_1, más rico que S en medios lógicos ("Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme" ["Sentencias formales indecidibles de los *Principia Mathematica* y sistemas afines"], en *Monatschrifte für Mathematik und Physik*, 1931, pp. 173-98). Este teorema de Gödel ha tenido gran resonancia en la M. moderna. Ha sido posible, hasta ahora, formular la demostración de la no contradictoriedad de algunas partes de la M., por ejemplo, de la aritmética (formulada por Gentzen en 1936), pero las cosas no han ido más allá por este camino y, de tal modo, la "ciencia de lo posible" se encuentra actualmente con que su tarea más difícil es la de demostrar la "posibilidad" de sus partes. En cuanto a la posibilidad de toda la M. como sistema único y total, está, obviamente, excluida por la formulación misma del teorema de Gödel. Éste ha demostrado, asimismo, el límite de la axiomática, al demostrar que ningún sistema axiomático tiene "todos" los axiomas posibles y que, por lo tanto, pueden ser descubiertos continuamente nuevos principios de prueba. Otra consecuencia del teorema de Gödel es una limitación de las capacidades de las máquinas calculadoras, cuya construcción se ha facilitado mucho por el concepto formalista de la matemática. Se puede, en efecto, construir una máquina para resolver un problema definido, pero no una máquina que sea capaz de resolver *todo problema* (cf. E. Nagel-G. R. Newman, *Gödel's Proof*, 1958, pp. 98 *ss.*).

4) La cuarta concepción fundamental de la M. es la que la considera como la ciencia que tiene por objeto la *posibilidad de la construcción*. Se trata, como es evidente, de la noción kantiana de la M. como "construcción de conceptos"; por lo tanto, esta dirección es llamada comúnmente *intuicionismo*, pero sus precedentes se pueden entrever en la polémica antiformalista de Poincaré, en la obra de Kronecker (*Über den Zahlbegriff* ["Acerca del concepto de número"], 1887), en la tendencia empirista de algunos matemáticos franceses (Borel, Lebegue, Bayre), en el filósofo vienés F. Kaufmann, etc. Según Brouwer, que es uno de los principales representantes del intuicionismo, la M. se identifica con la parte exacta del pensamiento humano; por lo tanto, no presupone ciencia alguna, ni siquiera la lógica, sino que exige más bien una intuición que permite apresar la evidencia de los conceptos y de las conclusiones. Las conclusiones, por lo tan-

to, no deben ser derivadas en virtud de reglas fijas contenidas en un sistema formalizado, sino que toda conclusión debe estar directamente controlada por su propia evidencia. Desde este punto de vista, la finalidad del procedimiento de demostración matemática no es la construcción lógica sino la construcción de un sistema matemático. Brouwer insiste en el hecho de que también en el caso de una demostración de imposibilidad, obtenida a la vista de una contradicción, el uso del principio de no contradicción es sólo aparente; en realidad, se trata de la afirmación de que una construcción matemática, que debiera satisfacer ciertas condiciones, no es realizable (cf. A. Heyting, *Mathematische Grundlagenforschung. Intuitionismus und Beweistheorie* ["Investigación de los fundamentos matemáticos. Intuicionismo y teoría de la prueba"], 1934 [trad. franc., 1955], I, 5, 1). Heyting a su vez ha demostrado, siguiendo las huellas del mismo Brouwer, que en tanto que el principio de no contradicción puede ser utilizado, no sucede lo mismo con el principio del *tercero excluido* (*véase*) ("Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik" ["Las reglas formales de la lógica intuicionista"], en *L. B. Preusz. Akad. Wiss.*, 1930).

El intuicionismo, al definir la M. como la ciencia de las construcciones posibles, no apela (como lo hacía Kant), a una intuición *a priori* del espacio, ni a forma alguna de intuición empírica o mística. La construcción de la que habla el intuicionismo es una construcción conceptual, que no hace referencia a hechos empíricos. Así Heyting ha resumido el punto de vista de Brouwer: *1)* la M. pura es una creación libre del espíritu y no tiene en sí relación alguna con los hechos de experiencia; *2)* la simple comprobación de un hecho de experiencia contiene siempre la identificación de un sistema matemático; *3)* el método de la ciencia de la naturaleza consiste en reunir los sistemas matemáticos contenidos en las experiencias aisladas en un sistema puramente matemático construido con esta finalidad (cf. Heyting, *Op. cit.*, IV, 3).

Si se tienen presentes estas conclusiones, se ve que la separación entre formalismo e intuicionismo (o sea entre la tercera y la cuarta concepción de la M.) no es tan radical como pudiera parecer. En primer lugar, la construcción por la cual los intuicionistas ven el objeto propio del procedimiento matemático es un objeto formal, cuya posibilidad está determinada por reglas formales. Por otro lado, los límites del formalismo, sacados a luz por el teorema de Gödel, valorizan algunas exigencias afrontadas por el concepto intuicionista de las M. Y ya que es difícil desconocer el valor del aspecto *lingüístico* de las M., que es el valor sobre el cual se funda especialmente el *logicismo*, domina el pensamiento M. contemporáneo cierto eclecticismo (cf., por ejemplo, E. W. Beth, *Les fondements logiques des mathématiques*, 2ª ed., 1955). Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, o sea de los conceptos fundamentales y de las orientaciones generales de investigación, la diferencia entre las definiciones enunciadas en el presente artículo sigue siendo importante.

Materia. En sentido gnoseológico, *véase* FORMA, 2.

Materia (gr. ὕλη; lat. *materia*; ingl. *matter*; franc. *matière*; alem. *Materie*; ital. *materia*). Uno de los principios que constituyen la realidad natural, o sea los cuerpos. Las definiciones principales que se han dado de la M. son las siguientes: *1)* la M. como sujeto; *2)* la M. como potencia; *3)* la M. como extensión; *4)* la M. como fuerza; *5)* la M. como ley; *6)* la M. como masa; *7)* la M. como densidad de campo. Las primeras cuatro son definiciones filosóficas, las dos últimas, científicas.

1) La definición de la M. como sujeto alterna, en Platón y Aristóteles, con la de la M. como potencia. Según este concepto, la M. es receptividad o pasividad y Platón, en este sentido, la denomina *madre* de las cosas naturales ya que ella "acoge en sí todas las cosas pero no toma nunca forma alguna que semeje a las cosas en cuanto es como la cera que recibe la impronta" (*Tim.*, 50 b-d). En este sentido, la M. es el material ordinario, amorfo, pasivo y receptor del que se componen las cosas naturales. Aristóteles denomina a este material sujeto (ὑποκείμενον). "Denomino M. —dice— al sujeto primero de

una cosa, o sea del sujeto del cual se genera la cosa no accidentalmente" (*Fís.*, I, 9, 192 a 31). Como sujeto, la M. "es lo que permanece a través de los cambios opuestos, como por ejemplo, en el movimiento lo móvil permanece igual aun encontrándose aquí o allá, a intervalos, y en el cambio cuantitativo permanece igual lo que resulta más pequeño o más grande, y en el cambio cualitativo permanece igual lo que a veces está en buena salud y a veces no" (*Met.*, VIII, 1, 1042 a 27). En su aspecto de sujeto, la M. carece de forma, es indeterminada, por lo tanto, de suyo incognoscible (*Ibid.*, VII, 11, 1037 a 27; VII, 10, 1036 a 8), caracteres poseídos de modo eminente por la "M. prima", o sea por la M. que no constituye el material (el bronce o la madera, por ejemplo) de que está hecha la cosa, sino el sujeto común e incognoscible de todos los materiales (*Ibid.*, IX, 7, 1049 a 18 *ss.*). El concepto de la M. como concepto pasivo fue adoptado por los estoicos que caracterizaron justo así a la M. (Dióg. L., VII, 134). Por este carácter de pasividad, que la dispone a recibir la acción creadora de la Razón divina (el principio activo), los estoicos denominaron "sustancia primera" a la M. (Dióg. L., VII, 150; cf. Séneca, *Ep.*, 65, 2). Plotino no hizo más que llevar al límite esta concepción de la M. afirmando que "no es alma, ni intelecto, ni vida, ni forma, ni razón, ni límite (ya que es ausencia de límite), ni potencia (¿qué es lo que podría crear?). Privada, como está, de todos los caracteres, no puede ni siquiera serle atribuido el ser en el sentido, por ejemplo, en que se dice que existe un movimiento o quietud; es, en verdad, el no ser, una imagen ilusoria de la masa corpórea y una aspiración a la existencia" (*Enn.*, III, 6, 7). Este concepto de la M. fue constantemente usado con fines teológicos. En la patrística lo repiten Orígenes (*Contra Cels.*, III, 41; *De Princ.*, II, 1) y San Agustín. Este último la considera, conforme al concepto clásico, como "absolutamente informe y exenta de cualidad" y "próxima a la nada", pero, sin embargo, como existente en cuanto dotada de la capacidad de poder ser formada (*Conf.*, XII, 8; *De nature boni*, 18). Santo Tomás a su vez niega que la M. sea "potencia operadora" (*S. Th.*, I, q. 44, ad. 3º) e insiste acerca de su imperfección o incumplimiento con relación a la forma (*Ibid.*, I, q. 4, a. 1). La escolástica agustiniana, aun reconociendo cierta realidad actual a la M. y negando, por lo tanto, que fuera una "casi nada" o una pura "posibilidad de ser", no innova el concepto. Duns Scoto, por ejemplo, a pesar de reconocer a la M. cierta realidad (*entitas*) la considera, sin embargo, como "receptora de todas las formas sustanciales y accidentales", según el concepto aristotélico (*Op. Ox.*, II, d. 12, q. 1, n. 11) y le niega potencia activa, negando también la presencia en ella de las razones seminales (*Ibid.*, d. 18, q. 1, n. 3). Desde este punto de vista, la pasividad o receptividad sigue siendo la característica fundamental de la M. A esta característica recurrieron también algunos naturalistas del Renacimiento como, por ejemplo, Paracelso (*Meteor.*, 72) y Telesio, para quien la M. es la "masa corpórea" destinada a sufrir la acción de las dos "naturalezas operantes", el calor y el frío (*De rer. nat.*, I, 4). Esta concepción fue compartida por Locke que concibió la M. como "una masa muerta e inactiva" (*Essay*, IV, 10, 10) y aún hoy reaparece con frecuencia en la filosofía y en el pensamiento común. Vuelve, por ejemplo, en Bergson, para quien la M. es la detención potencial del movimiento de la vida y la considera definida por su "inercia" que la opone a lo "viviente" (*Évol. Créatr.*, 8ª ed., 1911, pp. 216 *ss.*).

2) El concepto de la M. como potencia se entrecruza, en Platón y Aristóteles, con el de la M. como sujeto. Platón dice que la M. "no pierde nunca la propia potencia" (*Tim.*, 50 b). Aristóteles identifica la M. con la potencia. "Todas las cosas producidas ya sea por la naturaleza o por el arte tienen M., ya que la posibilidad que cada una tiene de ser o de no ser es, para cada una de ellas, su M." (*Met.*, VII, 7, 1032 a 20). Pero la potencia no es, según Aristóteles, sólo esta pura posibilidad de ser o de no ser; es una potencia operativa y activa: "Una casa existe potencialmente si no hay nada, en su material, que le impida resultar una casa y si no hay algo que deba ser agregado, eliminado o cambiado... Y las

cosas que en sí mismas tienen el principio de su génesis existirán por sí cuando nada externo se los impida" (*Met.*, 9, 7, 1049 a 9 *ss.*). Esta autosuficiencia de la potencia para producir la cosa, por la cual la M. no es sólo el tosco material, sino una capacidad efectiva de producción, expresa un concepto que ya no es el de la M. como pasividad o receptividad. Como potencia operadora, la M. no es un principio necesariamente corpóreo. Plotino que, según se ha visto, reduce la M. por un lado al no ser, por otro la identifica, como potencia, con el infinito (*En.*, II, 4, 15). Y admite (al lado de la M. sensible, una M. inteligible que permanece siempre idéntica a sí misma y posee todas las formas y de tal manera le falta la razón de transformarse (*Ibid.*, II, 4, 3). De esta doctrina surge la tradición que insiste acerca de la actividad de la M., tradición que pasa a través de Scoto Erigena (*De Divis. nat.*, III, 14) y que muestra una nueva fase en la doctrina de Avicebrón acerca de la composición hilomórfica universal. Según Avicebrón, también las cosas espirituales están compuestas de M. y forma y la M. se identifica con la primera de las categorías aristotélicas, la sustancia en cuanto "sostiene" a las otras nueve categorías (*Fons vitae*, II, 6). Sobre el fundamento del carácter activo o creador de la M., David de Dinant pudo identificar a Dios con la M. (San Alberto Magno, *S. Th.*, I, 4, q. 20; Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 4, a. 8). Pero la M. conserva su carácter de actividad también en la escolástica agustiniana, que al mismo tiempo insistía en reconocer una realidad positiva a la M. y su presencia de ella aun en los seres espirituales, conforme con el concepto de Avicebrón. San Buenaventura, por ejemplo, dice: "La razón seminal es la potencia activa ínsita en la M., y esta potencia activa es la esencia de la forma, ya que de ella se genera la forma mediante el procedimiento de la naturaleza que no produce nada de la nada" (*In Sent.*, II, d. 18, a. 1, q. 3). Este concepto de la M. se trasmitió al Renacimiento a través de Nicolás de Cusa, que considera a la M. como la "posibilidad indeterminada" en la cual existen, en forma *contraída* todas las cosas del universo. "La disposición de la posibilidad —decía Nicolás de Cusa— debe estar contraída y no debe ser absoluta, ya que si la tierra, el sol y las otras cosas no estuvieran escondidas en la M. como posibilidades contraídas, no habría razón para que llegaran al acto en vez de no llegar" (*De docta ignor.*, II, 8). En otros términos, sólo por la presencia, en estado contraído, de posibilidades determinadas en la M., llegan estas posibilidades con la creación. Es un concepto sobre el cual Giordano Bruno habría de fundar el de la M. como principio activo y creador de la naturaleza: "Esa M. para ser actualmente todo lo que puede ser, tiene todas las medidas, tiene todas las especies de figuras y de dimensiones y ya que todas no tienen ninguna, porque lo que es tantas cosas diferentes, es necesario que no sea cosa alguna en particular." En este sentido la M. coincide con la forma (*De la causa*, IV).

3) El concepto de la M. como extensión fue defendido por Descartes. "La naturaleza de la M. o la de los cuerpos en general —decía— no consiste en ser una cosa dura, pesada, coloreada o que de algún otro modo toca nuestros sentidos, sino solamente en ser una sustancia extensa, en ancho, largo y profundidad" (*Princ. phil.*, II, 4). Este concepto fue muy aceptado en el siglo XVIII. Hobbes, por ejemplo, identifica la M. primera de los aristotélicos con el cuerpo en general, esto es, con el "cuerpo considerado prescindiendo de cualquier forma y de cualquier accidente, exceptuando sólo el tamaño o extensión y la actitud para recibir forma y accidentes" (*De Corp.*, VIII, 24). Este mismo concepto del cuerpo en general como materia es aceptado por Spinoza, que también lo identifica con la extensión (*Eth.*, II, def. 1).

Hay motivos para creer que esta definición de la M. sea la implícita en la hipótesis atomista. El término "M." se encuentra, según es evidente, por primera vez en Aristóteles en su significado filosófico, pero el propio Aristóteles habla, con referencia a Demócrito, del "cuerpo común de todas las cosas" y afirma que, según Demócrito, tal cuerpo difiere, en sus partes, en magnitud y figura (*Fís.*, III, 4, 203 a 33-203 b 1). Ahora bien, "magnitud y figura" no son más que extensión. Por

lo demás, Aristóteles enumera tres diferencias entre los átomos, o sea la figura, el orden y la posición (*Met.*, I, 4, 985 b 15), pero figura, orden y posición no son más que extensión. Extensión es también la figura, a la cual, según Epicuro, se reducen todas las cualidades del átomo (Dióg. L., X, 54). Por lo tanto, la hipótesis atomista implica el concepto de la M. como extensión. Acerca de tal concepto, por lo demás, insistió Guillermo de Occam en el siglo XIV: "Es imposible que haya M. sin extensión, ya que no es posible que haya M. que no tenga las partes distantes una de la otra, de donde, si bien las partes de la M. pueden unirse como se unen las del agua y las del aire, no pueden hallarse, sin embargo, en el mismo lugar" (*Summulae physicorum*, I, 19; *Quodl.*, IV, q. 23).

4) El concepto de la M. como fuerza o energía es defendido, por vez primera, por los platónicos de Cambridge del siglo XVII y más tarde aceptado por Leibniz y muchos filósofos del siglo XVIII. Según Cudworth, la M. es una *naturaleza plástica*, o sea una fuerza viviente que es directa emanación de Dios (*The True Intellectual System of the Universe*, I, 1, 3). H. More a su vez reduce, con Descartes, la M. a extensión, pero identifica la extensión misma con el espíritu, disolviéndola en partículas indivisibles que denomina *mónadas físicas* y que nada tienen de material (*Enchiridion metaphysicum*, I, 8, 8; I, 9, 3). Estas consideraciones metafísicas tomaron un significado más preciso por obra de Newton y Leibniz. Newton consideró imposible admitir que "la M. esté vacía de toda tenacidad, roce de partes y comunicación de movimiento" y la consideró, por lo tanto, en muy estrecha relación con las "fuerzas" o "principios" que se manifiestan en la experiencia (*Opticks*, 1704, III, 1, q. 31). Leibniz considera que la M. está constituida, además de la extensión, por una fuerza pasiva de resistencia que es la impenetrabilidad o *antitipia* (*véase*) (*Op.*, ed. Erdmann, pp. 157, 463, 466, 691). La misma doctrina fue aceptada por Wolff, que definió la M. como "un ente extenso provisto de fuerza de inercia" y consideró que poseía por sí misma una fuerza activa (*Cosmol.*, §§ 141-42). Esta interpretación de la M. resultó uno de los temas comunes de la Ilustración y de la polémica de los iluministas contra Descartes. Decía Diderot: "No sé en qué sentido los filósofos han supuesto que la M. sea indiferente al movimiento y al reposo. Es cierto, en cambio, que todos los cuerpos gravitan unos sobre los otros, que todas las partículas de los cuerpos gravitan unas sobre las otras, que en este universo todo está en traslación o *in nisu* o en traslación e *in nisu* al mismo tiempo" ("Principes phil. sur la Matière et le Mouvement", en *Œuvr. phil.*, ed. Vernière, p. 393). Ésta fue también la concepción aceptada por Kant. "La M. —decía— llena un espacio no por su pura existencia, sino mediante una particular fuerza motora": una fuerza repulsiva de todas sus partes (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, II, Lehrsatz, 2, 3; trad. esp.: *Principios metafísicos de las ciencias naturales*, Madrid, 1921). El concepto romántico de la M. como fuerza o actividad, como se encuentra expresado en Schelling, por ejemplo, no es más que la amplificación de esta doctrina. Las tres dimensiones de la M. están determinadas, según Schelling, por las tres fuerzas que la constituyen, o sea, por la fuerza expansiva, por la fuerza de atracción y por una tercera fuerza sintética, que en la naturaleza corresponden al magnetismo, a la electricidad y al quimismo, respectivamente (*System der transzendentalen Idealismus* [*Sistema del idealismo trascendental*], III, cap. II, Deducción de la materia; traducción italiana, páginas 109 *ss.*). Más genéricamente Schopenhauer identificó a la M. con la actividad (*Die Welt*, I, § 4; trad. esp.: *El mundo como voluntad y como representación*, Madrid, 1928). En el dominio científico este punto de vista se ha realizado como energismo (*véase* ENERGÉTICA). G. Ostwald sostuvo, a fines del siglo pasado, la inutilidad perfecta, para la ciencia de la naturaleza, del concepto de M. y su sustitución por el concepto de energía (*Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus* ["La superación del materialismo científico"], 1895).

5) Mientras que la reducción realizada por Berkeley de la M. a percepciones o ideas no se puede denominar

un concepto de la M., por ser su simple negación, se puede considerar, en cambio, como definición de la M. la dada por Mach, como la de una "determinada relación de los elementos sensibles en conformidad con una ley" (*Analyse der Empfindungen*, XIV, 14; trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, Madrid, 1925). Esta definición, en efecto, no tiende a negar la materia ni a reducirla a elementos subjetivos y psíquicos, sino a sustituir por la estabilidad relativa de una ley la rigidez e inercia tradicionalmente atribuidas a la M. El concepto fundamental es, en esta definición, el de ley, que se entiende como la expresión de una relación constante. La M. sería precisamente la relación constante en la cual se presentan reagrupados los elementos últimos de las cosas, esto es, las sensaciones.

6) Los usos precedentes del término son todos ellos de naturaleza filosófica, aunque a veces hayan sido propuestos o sostenidos por científicos. En el dominio de la ciencia, y más precisamente en el de la mecánica, la noción de M. se identifica con la de *masa* (definida por el segundo principio de la dinámica como relación entre la fuerza y la aceleración impresa). La masa puede ser entendida como masa inerte o como peso. El principio de la "conservación de la M." que la ciencia del siglo XIX consideraba como uno de sus pilares, junto al de la "conservación de la energía", se refiere a la M. entendida como peso, ya que su significado específico le fue dado por las célebres experiencias por las cuales Lavoisier demostró (1772) que en las reacciones químicas (comprendida la combustión) el peso de los compuestos es la suma de los pesos de los componentes.

7) En la ciencia contemporánea el concepto de M. tiende a reducirse al de densidad de campo. "Una vez reconocida la equivalencia entre masa y energía, la división entre M. y campo aparece como artificiosa y no claramente definida. ¿No podremos, entonces, renunciar al concepto de M. y edificar una física del campo puro? Lo que impresiona nuestros sentidos como M. es, en realidad, una gran concentración de energía en un espacio relativamente limitado. Parece, por lo tanto, lícito asimilar la M. a regiones espaciales en las cuales el campo es extremadamente fuerte" (Einstein-Infeld, *The Evolution of Physics*, cap. III; trad. esp.: *La física, aventura del pensamiento*, Buenos Aires, 1943, Losada). Esta dirección de la física contemporánea no se puede confundir, sin embargo, con el energismo porque no implica la reducción de la M. a energía, sino más bien la reducción de los dos conceptos de M. y de energía al de *campo* (*véase*).

Materialismo (ingl. *materialism*; franc. *matérialisme*; alem. *Materialismus*; ital. *materialismo*). Este término fue usado por primera vez por Robert Boyle en el escrito de 1674 intitulado *The Excellence and Grounds of the Mechanical Philosophy* (cf. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, 5ª ed., 1916, p. 168; trad. esp.: *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, Madrid, 1914). En general, el término designa toda doctrina que atribuye la causalidad solamente a la materia. En todas sus formas, históricamente individualizables y fuera del uso polémico del término, el M. consiste, en efecto, en afirmar que la única causa de las cosas es la materia. La vieja definición de Wolff, según la cual son materialistas "los filósofos que admiten sólo la existencia de los entes materiales, o sea de los cuerpos" (*Psychol. rationalis*, § 33), no es suficiente para individualizar las formas históricas del M. porque llevaría a incluir en esta corriente a doctrinas que lo repudian (*véase infra*). Se pueden, sobre esta base, distinguir: *1)* el M. *metafísico* o *cosmológico*, que se identifica con el atomismo filosófico; *2)* el M. *metodológico*, según el cual la única explicación posible de los fenómenos es la que recurre a los cuerpos y a sus movimientos; *3)* el M. *práctico*, que es el que reconoce en el placer la única guía de la vida; *4)* el M. *psicofísico*, que es el que admite la estrecha dependencia causal entre los fenómenos psíquicos y los fisiológicos. Éstas son las formas, reconocibles históricamente, que adopta el M., además de las conocidas bajo los nombres de *M. dialéctico* y *M. histórico*, que se consideran aparte. No se puede, en cambio, considerar como históricamente legítimo el signi-

ficado que Berkeley atribuye al término, entendiendo por materialistas a todos los que de alguna manera reconocen la existencia de la materia (*Principles of Human Knowledge*, § 74), ya que en este sentido serían materialistas también Aristóteles y los aristotélicos. Tampoco se puede denominar materialistas a los estoicos, aun cuando consideraran que todo lo que está en la naturaleza es cuerpo (Dióg. L., VII, 1, 56; Plut., *De Com. Not.*), ya que admitían un principio racional divino como causa del mundo, y tampoco Tertuliano puede ser considerado como materialista, por análogos motivos; aunque asimismo afirma que "todo lo que existe es cuerpo" (*De An.*, 7; *De carne Christi*, 11).

1) El M. cosmológico se caracteriza por las siguientes tesis: *a)* el carácter originario o inderivable de la materia, que precede a todo otro ser y es su causa. Por lo tanto, no es un M. la doctrina de Gassendi, según la cual los átomos que constituyen el universo han sido creados por Dios. *b)* La estructura atómica de la materia. *c)* La presencia en la materia, por lo tanto en los átomos, de una fuerza capaz de hacerlos mover y combinarse en modo tal que dan origen a las cosas. Demócrito admitía que los átomos se mueven por su cuenta desde la eternidad (Arist., *Fís.*, VIII, 1, 252 a 32) y este supuesto se ha mantenido en todas las formas del atomismo. La última forma histórica que el M. ha adquirido, la que tuvo máxima difusión en los últimos decenios del pasado siglo, por obra del biólogo alemán Ernst Haeckel, admitía, por lo demás, que los átomos están dotados, aparte de movimiento, también de vida y de sensibilidad (*Die Welträtsel*, 1899; trad. esp.: *Los enigmas del Universo*, Valencia, s. a.). *d)* La negación del finalismo del Universo y, en general, de todo orden que no consista en la simple distribución de las partes materiales en el espacio. *e)* La reducción de los poderes espirituales humanos a la sensibilidad, o sea al sensismo. En esta forma, se presentó el M. en la Antigüedad en las doctrinas de Demócrito y de Epicuro y en la edad moderna en las doctrinas de algunos iluministas y en las de muchos positivistas del siglo XIX.

2) El M. metódico fue defendido por vez primera por Hobbes y su tesis fundamental consiste en considerar que la noción de materia, o sea de cuerpo y de movimiento, es el único instrumento disponible para la explicación de los fenómenos. Hobbes, en efecto, afirmó que el conocimiento de una cosa es siempre conocimiento de su *génesis* y que la génesis es movimiento. Por lo tanto, todo conocimiento es conocimiento del movimiento y el movimiento implica cuerpo. Por ello, denominó *De Corpore* (1655) a su tratado de filosofía primera. Desde este punto de vista la explicación materialista es la única posible también por lo que respecta al espíritu y a las cosas espirituales. Así Hobbes objetaba a Descartes: "¿Qué diremos si el razonamiento no es más que un conjunto y una relación de nombres por medio de la palabra 'es'?" Resulta de esta tesis que mediante la razón no podemos concluir nada que se refiera a la naturaleza de las cosas, sino solamente con referencia a sus apelativos o sea que, con ella, nosotros veremos solamente si los nombres de las cosas se reagrupan bien o mal, según las convenciones que hayamos establecido a nuestro arbitrio para sus significados. Si es así, como bien puede suceder, el razonamiento dependerá de los nombres, los nombres de la imaginación y la imaginación quizá (esto según mi opinión) del movimiento de los órganos corporales y así el espíritu no será más que un movimiento de determinadas partes del cuerpo orgánico" (*III, Objections*, 4). El cuerpo es, por lo tanto, según Hobbes, el único objeto posible del saber humano y la filosofía se divide en dos partes, la filosofía *natural* y la filosofía *civil*, según estudie el cuerpo natural, o sea la naturaleza, o el cuerpo artificial, o sea la sociedad (*De Corp.*, I, 9).

Un M. metodológico ha sido sostenido en época reciente por los filósofos del círculo de Viena y especialmente por Carnap, pero, sin embargo, en un sentido diferente al enunciado por Hobbes y refiriéndose al lenguaje; tal M. es la exigencia de traducir, a términos del lenguaje físico, los datos protocolares, para construir con ellos un lenguaje intersubjetivo. Este M. se iden-

tifica, por lo tanto, con el *fisicalismo* (*véase*) y no implica ninguna afirmación acerca de la existencia de la materia (cf. *Erkenntnis* [*Conocimiento*], 1931, p. 447). Tal M. no implica ni siquiera la deducibilidad de las leyes biológicas y psicológicas a través de las leyes físicas. La unificación de las leyes de la ciencia es, sin duda y desde este punto de vista, una meta de la ciencia misma, pero no se puede excluir ni prever que esta meta sea lograda (Carnap, *Logical Foundations of the Unity of Science*, 1938, p. 61).

3) En su significado práctico o moral, el M. es un término que pertenece al lenguaje común más que al filosófico. Se habla, en efecto, de "época materialista", de "tendencias materialistas" o del "materialismo" de grupos o círculos de personas para indicar la tendencia al bienestar o, más exactamente, de una ética que considera al placer como única guía de la conducta. El término filosófico apropiado a esto es *hedonismo* (*véase*). El hedonismo acompaña a menudo al M., pero no necesariamente. La ética de Epicuro y de los materialistas del siglo XIX es hedonista, pero no lo es la ética de Demócrito. Por lo demás, el hedonismo puede ser inherente a filosofías no materialistas y así, por ejemplo, fue aceptado por los cirenaicos y por los empiristas del siglo XVIII. En su forma extrema, sin embargo, el hedonismo constituyó una manifestación característica del M. psicofísico del siglo XVIII que, en este punto, fue una continuación del *libertinismo* (*véase*). La obra de Helvetius, *De l'esprit* (1758) es particularmente significativa a este respecto, porque contiene una indiscriminada exaltación del placer, como asimismo otra obra, anterior algunos años, de La Mettrie, *L'art de jouir ou l'école de la volupté* (1751).

4) El M. psicofísico consiste en afirmar la estrecha dependencia causal de la actividad espiritual humana de la materia, esto es, del organismo, respecto del sistema nervioso o del cerebro. Esta tesis se presentó en diferentes formas durante los siglos XVIII y XIX. Una de estas formas es la concepción del *hombre máquina*. La expresión fue usada por el francés La Mettrie como título de una obra famosa suya (1748), pero el concepto se encuentra asimismo expresado en la obra de David Hartley, *Observations of Man* (1749) y en la de Joseph Priestley, *Disquisitions Relating to Matter and Spirit* (1777). El *Système de la nature* de Holbach es quizá la mejor expresión de este punto de vista, según el cual todas las facultades humanas son modos de ser y de obrar que resultan del organismo físico del hombre, a su vez determinado por la máquina del Universo. Una forma más restringida y específica de este M. es la que adquiere en la obra del médico francés Pierre Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802) que insiste en la dependencia de las actividades psíquicas respecto del sistema nervioso. Hacia mediados del siglo XIX, esta dependencia causal de los poderes espirituales humanos del sistema nervioso pareció a muchos filósofos científicos un hecho establecido. El M. de esta época se basa precisamente en este hecho. El zoólogo Karl Vogt en un escrito de 1854, *La fe del carbonero y la ciencia* (*Köhlerglaube und Wissenschaft*, 1854) afirmó que "el pensamiento tiene con el cerebro la misma relación que la bilis con el hígado o la orina con los riñones", afirmación que coincidía con la del historiador y literato francés Hipolite Taine: "El vicio y la virtud son producidos como el vitriolo o el azúcar, y todo dato complejo nace del encuentro de otros datos más simples de los cuales depende" (*Histoire de la littérature anglaise*, 1863, Introd.). Otra forma más atenuada o, si se quiere, más distinguida de la misma doctrina es aquella según la cual la conciencia es el *epifenómeno* de los procesos nerviosos, en el sentido de que aunque es producida por ellos no obra sobre ellos, lo mismo que la sombra no obra sobre el objeto que la produce (Huxley, Clifford, Ribot). La *Historia del M.* (*Geschichte des Materialismus*, 1866) de Friedrich Albert Lange basa su exposición precisamente en el M. psicofísico, en el cual ve un saludable *memento* contra la pretensión de extender el saber humano más allá de ciertos límites. El M., según Lange, renace siempre que el hombre olvida estos límites y pretende dar valor objetivo a

construcciones metafísicas que solamente tienen valor imaginativo.

Tanto el M. metafísico como el M. psicofísico de la mitad del siglo XIX tienen un carácter romántico. No quieren, por lo tanto, limitarse a ser tesis filosóficas dotadas de mayores o menores posibilidades de confirmación, que pretenden ser doctrinas de vida, destinadas a derrotar la religión y sustituirla. Esta pretensión da a tales doctrinas un tono violentamente polémico y profético, por el cual la "Ciencia" resulta la nueva tabla de la verdad absoluta. Esta actitud se denominó *cientismo* (*véase*) y constituye la vanguardia romántica de la ciencia del siglo XIX. El M. constituyó el credo de tal cientismo, un credo que la ciencia misma contribuyó en buena parte a desmantelar, con la crisis en que entró, en los últimos decenios del siglo, su concepción mecanicista.

Materialismo dialéctico (ingl. *dialectical materialism*; franc. *matérialisme dialectique*; alem. *dialektischer Materialismus*; ital. *materialismo dialettico*). Con esta expresión se señala la filosofía oficial del comunismo, en cuanto teoría dialéctica de la realidad (natural e histórica). Más que de un *materialismo* (*véase supra*) se trata en realidad de una dialéctica naturalista cuyos principios fueron expuestos por Marx (*véase* DIALÉCTICA), y desarrollados por Engels, en una forma que más tarde ha sido más o menos servilmente seguida por los filósofos del mundo comunista, que son los únicos discípulos de tal filosofía. Según Engels, Hegel reconoció perfectamente las leyes de la dialéctica, pero las consideró como "puras leyes del pensamiento" y de tal manera no fueron sacadas de la naturaleza y de la historia, sino "otorgadas a ellas desde lo alto como leyes del pensamiento". Pero "si damos vuelta a la cosa, todo resulta simple: las leyes de la dialéctica que en la filosofía idealista aparecen como extremadamente misteriosas, resultan en seguida simples y claras como el sol" (*Anti-Dühring*, pref.; trad. esp., Madrid, 1932, Cénit). Tales leyes son, según Engels, tres: *1)* La ley de la conversión de la cantidad en cualidad y viceversa; *2)* la ley de la compenetración de los opuestos; *3)* la ley de la negación de la negación. La primera significa que en la naturaleza las variaciones cualitativas sólo pueden obtenerse agregando o sacando materia o movimiento, o sea mediante variaciones cuantitativas. La segunda ley garantiza la unidad y la continuidad del cambio incesante de la naturaleza. La tercera significa que toda síntesis es a su vez la tesis de una nueva antítesis, que quedará a la cabeza de una nueva síntesis (Engels, *Dialektik der Natur* ["Dialéctica de la naturaleza"], *passim*). El conjunto de estas leyes determina, según Engels, la evolución necesaria, y necesariamente progresiva, del mundo natural. La evolución histórica sigue a la natural, con las mismas leyes. El sentido del proceso total es optimista. La organización de la producción según un plan, tal como se hará en la sociedad comunista, está destinada a elevar a los hombres por encima del mundo animal desde el punto de vista social, como el uso de los instrumentos de la producción lo ha hecho desde el punto de vista de la especie. Según se ve, el M. dialéctico de Engels no es más que la teoría de la evolución (que, en sus tiempos, celebraba sus primeros triunfos) interpretada según los términos de las fórmulas dialécticas hegelianas, y conducida a su resultado más optimista.

Se consideran actualmente como partes integrantes del M. dialéctico, el M. histórico y el M. metafísico. (Sobre el primero, *véase infra*.) Acerca del segundo han insistido, más que Marx y Engels, Lenin y los comunistas rusos. Lenin recapituló así la tesis del materialismo: "*1)* Hay cosas que existen independientemente de nuestra conciencia, independientemente de nuestras sensaciones, fuera de nosotros. *2)* No existe y no puede existir ninguna diferencia de principio entre el fenómeno y la cosa en sí. La única diferencia efectiva es entre lo conocido y lo que aún no lo es. *3)* Acerca de la teoría del conocimiento, como en todos los otros campos de la ciencia, se debe razonar dialécticamente, es decir, no suponer nunca nuestro conocimiento, como invariable y ya hecho, sino analizar el proceso por el cual el conocimiento nace de la ignorancia o gracias

al cual el conocimiento vago o incompleto resulta conocimiento más adecuado y preciso" (*Materialismus und Empiriokritizismus* [*Materialismo y empiriocriticismo*], 1909). Como se ve, tampoco estas tesis expresan una concepción materialista, sino que constituyen una reivindicación del realismo gnoseológico.

Materialismo histórico (ingl. *historical materialism*; franc. *matérialisme historique*; alem. *historischer Materialismus*; ital. *materialismo storico*). Engels aplicó este nombre al canon de interpretación histórica propuesto por Marx, que consiste en reconocer a los factores económicos (técnicas de trabajo y de producción, relaciones de trabajo y de producción) un peso preponderante en la determinación de los acontecimientos históricos. El supuesto de este canon es el punto de vista antropológico defendido por Marx, según el cual la personalidad humana está constituida *intrínsecamente* (o sea en su misma naturaleza) por las relaciones de trabajo y de producción que el hombre adquiere para hacer frente a sus necesidades. Por estas relaciones, la "conciencia" del hombre (o sea sus creencias religiosas, morales, políticas, etcétera) es más bien un resultado que un supuesto. Este punto de vista fue defendido por Marx sobre todo en el escrito *Ideologia alemana* (*Deutsche Ideologie*, 1845-46). De este modo, la tesis del M. histórico es que las formas que la sociedad adquiere históricamente dependen de las relaciones económicas que prevalecen en una fase determinada de ella. Dice Marx: "En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de sus voluntades, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la *estructura* económica de la sociedad, que tiene una base real sobre la cual se edifica una *superestructura* jurídica y política y a la cual corresponden determinadas formas sociales de conciencia... El modo de producción de la vida material, condiciona, por lo tanto, en general, el proceso de la vida social, política y espiritual" (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, Pref.; trad. esp.: *Para la crítica de la economía política*). Marx elaboró esta teoría invirtiendo el punto de vista de Hegel, ya que para Hegel es la conciencia la que determina el ser social del hombre, en tanto que para Marx es el ser social del hombre el que determina su conciencia.

No debe creerse, sin embargo, que Marx haya querido convertirse en sostenedor de un fatalismo económico por el cual las condiciones económicas llevarían al hombre necesariamente a determinadas formas de vida social. En las mismas relaciones económicas, en cuanto dependen de las relaciones de trabajo, de producción, de cambio, etc., el hombre entra como elemento activo y condicionante y, por lo tanto, la condicionalidad que la estructura económica ejerce sobre las superestructuras sociales, por lo menos en parte, una autocondicionalidad del hombre en relación consigo mismo (*Deutsche Ideologie* ["Ideología alemana"], I, C). Engels habla a continuación de una "inversión de la praxis histórica", o sea de una reacción de la conciencia humana a las condiciones naturales, opuesta a la acción de éstas sobre aquélla. Pero desde el punto de vista de Marx, no hay necesidad de tal inversión, ya que no es la superestructura la que obra sobre la estructura, sino el hombre que, interviniendo en sus técnicas para cambiar o mejorar la estructura económica, se autocondiciona a través de ella.

El M. histórico ha propuesto a la atención de los historiadores un canon de interpretación al cual es indispensable recurrir en muchos casos para la explicación de acontecimientos y de instituciones histórico-sociales. A este canon, en efecto, recurren en mayor o menor medida, historiadores de todos los dominios de la actividad humana, en cuanto el mismo abre a la explicación histórica un camino que, a veces, es el único posible. Actualmente se tiende a interpretar el M. histórico no como un principio dogmático (como Engels, sobre todo, lo había propuesto), sino como una posibilidad explicativa a la cual se debe recurrir en determinadas circunstancias. En otros tér-

minos, afirmar que en todos los casos los acontecimientos o situaciones histórico-sociales deban ser explicadas por el determinismo de los factores económicos es tesis tan dogmática como la que quisiera excluir, en absoluto y en todos los casos, el determinismo de tales factores. El historiador se encuentra, en cierta situación, en posibilidad de determinar el *peso* relativo de los factores determinantes y se trata de establecerlo en cada caso, frente a las situaciones particulares, sin que ello pueda ser decidido por anticipado y de una vez por todas. Sustraído a su planteamiento dogmático, el M. histórico ha ofrecido a la técnica de la explicación historiográfica una de sus posibilidades más fecundas y un nuevo grado de libertad a la elección historiográfica. *Véase* HISTORIOGRAFÍA.

Matesiología (franc. *mathésiologie*). Término adoptado por Ampère para indicar la ciencia que debiera tener por objeto, "por una parte, las leyes que se deben seguir en el estudio o en la enseñanza de los conocimientos humanos y por otra, la clasificación natural de estos conocimientos" (*Essai sur la philosophie des sciences*, 1834, p. 31).

Mathema (gr. μάθημα). Todo lo que es objeto de adquisición de conocimiento. Así, Platón denomina a la idea del bien "el más grande M." (*Rep.*, VI, 505 a). Sexto Empírico consideraba que el M. implica, además de la cosa aprendida, al que la aprende y al modo de aprenderla (*Adv. Math.*, I, 9), y aplicaba el nombre de "matemáticos" a todos los cultores de ciencias, además de los filósofos. Kant restringió la palabra a las proposiciones de la matemática, que son las obtenidas mediante "la construcción de conceptos" (*Crít. R. Pura*, II, cap. 1, sec. 1). La palabra más cercana al uso clásico del término es *disciplina* (*véase*): una ciencia en cuanto se aprende o enseña.

Mathesis universalis. Así denominó Leibniz (*Op.*, ed. Erdmann, p. 8) al *arte combinatoria* o *característica universal* (*véase*). Husserl ha adoptado el término para indicar la lógica formal o pura como "ciencia eidética del objeto en general", que caracteriza así: "Objeto es, en el sentido de ella, toda cosa y cada cosa, y sobre esto pueden sentarse verdades justo infinitamente múltiples que se distribuyen por las muchas disciplinas de la *mathesis*. Pero todas juntas remiten a un pequeño grupo de verdades inmediatas o 'fundamentales' que funcionan en las disciplinas puramente lógicas como *axiomas*" (*Ideen*, I, § 10; *Logische Untersuchungen*, I, cap. último; trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, 1929).

Matrices, método de las (ingl. *matrix method*). El método mediante el cual se construyen las tablas de verdad, o sea las tablas que dan el cuadro de todas las *posibilidades de verdad*; fueron propuestas por vez primera por Wittgenstein (*Tractatus*, 4.31). Indicando con *V* "verdadero", con *F* "falso" y con *p, q, r*... proposiciones elementales, se tienen, por ejemplo, las siguientes tablas:

q	*p*	*r*
V	V	V
F	V	V
V	F	V
V	V	F
F	V	F
V	F	F
F	F	F

p	*q*
V	V
F	V
V	F
F	F

p
V
F

Estas tablas muestran todas las combinaciones posibles de *verdadero* y *falso* para tres, para dos y para una proposiciones. Se pueden, pues, efectuar tablas para proposiciones compuestas, como "*p* o *q*" o bien "*p* implica *q*", etc. (Cf. A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, I, § 15).

Máxima (lat. *maxima propositio*; ingl. *maxim*; franc. *maxime*; alem. *Maxime*; ital. *massima*). Este término tiene dos significados diferentes: *1)* proposición evidente; *2)* regla de conducta.

1) El significado de proposición evidente es el más antiguo y fue establecido con referencia a la teoría de los lugares lógicos. Boecio denominó "proposición máxima" a la proposición indemostrable pero evidente (*In top. Cicer.*, I; *De diff. topicis*, II; en *P. L.*, 64º, col. 1151, 1185) y este significado perduró en la lógica medieval. "La proposición máxima —dice Pedro Hispa-

no— es la proposición de la cual no hay otra más conocida o más primitiva, como por ejemplo, 'Cada todo es mayor que su parte'" (*Summ. Log.*, 5.07). Más tarde se acentuó a veces el carácter de probabilidad de la máxima; por ella Jungius entiende, en efecto, "un enunciado universal máximamente probable" (*Log. Hamburgensis*, 1638, V, 3, 5). En este significado, por el que es sinónimo de axioma, usaron la palabra tanto Locke (*Essay*, IV, 12, 1) como Leibniz (*Nouv. Ess.*, IV, 12, 6). Este significado es actualmente obsoleto, y en su lugar se usa siempre el término axioma.

2) Fueron los moralistas franceses de la segunda mitad del siglo XVII los primeros en aplicar el término a una regla moral. La Rochefoucauld intituló *Reflexions ou Sentences et Maximes Morales* a la colección de sus pensamientos (1665) y Kant acogió este uso, entendiendo por M. una regla de conducta en general. Distinguía la M. como "principio subjetivo de la voluntad" y la *ley*, que es el principio objetivo, o sea universal, de la conducta. El individuo puede tomar como su M. tanto la ley como otra regla cualquiera y hasta la de alejarse de la ley misma (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], I, 1, nota; *Crít. R. Práct.*, § 1, Def.; *Religión*, I, Obs.). Este segundo significado del término es el único que perdura.

Mayéutica (gr. μαιευτική τέχνη; ingl. *maieutics*; franc. *maïeutique*; alem. *Mäeutik*; ital. *maieutica*). El arte de la partera, al cual Sócrates, en el *Teeteto* platónico, compara su enseñanza, ya que consiste en sacar a luz los conocimientos que se forman en la mente de sus discípulos. "Yo tengo en común con las parteras, el ser estéril en sabiduría; y lo que desde hace muchos años me reprochan, justamente, es que interrogo a los demás pero nunca respondo de mí, por no tener pensamiento sabio alguno que exponer" (*Teet.* 150 c.).

Mecanicismo (ingl. *mechanism*; franc. *mécanisme*; alem. *Mecanismus*). Toda doctrina que recurre a la explicación mecanicista. Por explicación mecanicista se entiende la que se sirve exclusivamente del movimiento de los cuerpos, entendido en el sentido restringido de movimiento espacial. En este sentido, una teoría mecanicista de la naturaleza es la que no admite más explicación posible de los hechos naturales, sea cual fuere el dominio al que pertenezcan, que la que los considera como movimientos o combinaciones de movimientos de cuerpos en el espacio. El M. puede ser considerado: *1)* como una concepción filosófica del mundo; *2)* como un método o un principio rector de la investigación científica.

1) Como concepción filosófica del mundo, el M. se ha presentado, desde la Antigüedad, como *atomismo* (*véase*). La concepción del mundo como un sistema de cuerpos en movimiento, esto es, como una gran máquina, es propia del atomismo antiguo. El materialismo de los siglos XVIII y XIX adoptó esta concepción, que se distingue por las siguientes características: *a)* la negación de todo orden finalista. La polémica entre M. y finalismo comenzó, a partir del siglo XVII, en cuanto el M. se afirmó con el surgimiento de la ciencia moderna. También actualmente, a menudo, se entiende por M. la mera negación del *finalismo* (*véase*); *b)* el determinismo riguroso, es decir, el concepto de una causalidad necesaria que inviste todos los fenómenos de la naturaleza. Actualmente se considera como no mecanicista toda concepción del mundo que niega el determinismo riguroso.

Los dos rasgos precedentes son expresados en forma característica por la filosofía de Hobbes, que constituye una de las mejores expresiones del M. filosófico (*véase* MATERIALISMO). Por otro lado, la teoría más sagaz que las filosofías antimecanicistas del siglo XIX asumieron frente al M. fue la sostenida por Lotze en el *Microcosmos* (1856), que afirma que "la tarea que aguarda al M. en el ordenamiento del universo es universal sin excepciones en cuanto a su extensión, pero, en el tiempo mismo, de efecto secundario en cuanto a su importancia" (*Mikrokosmus*, I, Introd.; trad. ital., p. 10) o, en otros términos, que el M. no es más que el instrumento del que se ha valido el Principio racional o divino del universo para

lograr sus finalidades. Este punto de vista se ha entrecruzado, en la filosofía espiritualista contemporánea, con la crítica *ab extrinseco* de los principios científicos del mecanicismo. En el ínterin, sin embargo, o sea a partir de los últimos decenios del siglo pasado, el M. como concepción filosófica general no encontró sostenedores, por los motivos que se aclararán seguidamente.

2) El M. científico puede ser considerado: *a)* en la física; *b)* en las otras ciencias.

a) En la física, el M. es la tesis de que todos los fenómenos de la naturaleza deben ser explicados mediante las simples leyes de la mecánica y que, por lo tanto, la mecánica misma posee un *status* privilegiado entre las otras ciencias, en cuanto suministra a todas los principios de explicación. Ahora bien, la mecánica como ciencia es creación relativamente reciente. Arquímedes conocía los elementos de la *estática,* o sea de la parte que trata del equilibrio de las fuerzas, pero la *dinámica,* o sea el estudio de los movimientos de los cuerpos bajo la acción de las fuerzas, era desconocida para los antiguos y fue fundada por Galileo Galilei y por Newton. El principio de D'Alembert unificó, pues, la estática y la dinámica, demostrando que un problema de dinámica puede ser transformado en un problema de equilibrio de fuerzas y, por lo tanto, de estática, tomando en consideración fuerzas ficticias denominadas "fuerzas de inercia" y así, por ejemplo, la órbita de un planeta en torno al sol puede ser considerada como el equilibrio entre la fuerza de gravitación y una fuerza centrífuga igual y opuesta. Con esta concepción la mecánica quedó, en cierto modo, concluida en cuanto a sus teoremas fundamentales. Desde entonces ha sufrido solamente transformaciones conceptuales y lingüísticas que han tendido a hacerla más coherente y simple. Desde este punto de vista, puede considerarse como segunda fase del desarrollo de la mecánica la que sufrió hacia mediados del siglo XIX, por obra sobre todo de Hamilton, con la sustitución de la idea de fuerza por la de energía. La primera fase de la mecánica se caracterizó por la tentativa de explicar los fenómenos naturales por su reducción a innumerables acciones a distancia entre los átomos de la materia. La segunda fase se inspira en la importancia que el principio de conservación de la energía (enunciado por Helmholtz en 1847) adquirió en la ciencia y por la expresión, en términos de energía cinética y potencial, de las leyes fundamentales de la mecánica. Una tercera fase se inició hacia fines de siglo por Hertz, que intentó reducir la dinámica a la cinemática, admitiendo como ley fundamental el principio del mínimo esfuerzo: todo sistema libre persiste en su estado de reposo y de movimiento uniforme a lo largo del camino más breve.

De estas vicisitudes de la mecánica es relativamente independiente el M. de la física. Como se ha dicho, la característica de las teorías mecanicistas en física es la de utilizar exclusivamente las magnitudes propias de la mecánica (la fuerza, la masa, la energía, etc.). Se pueden distinguir: la teoría mecanicista de la *discontinuidad* y la teoría mecanicista de lo *continuo.*

La teoría mecanicista de lo discontinuo es la teoría atómica, invocada para explicar, además de la luz (teoría corpuscular), varios fenómenos físicos tales como la adherencia, la cohesión, la capilaridad y que ha dado lugar a la teoría cinética de los gases y a las primeras teorías de los fenómenos eléctricos. Las teorías mecanicistas fundadas en la continuidad fueron posibles solamente gracias al descubrimiento de complicados instrumentos de cálculo diferencial y encuentran su ejemplo en la hipótesis de Fresnel acerca del éter elástico como medio de propagación de las ondas luminosas. Ambas teorías han sido eliminadas en la física por la teoría del *campo* (*véase*), por la cual los conceptos de la mecánica han dejado de ser válidos como principios explicativos generales de la física. Al mismo tiempo, la otra característica fundamental del M., o sea el determinismo riguroso o necesario se eliminó por la confirmación de la teoría cuántica (*véase* CAUSALIDAD). "Las leyes de la física cuántica —dice a este respecto Einstein e Infeld— no gobiernan las vicisitudes de objetos en singular en el tiempo, sino que gobiernan las variaciones de la probabilidad en

el tiempo" (*The Evolution of Physics,* IV; trad. esp.: *La física, aventura del pensamiento,* Buenos Aires, 1943, Losada). Con esta transformación la física ha salido de su fase mecanicista constituyéndose como ciencia de la previsión probable. *Véase* FÍSICA.

b) El M. no ha sido solamente un principio rector de la física; a partir de la mitad del siglo XVIII ha sido también el principio rector de todas las otras ciencias naturales, incluidas la biología, la psicología y la sociología. Obviamente, fuera de la física, el M. ha tenido un carácter mucho menos riguroso: nunca ha logrado, ni en la explicación de los más simples fenómenos biológicos, psicológicos o sociológicos, la exactitud cuantitativa de los modelos mecánicos empleados para explicar, por ejemplo, el fenómeno de la capilaridad o el de la interferencia de la luz. Fuera de la física, por lo tanto, el M. ha sido más una aspiración genérica, una tesis filosófica o, en la mejor de las hipótesis, una exigencia genérica de método, que un efectivo instrumento de explicación. Polémicamente ha hecho valer la instancia de la necesidad causal contra el finalismo y ha afirmado positivamente en todos los campos la exigencia del análisis cuantitativo. Además de esto, las tesis del M. en los diferentes campos de la ciencia, son tesis de *reducción*: el M. de la biología consiste en reducir las leyes biológicas a leyes fisicoquímicas; el M. de la psicología consiste en reducir las leyes psicológicas a leyes biológicas y así el M. en la sociología consiste en reducir las leyes sociológicas a leyes biológicas y psicológicas. Estas tendencias reduccionistas han tenido su utilidad para desalojar de armazones conceptuales anticuadas y de supuestos metafísicos o teológicos al campo de las respectivas ciencias, armazones que dificultaban la búsqueda o, incluso, la detenían. La ciencia del siglo XX, a partir sobre todo de su tercer decenio, ha abandonado, sin embargo, el planteamiento reduccionista y, por lo tanto, el M., sin volver a las posiciones a las cuales se oponía éste. La biología, por ejemplo, ha abandonado el supuesto de que los fenómenos vitales se rigen sólo por leyes fisicoquímicas sin admitir, no obstante, una forma cualquiera de vitalismo (*véase* EVOLUCIÓN; VITALISMO). Se puede decir, por lo tanto, que el M. ha sido abandonado, pero es necesario agregar que con él también se han abandonado las direcciones conceptuales a las cuales se oponía el M. y cuya corrección representaba.

Mediación (ingl. *mediation;* franc. *médiation;* alem. *Vermittelung;* ital. *mediazione*). La función que pone en relación dos términos o dos objetos en general. Tal función ha sido reconocida como propia: *1)* del término medio en el silogismo; *2)* de las pruebas en la demostración; *3)* de la reflexión; *4)* de los demonios en la religión.

1) Según Aristóteles el silogismo está determinado por la función mediadora del término medio que contiene en sí un término y está contenido por el otro término (*An. Pr.*, I, 4, 25 b 35). *Véase* SILOGISMO.

2) Según la *Lógica de Port Royal,* la M. es indispensable en cualquier razonamiento. "Cuando la sola consideración de dos ideas no basta para juzgar si se debe afirmar o negar una de la otra, se necesita recurrir a una tercera idea, simple o compleja, y esta tercera idea se denomina medio" (Arnauld, *Log.*, III, 1). A su vez Locke decía: "Las ideas intervinientes que sirven para mostrar el acuerdo entre dos ideas se llaman *pruebas* y cuando, por medio de esas pruebas, se percibe llana y claramente el acuerdo o el desacuerdo, a eso se llama *demostración*" (*Essay,* IV, 2, 3). En el mismo sentido, D'Alembert afirmaba: "Toda la lógica se reduce a una regla muy simple: para confrontar dos o más objetos alejados mutuamente, se utilizan varios objetos intermediarios. Lo mismo sucede cuando se quieren confrontar dos o más ideas; el arte del razonamiento no es más que el desarrollo de este principio y de las consecuencias que de él resultan" (*Œuvres,* ed. Condorcet, 1853, p. 224).

3) Según Hegel, la M. es la reflexión en general (*Werke* ["Obras"], ed. Glockner, II, p. 25; IV, p. 553, etc.). "Un contenido puede ser conocido como la verdad —dice Hegel— sólo en cuanto no media con otro, no es finito, media

por lo tanto consigo mismo y es así, al mismo tiempo, M. y relación inmediata consigo mismo". En otros términos, la reflexión excluye no solamente la inmediatez, que es el intuir abstracto o sea el saber inmediato, sino también la "relación abstracta" o sea la M. de un concepto con un concepto diferente (las pruebas de Locke) que Hegel considera propio (y con razón) del siglo de la Ilustración (*Enc.*, § 74).

4) La función mediadora entre los dioses y los hombres les fue reservada, en la Antigüedad, a los demonios. El Demiurgo platónico encarga a las divinidades inferiores o demonios la creación de las generaciones mortales y el completar la obra de la creación (*Tim.*, 41 a-c). Plotino dice que los demonios son eternos, en relación con nosotros, e "intermediarios entre los dioses y nuestra especie" (*Enn.*, III, 5, 6). Mitra era concebido como mediador, esto es, como mediador entre la divinidad inalcanzable de las esferas etéreas y el género humano (Cumont, *The Mysteries of Mithra*, pp. 127 *ss.*). En fin, según la doctrina cristiana, "sólo a Cristo compete ser mediador de modo simple y perfecto", en tanto que los ángeles y sacerdotes son más bien instrumentos de M. (Santo Tomás, *S. Th.*, III, q. 26, a. 1).

Mediador plástico (franc. *médiateur plastique*). Así llamaron algunos filósofos del siglo XIX la "naturaleza plástica" de la cual hablaba Cudworth como *Ectipo* (*véase*), o sea el intermediario entre Dios y el mundo (*The True Intellectual System of the Universe*, I, 1, 3). La expresión se halla en Laromiguière (*Leçons de phil.*, 1815-18, II, 9) y en Galluppi (*Lezioni di logica e metafisica*, 1832-1836, II, p. 273).

Medianía (gr. μεσότης; lat. *medietas;* ingl. *mean;* franc. *milieu;* alem. *Mittel;* ital. *medietà*). Lo medio o justo medio entre los extremos, que, según Aristóteles, puede ser definido en relación a las cosas o en relación a nosotros. "Si toda ciencia —dice Aristóteles— cumple bien su finalidad, mirando al justo medio y dirigiendo sus obras hacia dicho justo medio (de donde, por lo común, decimos de las buenas obras que en ellas no hay nada que sacar, por cuanto el exceso o el defecto arruinan lo que está bien, en tanto que la M. lo salva), si, en consecuencia, los buenos artistas trabajan tendiendo a este medio, la virtud que, como la naturaleza, es más cuidada y mejor que todo arte, deberá tender precisamente al justo medio" (*Ét. Nic.*, II, 6, 6, 1106 b 8). La M. es, no obstante, sólo la definición de la *virtud ética* (*véase*) o moral, porque únicamente ésta concierne a pasiones o acciones susceptibles de exceso o defecto (cf. asimismo Santo Tomás, *S. Th.*, I, II, q. 59, a. 1). *Véase* VIRTUD.

Medida (gr. μέτρον; lat. *mensura;* ingl. *measure;* franc. *mesure;* alem. *Mass;* ital. *misura*). Ya Platón había dividido el arte de la M. en dos partes, situando en la primera las artes "que miden el número, el largo, la altura, el ancho y la velocidad en relación a sus contrarios", y en la segunda "las artes que miden la relación al justo medio, a lo conveniente, a lo oportuno, a lo obligado y, en suma, a las determinaciones que están en el medio entre dos extremos" (*Polít.*, 284 e).

Por consiguiente, se puede entender por medida:

1) La relación entre una magnitud y la unidad. A este propósito Aristóteles observó que la unidad puede ser entendida de dos maneras: como unidad convencional o aparente o como unidad absolutamente indivisible (*Met.*, X, 1, 1053 a 22). El propio Aristóteles reconoció la condición de toda M. en este sentido en la homogeneidad entre lo que se mide y aquello con lo que se mide (*Ibid.*, X, 1, 1053 a 22);

2) el criterio o canon de lo verdadero o bueno. En este sentido Cleóbulo, uno de los Siete Sabios, decía: "Es óptima la M." (Diog. L., I, 93). Platón vio en la justa M. el orden y la armonía de las cosas (*Fil.*, 24 c-d) y Aristóteles hacía del *justo medio* o *medianía* (*véase supra*) el canon de la virtud ética. Protágoras usó la palabra en este mismo sentido, en su famoso principio que enuncia que el hombre es M. de las cosas y Aristóteles también, al afirmar que el hombre virtuoso es "el canon y la M. de las cosas" (*Ét. Nic.*, III, 4, 1113 a 33). En este sentido la M. es uno de los conceptos fundamentales de la cultura clásica griega.

Medio (ingl. *means;* franc. *moyen;* alem. *Mittel;* ital. *mezzo*). *1)* Todo lo que hace posible la obtención de un fin, la ejecución de un propósito o la realización de un proyecto. Por lo que respecta a la relación entre M. y fin, *véase* VALOR.

2) Ambiente y especialmente ambiente biológico. En este sentido la palabra corresponde al francés *milieu* que ha comenzado a usarse con este significado hacia mediados del pasado siglo. *Véase* AMBIENTE.

Meditación, *véase* MISTICISMO.

Megarismo (ingl. *megarism;* franc. *mégarisme;* alem. *Megarismus;* ital. *megarismo*). La escuela socrática de Megara, fundada en el siglo V a. C. por Euclides (que no debe confundirse con el matemático Euclides que vivió y enseñó en Alejandría más o menos un siglo después). Otros representantes de la escuela son Eubúlides de Mileto, Diodoro de Cronos y Estilpón de Megara, que enseñó en Atenas hacia 320 a. C. La característica de la escuela es la de unir la enseñanza de Sócrates con la doctrina eleática. Euclides consideraba que el bien es uno sólo y es la Unidad, a la que aplica varios nombres: Sabiduría, Dios, Entendimiento, etc. Por lo tanto, lo mismo que los eléatas, los megáricos atacaban la realidad del movimiento, del cambio y de la multiplicidad. Para refutar esta realidad se valían de varios argumentos, de naturaleza sofista, que habían adoptado, tales como el argumento del *sorites* (*véase*) o del calvo, como también de la negación de la posibilidad formulada por Diodoro de Cronos (para esto último, *véase* POSIBILIDAD). Algunos de estos argumentos fueron readoptados por los estoicos, en los razonamientos "ambigüos" o "convertibles" que luego se denominaron *dilemas* (*véase*) y que hoy se denominan paradojas o *antinomias* (*véase*).

Melancolía (gr. μέλας χολή; ingl. *melancholia;* franc. *mélancolie;* alem. *Melancholie;* ital. *melanconia*). De acuerdo con su etimología, humor negro (*véase* TEMPERAMENTO). En el lenguaje común, tristeza sin motivo. *Véase* ABURRIMIENTO.

Meliorismo (ingl. *meliorism;* franc. *méliorisme;* alem. *Meliorismus;* ital. *megliorismo*). Palabra reciente, usada sobre todo por escritores anglosajones, para indicar una actitud frente al mundo, que no es ni pesimista ni optimista, sino que está orientada hacia la esperanza de lo mejor y la voluntad de realizarlo.

Memoria (gr. μνήμη; lat. *memoria;* ingl. *memory;* franc. *mémoire;* alem. *Gedächtnis;* ital. *memoria*). La posibilidad de disponer de los conocimientos pasados. Por conocimientos pasados deben entenderse los que de un modo cualquiera quedan disponibles y no simplemente como conocimientos *del* pasado. El conocimiento del pasado puede también ser de nueva formación y así, por ejemplo, actualmente disponemos de informaciones sobre el pasado de nuestro planeta o de nuestro universo que, en efecto, no son recuerdos. Un conocimiento pasado no es ni siquiera simplemente una impronta, una huella cualquiera, ya que una impronta o huella es algo presente y no pasado. La tristeza o la imperfección física dejadas por un accidente del cual hemos sido víctimas, no son la M. de este incidente, aun cuando sean sus huellas, en tanto que un recuerdo puede hallarse disponible y pronto sin la ayuda de huella alguna, como es el caso de una fórmula para el matemático y en general el de los recuerdos que se confían a formaciones o hábitos profesionales.

La M. parece estar constituida por dos condiciones o elementos diferentes: *1)* la conservación o persistencia, en una determinada forma, de los conocimientos pasados que, por ser pasados, deben quedar sustraídos de la vista: este momento es la *retentiva; 2)* la posibilidad de reclamar, al necesitarlo, el conocimiento pasado y de hacerlo actual o presente, lo que es, precisamente, el *recuerdo.* Estos dos momentos ya fueron distinguidos por Platón, que los denominó "conservación de sensación" y "reminiscencia" respectivamente (*Fil.*, 34 a-c) y por Aristóteles, que se sirvió de los mismos términos. Aristóteles formula también con claridad el problema que resulta de la conservación de la representación como huella (impresión) de un cono-

cimiento pasado. "Si permanece en nosotros —dice— algo parecido a una impronta o a una pintura: ¿cómo puede la percepción de esta impronta ser M. de alguna otra cosa y no solamente de sí? En efecto, el que efectivamente recuerda no ve más que esta impronta y solamente mediante ella tiene sensación: ¿cómo puede, entonces, recordar lo que no está presente?" (*De Mem.*, 1, 450 b 17). La respuesta de Aristóteles a esta dificultad es que la impronta en el alma es como un cuadro que puede ser considerado por sí o por el objeto que representa. "Como —dice— un animal pintado en un cuadro es tanto un animal como una imagen y es, al mismo tiempo, las dos cosas, si bien su ser no sea el mismo, y de tal manera puede ser considerado tanto como animal como imagen, y así también la imagen mnémica que hay en nosotros debe ser considerada como un objeto por sí misma y, al mismo tiempo, como representación de cualquier otra cosa" (*Ibid.*, 450 b 21). La explicación del proceso total de la M., ya sea como retención o como recuerdo, es más tarde, según Aristóteles, totalmente física: la retención y la producción de la impronta están confiadas a un *movimiento* y lo que produce el recuerdo es un movimiento. Pero el recuerdo, a diferencia de la retentiva, es una especie de *deducción* (silogismo) ya que "el que recuerda deduce que ya ha escuchado o, de todas maneras, percibido lo que recuerda y es ésta una especie de *búsqueda*" (*Ibid.*, 453 a 11). El recuerdo es, por lo tanto, privativo de los hombres. Con ello Aristóteles sacó a luz otro carácter fundamental de la M. como recuerdo: su carácter activo de deliberación o de elección. El análisis platónico-aristotélico de la M. mostró los siguientes puntos: *a)* la distinción entre retentiva y recuerdo; *b)* el reconocimiento del carácter activo o voluntario del recuerdo frente al carácter natural o pasivo de la retentiva; *c)* la base física del recuerdo como conservación de movimiento o movimiento conservado. Estos puntos puede decirse que permanecen como constantes en la historia sucesiva del concepto. No obstante, las doctrinas que van presentándose pueden subdividirse en dos grupos, según se basen, para la interpretación de la M., en el aspecto según el cual es retentiva o conservación o en el aspecto según el cual es recuerdo.

A) La psicología antigua ha insistido en el aspecto según el cual la M. es conservación, persistencia de conocimientos adquiridos. La consideración mística de Plotino, además de negar la base física de la M. y de ver en el cuerpo un obstáculo más que una ayuda para ella (*Enn.*, IV, 3, 26), correlaciona la M. con la fuerza y la persistencia de la conservación: "Si la imagen persiste en ausencia del objeto, ya hay M. aun en el caso de persistir durante poco tiempo; si persiste por poco tiempo, la M. es corta y si dura más la M. aumenta, porque la fuerza de la imaginación es mayor y si difícilmente llega a menos, la M. es indestructible" (*Ibid.*, IV, 3, 29). De modo análogo, el catálogo que San Agustín hace de los "milagros" de la M. se apoya en el mismo concepto de ella como receptáculo de los conocimientos o, según su expresión, "vientre del alma" (*Conf.*, X, 14). Éste es, asimismo, el concepto que de la M. tuvieron los filósofos medievales. Santo Tomás la denomina "el tesoro y el lugar de conservación de las especies" (*S. Th.*, I, q. 29, a. 7), repitiendo un lugar común de la filosofía medieval. Lo que equivale a insistir acerca de la M. como retentiva.

Pero sobre la M. como conservación insisten también concepciones modernas y contemporáneas que, volviendo a la concepción agustiniana del tiempo como *distensio animi* o duración de conciencia, ven en la M. la conservación integral del espíritu por parte de sí mismo, esto es, la persistencia de todas sus acciones y afecciones, de todas sus manifestaciones o modos de ser. Esta concepción fue ya expuesta por Leibniz para quien la M. es la conservación integral bajo forma de virtualidad o "pequeñas percepciones" de las ideas que no tienen ya la forma de pensamientos o de "apercepciones", por lo que observaba, en contra de Locke: "Si las ideas no fueran más que formas o modos de los pensamientos, cesarían con ellos, pero vos mismo, Señor, habéis reconocido que son los objetos internos de los pensamientos y que, como tales, pueden subsistir. Y yo me asombro de que podáis dejar de lado estas potencias

o facultades puras que abandonáis, según parece, a los filósofos de la escuela" (*Nouv. Ess.*, II, 10, 2). Bajo forma de virtualidad o facultad puede y debe conservarse integralmente todo acto o manifestación del espíritu, ya que éste es precisamente esta autoconservación. Tal es la concepción de la M. inherente a toda filosofía espiritualista o conciencialista. Del modo mejor y más detallado expuso tal concepción Bergson en *Materia y M.* (1896), que la opone a la concepción de la M. fundada en el recuerdo. "La M. —dice— no consiste en la regresión desde el presente al pasado, sino, por el contrario, en el progreso del pasado al presente. Es en el pasado en donde nos situamos de golpe. Partimos de un *estado virtual*, que conducimos poco a poco, mediante una serie de planos de conciencia diversos, hasta el término en el cual se materializa en una apercepción actual, esto es, hasta el punto en el cual resulta un estado presente y agente o sea, en fin, hasta ese plano extremo de nuestra conciencia sobre el que se diseña nuestro cuerpo. En este estado virtual consiste el recuerdo puro" (*Matière et mémoire*, 7ª ed., p. 245). La M. pura (o recuerdo puro) es la corriente de conciencia en la cual todo se conserva en el estado virtual. La limitación del recuerdo efectivo no pertenece a la M. sino al recuerdo actual que Bergson identifica con la percepción y que es una elección hecha en la M. pura por las exigencias de la acción. Por lo tanto, las lesiones cerebrales no afectan a la M. verdadera y propia, sino sólo a la reminiscencia de los recuerdos en la percepción, o sea al mecanismo a través del cual la M. es inherente en el cuerpo y resulta acción. Esta teoría, que Bergson apoyaba en un análisis de las perturbaciones de las funciones mnémicas, se caracteriza por dos puntos fundamentales: *1)* la distinción entre la M. pura y el recuerdo, entendiéndose por M. pura la conservación integral, independiente de toda circunstancia, del espíritu por parte del espíritu. Ahora bien, es evidente que tal M. no tiene nada que ver con la M. observable; *2)* la negación de toda base fisiológica de la M. pura y la restricción de la base fisiológica al fenómeno de la percepción. Tampoco esta negación tiene confirmación alguna de hecho, aunque encuentra su precedente histórico en la teoría de Plotino. A partir de Descartes (*Princ. Phil.*, IV, 196), no se niega la base fisiológica de la M. La misma conservación integral del espíritu por parte del espíritu es la "corriente de la conciencia" de la que habla Husserl, que también recurre al concepto adoptado por Leibniz y Bergson, de virtualidad o potencialidad para distinguir la memoria. "De las cosas tenemos conciencia, lo mismo que en la percepción —dice Husserl— también en los recuerdos y en las representaciones análogas a los recuerdos... Reconocemos, además, que a la esencia de todas estas vivencias es inherente esa notable modificación que hace pasar la conciencia en el *modo de estar vuelto hacia algo* a conciencia en el *modo de la inactualidad*, y viceversa. Una vez es la vivencia conciencia *explícita*, por decirlo así, de su objeto; la otra vez, implícita, meramente *potencial*" (*Ideen*, I, § 35). El supuesto es siempre el de la total conservación de todo el contenido de la conciencia: el fenómeno del recuerdo está ligado al paso del contenido del estado actual al potencial y viceversa.

B) Un segundo grupo de teorías de la M. son las que se basan, antes que nada, en el fenómeno del recuerdo. Hobbes, por ejemplo, definió la M. como "el sentir de haber ya sentido" (*De corp.*, 25, 1), lo que significa definirla con relación al acto con el que se reconoce, en lo que se percibe, lo que se ha percibido otra vez. Desde este punto de vista, Wolff definió la M. como "la facultad de reconocer las ideas reproducidas y las cosas por ellas representadas" (*Psychol. rationalis*, § 278), concepto que se encuentra también en Baumgarten (*Met.*, § 579). Desde este punto de vista, se tiende a veces a reconocer el carácter activo de la M., o sea la función de la voluntad o de la elección deliberada en el reclamo de los recuerdos. Decía Locke: "...en este ver de nuevo las ideas que están alojadas en la M., la mente a menudo no es puramente pasiva, ya que la aparición de esas imágenes latentes depende a veces de la voluntad" (*Essay*, II, 10, 7). Kant sacó igualmente a luz este carácter activo: "La M. —decía—

difiere de la simple imaginación reproductora por el hecho de que, pudiendo reproducir *voluntariamente* la representación precedente, el alma no está al arbitrio de ésta" (*Antr.*, I, § 34). En este mismo grupo de doctrinas figuran: *a)* las que interpretan la M. como inteligencia; *b)* las que interpretan la M. como mecanismo asociativo.

a) Como inteligencia o pensamiento, fue interpretada la M. (siempre en su aspecto de recuerdo) por Hegel, quien ve en la M. "al modo extrínseco, al momento unilateral de la existencia del pensamiento". Y anota que el idioma alemán da a la M. "la alta situación de su parentesco inmediato con el pensamiento" (*Enc.*, § 464). La M. es, según Hegel, pensamiento exteriorizado, pensamiento que cree hallar algo externo, es decir, la cosa es recordada o evocada, pero que en realidad no se halla más que a sí mismo, porque también la cosa recordada o evocada es pensamiento. Por ello Hegel dice que el espíritu "resulta en sí mismo y como M. algo exterior y de tal manera aquello que es suyo aparece como algo hallado" (*Ibid.*, § 463). Aquí se teoriza ante todo sobre la M. como recuerdo y es evidente el parentesco de esta doctrina con las doctrinas espiritualistas o conciencialistas, ya que en ambas la identificación de la M. con el pensamiento tiene el mismo sentido de unificación de la M. con la conciencia o con su duración.

b) El concepto de la M. como mecanismo asociativo fue expresado por vez primera por Spinoza, de la manera siguiente: "La M. no es... nada más que cierto encadenamiento de las ideas que implican la naturaleza de las cosas que se hallan fuera del cuerpo humano, encadenamiento que se produce en el alma según el orden y el encadenamiento de las afecciones del cuerpo humano." Spinoza distingue el encadenamiento propio de la M. y el de las ideas, "que se produce según el orden del entendimiento... que es el mismo en todos los hombres" (*Eth.*, § II, 18, scol.). Por lo tanto, no hay duda de que Spinoza aludía a un mecanismo asociativo, del tipo de los que más tarde fueran teorizados por Hume. "Es evidente que existe un principio de relación entre los diferentes pensamientos o ideas del espíritu y que en su aparecer a la M. o a la imaginación se presentan uno después del otro con un determinado grado de método y de regularidad" (*Inq. Conc. Underst.*, III). Según se sabe, Hume enunció tres leyes de asociación: la semejanza, la contigüidad y la causalidad, pero sólo las dos primeras fueron adoptadas por la psicología asociacionista para la explicación de los fenómenos psíquicos. *Véase* ASOCIACIONISMO.

La psicología moderna se basó en buena medida en la hipótesis asociacionista para el estudio de los fenómenos de la M., hasta que el psicoanálisis por un lado y la teoría de la forma por el otro, demostraron la importancia de los intereses y de las actitudes volitivas en el recuerdo y la de toda la personalidad en el reconocimiento de lo ya visto. El estudio experimental de la M. confirma lo dicho por Nietzsche: "Yo he hecho esto —me dice la M. No puedo haberlo hecho —sostiene mi orgullo que es inexorable. Al final cede la M." (*Jenseit von Gut und Böse*, 1886, § 68; trad. esp.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, 1932). El establecimiento de los análisis psicológicos modernos se sigue basando en el hecho del recuerdo más que en el de la retentiva, que, en cambio, sigue siendo preferido por las teorías filosóficas de la memoria.

Mención, *véase* USO.

Mendelismo, *véase* GENÉTICA.

Mentalidad (ingl. *mentality*; franc. *mentalité*; alem. *Mentalität*; ital. *mentalità*). *1)* Término adoptado por los sociólogos para indicar las actitudes, las disposiciones y los comportamientos institucionalizados en un grupo y aptos para caracterizar al grupo mismo, por ejemplo, "la M. de los primitivos", "la M. burguesa", etcétera.

2) Spaventa denominó "M. pura" al pensamiento reflexivo o consciente, que según él debe acompañar también a las primeras categorías de la lógica (las del ser y de la esencia) (*Scritti filosofici*, 1901, *passim*).

Mentalismo (ingl. *mentalism*). Vocablo usado sobre todo por autores filosóficos anglosajones, que lo aplican a cosas

en verdad muy diferentes, a saber: como sinónimo de "subjetivismo" e "idealismo subjetivo" (del tipo berkeleyano) o como sinónimo de *psicologismo* (*véase*), es decir, la tendencia, vivamente combatida por la lógica actual, pero tenazmente persistente, que considera a las formas, figuras y estructuras de la lógica como formaciones, representaciones y operaciones mentales (psicológicas) y a las reglas de la lógica como "leyes del pensamiento". En los escritos de los discípulos de la metodología operativa y de los pragmatistas (por ejemplo, Dewey), "M." es usado con una acepción levemente diferente, a saber, para designar la tendencia empirista a resolver la experiencia y los conceptos empíricos en meros "estados mentales", olvidando los aspectos objetivos (fisiológicos, operativo-manuales, lingüísticos, históricos, etc.).

Mente (lat. *mens*). *1)* Lo mismo que *entendimiento* (*véase*).

2) Lo mismo que espíritu, esto es, el conjunto de las funciones superiores del alma, entendimiento y voluntad. *Véase* ESPÍRITU.

3) Lo mismo que doctrina. En este sentido se dice (o mejor, se decía, porque este significado es anticuado) "la M. de Aristóteles" para designar la doctrina de Aristóteles acerca de un tema cualquiera.

Mentira (gr. φεῦδος; lat. *mendacium*; ingl. *lie*; franc. *mensonge*; alem. *Lüge*; ital. *menzogna*). Aristóteles distingue dos especies fundamentales de M., la jactancia, que consiste en exagerar la verdad, y la *ironía* (*véase*), que consiste en disminuirla. Éstas son las M. que no se refieren, sin embargo, a las relaciones de negocios ni a la justicia: en estos casos, en efecto, no se trata de simples M. sino de vicios más graves (estafas, traición, etc.) (*Et. Nic.*, IV, 7, 1127 a 13). Santo Tomás ha dado una minuciosa clasificación de la M. desde el punto de vista de la moral teológica (*S. Th.*, II, 2, q. 110).

Mentiroso (gr. φευδόμενος; lat. *mentiens*; ingl. *lier*; franc. *menteur*; alem. *Lügner*; ital. *mentitore*). Uno de los argumentos que los antiguos llamaron ambiguos o convertibles, y los modernos antinomias o paradojas, y es el que consiste en afirmar que se miente y así, si se dice la verdad se miente y si se miente, se dice la verdad. La conclusión es imposible. Atribuido a Eubúlides de Megara (Dióg. L., II, 108) el argumento aparece en muchos escritores antiguos (Arist. *El. Sof.*, 25, 180 b 2; Cicer., *Acad.*, II, 95; trad. esp.: *Cuestiones académicas* México, 1944, F. C. E.; *De Div.*, II, 4; Gelio, *Noct. Att.*, 18, 2). Surgió de nuevo en el último periodo de la escolástica y se discute aún en lógica como una de las antinomias lógicas. *Véase* ANTINOMIAS.

Mérito (lat. *meritum*; ingl. *merit*; franc. *mérite*; alem. *Verdienst*; ital. *merito*). Título para obtener aprobación, recompensa o premio. Se dice no solamente de personas, sino también de obras, por ejemplo: "el M. de este libro es...". El M. es diferente de la virtud y del valor moral, pero constituye lo que de la virtud misma o del valor moral puede ser valorado a los fines de una recompensa cualquiera, aunque sea la de la aprobación.

Mesología, *véase* ECOLOGÍA.

Metábasis (gr. μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). El paso, legítimo o no, a otro tema del discurso o a otro campo. Dice Aristóteles: "Nosotros no podemos pasar, más allá del cuerpo, a otro género, como pasamos del largo a la superficie y de la superficie al cuerpo" (*De Cael.*, I, 1, 268 b 1). Quintiliano considera este paso como una figura retórica (*Inst. Or.*, IX, 3, 25).

Metabiología (ingl. *metabiology*; franc. *métabiologie*; alem. *Metabiologie*; ital. *metabiologia*). Las especulaciones metafísicas que toman como punto de partida los fenómenos biológicos. O bien, el análisis de la estructura lingüístico-conceptual de la biología.

Metacrítica (alem. *Metakritik*). Este término aparece como título de dos obras alemanas dedicadas a la crítica del kantismo: la obra de Hamann, *Metacrítica del purismo de la razón* (1788) y la obra de Herder, *Verstand u. Erfahrung, eine Metakritik der reinen Vernunft* ("M. de la crítica de la razón pura") (1799). El término quiere significar "crítica de la crítica".

Metaempírico (ingl. *metempirical*; franc. *métémpirique*; alem. *Metempirisch*; ital. *metempirico*). Lo que está más allá de los límites de la experiencia posible (Lewis, *Problems of Life and Mind,* 1874, I, p. 17).

Metafísica (gr. τὰ μετὰ τὰ φυσικά; lat. *metaphysica*; ingl. *metaphysics*; franc. *Métaphysique*; alem. *Metaphysik*; ital. *metafisica*). La ciencia *primera,* esto es, la ciencia que tiene como objeto propio el objeto común de todas las demás y como principio propio un principio que condiciona la validez de todos los demás. Por tal pretensión de prioridad (que la define), la M. presupone una situación cultural determinada, esto es, la situación en la cual el saber ya se ha organizado y dividido en diferentes ciencias, relativamente independientes unas de otras, y en tal forma que exijan la determinación de sus relaciones cambiantes y su integración sobre un fundamento común. Ésta era precisamente la situación que se dio en Atenas hacia mediados del siglo IV, por obra de Platón y de sus discípulos, que tanto contribuyeron al desarrollo de la matemática, de la física, de la ética y de la política. El nombre mismo de esta ciencia, que por lo común se atribuye al puesto que los escritos aristotélicos pertinentes ocuparon en la clasificación de Andrónico de Rodas (siglo I a. C.), pero que Jaeger atribuye a un peripatético anterior a Andrónico (*Aristoteles*; trad. esp.: *Aristóteles,* México, 1946, F. C. E.; cf. *Paideia,* trad. esp.: *Paideia,* México, 1962, F. C. E.) expresa bien su naturaleza, en cuanto va más allá de la física, que es la primera de las ciencias particulares, para lograr el fundamento común en el que se basan todas y determinar el puesto que corresponde a cada una en la jerarquía del saber, y esto explica si no el origen, por lo menos el éxito que el nombre ha tenido. Y, en efecto, los trece problemas que Aristóteles enuncia en el III (*B*) libro de la *M.* como proyecto de la indagación total, versan todos, directa o indirectamente, acerca de las relaciones entre las ciencias y sus objetos o principios relativos, la posibilidad de una ciencia que estudie *todas* las causas (996 a 18) o *todos* los primeros principios (996 a 26), *todas* las sustancias (997 a 15) o incluso las sustancias *y* sus atributos (997 a 25) y las sustancias no sensibles (997 a 34); y sobre otros problemas (como el de las partes constitutivas de todas las cosas, el de la posible diversidad de naturaleza entre los principios, el de la unidad del ser, etc.), que sitúa en la zona de intersección y de encuentro de las disciplinas científicas en particular y que son de interés común para ellas. Por lo tanto, la M., tal como la entendió y proyectó Aristóteles, es la ciencia primera en el sentido de que suministra a todas las demás el fundamento común, es decir, el objeto al que se refieren y los principios de los que todas dependen. La M. implica, por lo tanto, una *enciclopedia* de las ciencias, esto es, un prospecto completo y exhaustivo de todas las ciencias en sus relaciones de coordinación y de subordinación, y en sus tareas y en los límites asignados a cada una, de una vez por todas (*véase* ENCICLOPEDIA). A lo largo de su historia, la M. se ha presentado bajo tres formas fundamentales diferentes, a saber: *1)* como teología; *2)* como ontología; *3)* como gnoseología. La caracterización que prevalece actualmente de la M., como "ciencia de aquello que está más allá de la experiencia", se puede referir solamente a la primera de estas formas históricas, o sea a la M. teológica y se trata, también, de una caracterización imperfecta en cuanto escoge un rasgo subordinado, por lo tanto, no constante, de esta M.

1) El concepto de la M. como teología consiste en reconocer como objeto de la M. al ser más alto y perfecto, del cual dependen todos los otros seres y cosas del mundo. El privilegio de prioridad atribuido a la M. depende, en este caso, del carácter privilegiado del ser que es su objeto: el ser superior a todos y del que todos los otros dependen.

En la obra de Aristóteles este concepto se entrelaza con el otro, el de la M. como ontología, o sea como ciencia del ser en cuanto ser. Así lo expresa Aristóteles: "Si hay algo eterno, inmóvil y separado, la conciencia de ello debe pertenecer a una ciencia teórica, pero no por cierto a la física (que se ocupa de las cosas en movimiento) ni a la matemática, sino más bien a

una ciencia que es primera con referencia a ambas... Sólo la ciencia primera tiene por objeto las cosas separadas e inmóviles. Si bien todas las causas primeras son eternas, estas cosas son eternas de modo especial, porque son las causas de lo que, de lo divino, nos es accesible. Por consiguiente, existen tres ciencias teóricas: la matemática, la física y la teología, ya que si lo divino está en todas partes, está especialmente en la naturaleza más alta y la ciencia más alta debe tener por objeto al ser más alto... Si no existieran otras sustancias aparte de las físicas, la física sería la ciencia primera; pero si hay una sustancia inmóvil, ésta será la sustancia primera y la filosofía la ciencia primera y, como primera, también la más universal, porque será la teoría del ser en cuanto ser y de lo que el ser en cuanto ser es o implica" (*Met.*, VI, 1, 1026 a 10). La última frase nos hace ver cómo Aristóteles entrecruza el concepto de la M. como ontología con el concepto de la M. como teología. Este último, sin embargo, es completamente diferente del otro. Basándose en él, el objeto de la M. es precisamente lo divino y la prioridad de la M. se funda en la prioridad que el ser divino tiene sobre toda otra forma o modo de ser. Las ciencias se gradúan, desde este punto de vista, por la excelencia o la perfección de sus respectivos objetos y la excelencia o la perfección de tales objetos se miden por la confrontación entre ellos y el ser divino. Éste es el criterio que Platón siguió en el ordenamiento de las ciencias, dando preponderancia a la ciencia que tiene por objeto "lo óptimo y excelente", o sea la perfección misma (*Fed.*, 97 d), y graduando por referencia a ésta todas las demás (*Rep.*, VII, 525 a *ss.*). Esta concepción confinaba, sin embargo, a todas las ciencias que diferían de la M. a un nivel de irremediable inferioridad y lograba no ya justificar las otras ciencias, o sea fundar su validez y ennoblecer sus investigaciones, sino más bien devaluarlas en la confrontación con la ciencia primera y con el carácter sublime de su objeto. Éste fue, probablemente, el motivo por el cual Aristóteles comenzó en cierto momento a insistir sobre el otro concepto de la M. como ontología, aunque sin renegar o abandonar el primero.

La M. teológica surge aún siempre que se la hace corresponder a un ser primero y perfecto, como una ciencia igualmente primera y perfecta. M. teológica es, por lo tanto, la de Plotino, que opone las ciencias que tienen por objeto lo inteligible o sea la realidad suprema, a las ciencias que tienen por objeto lo sensible. "Entre las ciencias que están en el alma racional —dice— algunas tienen por objeto las cosas sensibles y si bien se pueden denominar ciencias, aunque les convendría mejor el nombre de opiniones, resultan de las cosas y son sus imágenes. Las otras, las verdaderas ciencias, tienen por objeto lo inteligible, llegan al alma a través del intelecto divino y nada tienen de sensible" (*Enn.*, V, 9, 7). Esta división de la realidad en dos dominios, uno de los cuales es superior y privilegiado y el otro inferior y derivado, es el supuesto característico de la M. teológica, que pretende tener como objeto propio la realidad primaria y privilegiada. M. teológica es, por lo tanto, la doctrina de Spinoza, por cuanto tiene como objeto el orden necesario del mundo, o sea Dios mismo (*Eth.*, II, 46-47). Y M. teológica es la filosofía de Hegel que considera tener como propio objeto a Dios mismo: "La filosofía tiene su objeto en común con la religión, porque objeto de ambas es la Verdad, y en el sentido más alto de la palabra por cuando es Dios, y sólo Dios es la Verdad" (*Enc.*, § 1). Por lo tanto, frente a la filosofía todas las otras ciencias quedan en condición de inferioridad: su objeto es lo finito, o sea lo irreal, en tanto el objeto de la filosofía, o sea Dios, es lo infinito. Dice Hegel: "Por lo que se refiere a las ciencias especiales, tienen por elemento el conocer y el pensar, que son también el elemento propio de la filosofía; pero los objetos sobre que versan estas ciencias son, ante todo, los objetos finitos y los fenómenos. Una colección de conocimientos sobre este contenido quedará, de suyo, eliminada del campo de la filosofía; a ésta no le interesan ni este contenido ni la forma que reviste" (*Geschichte der Philosophie*, Einleitung, B, 2, a; trad. esp.: *Historia de la filosofía*, I, México, 1955, F. C. E., pp. 57 *ss.*). Y es

evidente que no obstante las explícitas protestas antimetafísicas, es también una M. teológica la filosofía del espíritu de Croce, cuyo objeto es la Historia eterna del Espíritu universal: una realidad sublime, frente a la cual caen al rango de apariencias particulares o de accidentalidades empíricas los objetos de todas las otras ciencias (*Teoria e storia della storiografia*, 1917; *La storia como pensiero e come azione*, 1938; trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad*, México, 1960, F. C. E.). En fin, M. teológica es la filosofía de Bergson, que pretende "dejar a un lado los símbolos" y entrar en contacto directamente con una realidad privilegiada, de naturaleza divina, que es la corriente de la conciencia ("Introduction à la métaphysique", en *La pensée et le mouvant*, 3ª ed., 1934, pp. 206 *ss.*) y que, como tal, se opone a la ciencia, denominada simplemente "auxiliar de la acción" (*Ibid.*, p. 158). Toda forma de espiritualismo o conciencialismo tiende, más o menos claramente, a una M. teológica de esta naturaleza.

2) La segunda concepción fundamental es la de M. como ontología o doctrina que estudia los caracteres fundamentales del ser, los caracteres que todo ser tiene y no puede dejar de tener. Las proposiciones principales de la M. ontológica son las siguientes: *1)* Existen determinaciones *necesarias* del ser, esto es, determinaciones que ninguna forma o modo de ser puede dejar de tener. *2)* Tales determinaciones se hallan en todas las formas y en todos los modos de ser particulares. *3)* Existen ciencias que tienen por objeto un modo de ser particular, aislado en virtud de principios adecuados. *4)* Debe existir una ciencia que tenga por objeto las determinaciones necesarias del ser, también reconocibles en virtud de un principio adecuado. *5)* Esta ciencia precede a todas las demás y es, por lo tanto, ciencia primera en cuanto que su objeto está implícito en los objetos de todas las otras ciencias y en cuanto que, por consiguiente, su principio condiciona la validez de todo otro principio. La M. que se expresa en estas proposiciones implica, regularmente: *a)* una determinada teoría de la esencia y más precisamente la de la esencia necesaria (*véase* ESENCIA); *b)* una determinada teoría del ser predicativo y precisamente la de la inherencia (*véase* SER, 1); *c)* una determinada teoría del ser existencial y, precisamente, la de la necesidad (*véase* SER, 2).

Las proposiciones precedentes expresan la forma más madura que la M. adquirió en la obra de Aristóteles y, más precisamente, en los libros VII, VIII, IX de la *Metafísica.* Expresan, por lo tanto, la M. como teoría de la sustancia, entendiéndose por sustancia "lo que un ser no puede no ser", o sea la esencia necesaria o la necesidad de ser (*véase* SUSTANCIA). El principio de la M. en este sentido es el principio de no contradicción. Solamente este principio, en efecto, permite delimitar y reconocer el ser sustancial. "Aquellos —dice Aristóteles— que niegan este principio destruyen completamente la sustancia y la esencia necesaria, ya que son compelidos a decir que todo es accidental y que no existe cosa alguna como el ser hombre o el ser animal. Si en efecto existe algo como el ser hombre, esto no será el ser no hombre o el no ser hombre, sino que éstas serán negaciones de aquélla. Uno solo es, efectivamente, el significado de ser y éste es su sustancia. Indicar la sustancia de una cosa no es más que indicar el ser propio de ella" (*Met.*, IV, 4, 1007 a 21). Desde este punto de vista, la sustancia es objeto de la M. en cuanto constituye el principio de explicación de todas las cosas existentes. Dice Aristóteles: "La sustancia de cada cosa es la causa primera del ser de esta cosa. Algunas cosas no son sustancias, pero aquellas que son tales son naturales y están puestas por la naturaleza, y de tal manera es claro que la sustancia es la naturaleza misma y que no es elemento sino principio" (*Ibid.*, VII, 17, 1041 b 27). La sustancia en este sentido no es una realidad privilegiada o sublime que confiere a la ciencia de que es objeto, una dignidad superior. En cuanto sustancias, Dios y el entendimiento (como dice Aristóteles, *Ét. Nic.*, I, 6, 1096 a 24) o también Dios y una brizna de hierba (como se podría decir) tienen el mismo valor y las ciencias que los toman como objetos, la misma dignidad. En un fragmento famoso de las *Partes de los animales,* Aristóteles reconoció explícita-

mente la igual dignidad de todas las ciencias en cuanto tienen por objeto la sustancia. "Las sustancias inferiores —dice Aristóteles— al ser más numerosas y más accesibles al conocimiento, tienen la primacía en el campo científico, y como están cercanas a nosotros y más conformes a nuestra naturaleza, su ciencia termina por ser equivalente a la filosofía que tiene por objeto las cosas divinas... En efecto, también para el caso de las menos favorecidas desde el punto de vista de la apariencia sensible, la naturaleza que las ha producido otorga alegrías indecibles a los que saben comprender sus causas y que por su naturaleza son filósofos" (*De Part. An.*, I, 5, 645 a 1). Es obvio que, desde este punto de vista, la prioridad de la M. no consiste en la excelencia de su objeto (como es el caso de la M. teológica), sino sólo en el hecho de que la M., al tener como objeto específico la sustancia, permite entender los objetos de todas las ciencias, ya sea en sus caracteres comunes y fundamentales, ya sea en sus caracteres específicos; sin la sustancia, en efecto, y sin el *ser* y la *unidad* que le pertenecen, por ejemplo, "toda cosa quedaría destruida, ya que toda cosa es y es una" (*Met.*, XI, 1, 1095 b 31). En otros términos, toda ciencia es, como tal, estudio de la sustancia en alguna de sus determinaciones, por ejemplo: la sustancia en movimiento para la física, la sustancia como cantidad para la matemática. La M. es la teoría de la sustancia en cuanto tal.

La prioridad de la M. sobre las otras ciencias es, desde este punto de vista, una prioridad lógica y no de valor. Y se trata de una prioridad lógica fundada en la prioridad ontológica de su objeto específico. Consiste en el hecho de que todas las otras ciencias suponen la M. del mismo modo que todas las determinaciones de la sustancia presuponen a la sustancia; ahora bien, la reforma de Santo Tomás a la M. aristotélica en el siglo XIII tiende a restringir la superioridad lógica de la M. Según Santo Tomás, la M. como teoría de la sustancia no incluye a Dios entre sus objetos posibles, en cuanto Dios no es sustancia (*S. Th.*, I, q. 1, a. 5, ad 1º). La identidad de esencia y existencia en Dios distingue nítidamente al ser de Dios del ser de las criaturas en las cuales, en cambio, la esencia y la existencia son separables (*Ibid.*, I, q. 3, a. 4). La determinación de los caracteres sustanciales del ser en general no concierne por lo tanto a Dios, sino a las cosas creadas o finitas. Con ello la M. pierde su prioridad, que pasa a la teología, considerada como una ciencia en sí, originaria, que deriva sus principios directamente de Dios. Y así la teología "no obstante que tome algo de las otras ciencias, no las considera como superiores, sino que las utiliza como inferiores y sirvientes, cosa que también hacen las ciencias arquitectónicas, que emplean las auxiliares, y así la ciencia civil utiliza la militar" (*Ibid.*, I, q. 1, a. 5, ad. 2º). Con la negación del carácter analógico del ser, obra de Duns Scoto, se vuelve a reconocer la prioridad de la M. Duns Scoto, en efecto, define la M. como "la ciencia primera de la sabiduría primera", o sea del ser (*In Met.*, VII, q. 4, n. 3). El ser que es objeto de la M. es, según Duns Scoto, el ser *común*, común a todas las criaturas y a Dios, por cuanto no se trata de un *género* que tendría todavía una extensión muy restringida. La comunidad del ser comprende el total dominio de lo inteligible y la ciencia del ser; la M. es, por lo tanto, la ciencia primera y más extensa (*Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 14). La característica de este punto de vista de Scoto es que distingue con toda claridad entre la prioridad de valor que pertenece a la teología y la prioridad lógica que, en cambio, pertenece a la metafísica.

Esta distinción es mantenida en el curso ulterior de la historia de la M. ontológica. En el siglo XVII, empezó a darse a tal M. el nombre que le es propio de *ontología*. Este nombre se encuentra en el *Schediasma Historicum* (1655) de Jakob Thomasius (padre de Christian) y es justificado por Clauberg del modo siguiente: "Así como se denomina *teosofía* o *teología* la ciencia que se ocupa de Dios, de igual modo la que versa no en torno a este o aquel ente denominado con un nombre especial o distinguido de los demás por una determinada propiedad, sino en torno al ente en general, parece que pueda denominársela *ontosofía* u *ontología*" (*Op. Phil.*, 1691, I, p. 281). Una onto-

logía así entendida, y distinguida claramente de la teología, no implica ningún antagonismo, abierto o escondido, a los datos de la experiencia. Más bien, se la consideró como la exposición ordenada y sistemática de los caracteres fundamentales del ser que la experiencia revela de modo repetido o constante. Tal es el concepto que de la M. como ontología tuvo Wolff, quien dio a esta disciplina la fuerza sistemática que garantizó su éxito por algún tiempo. Según Wolff, el pensamiento común posee ya en forma confusa las nociones que la ontología expone en forma distinta y sistemática. Existe, por lo tanto, una "ontología natural" constituida por las "confusas nociones ontológicas vulgares". Puede definirse como "el conjunto de las nociones confusas que responden a los términos abstractos mediante los cuales expresamos los juicios generales en torno al ser y que adquirimos con el uso común de las facultades de la mente" (*Ont.*, § 21). Esta ontología natural, que los escolásticos completaron sin sacarla de la confusión, se distingue de la ontología artificial o científica en la misma forma en que la lógica se distingue de los procedimientos naturales del entendimiento (*Ibid.*, § 23; *Log.*, § 11). No es un simple diccionario filosófico, sino una ciencia demostrativa, cuyo objeto son las determinaciones que pertenecen a todos los entes, ya sea absolutamente, ya sea bajo determinadas condiciones (*Ont.*, § 25). De tal modo y por obra de Wolff, hizo su ingreso en el organismo tradicional de la M. ontológica una exigencia descriptiva y empirista que tendía a eliminar el contraste entre el apriorismo deductivo de la M. y la experiencia. Fundándose en la misma exigencia, Wolff distinguió entre una psicología empírica "en la cual se establecen, a partir de la experiencia, los principios que pueden dar razón de lo que puede suceder en el alma" (*Log.*, Disc. Prel., § 111) y una psicología racional, que es la "ciencia de todas las cosas posibles en el alma humana" (*Ibid.*, § 58). Por otro lado, Wolff distinguió entre la ontología y las tres disciplinas M. especiales, o sea la teología, la psicología y la física (de la cual forma parte la cosmología), dirigidas al conocimiento de Dios, del alma humana y de las cosas naturales, respectivamente (*Ibid.*, §§ 55-59).

La ontología wolffiana hacía posible una interpretación empírica de esta ciencia, por lo cual fue defendida a veces por los propios enciclopedistas. Así, por ejemplo, decía D'Alembert: "Ya que tanto los seres espirituales como los materiales tienen propiedades generales en común, tales como la existencia, la posibilidad, la duración, es justo que esta rama de la filosofía, de la cual todas las otras ramas toman en parte sus principios, se denomine ontología, o sea ciencia del ser o M. general" (*Discours préliminaire*, § 7, en *Œuvres*, ed. Condorcet, p. 115). En este sentido, D'Alembert fue el sostenedor de una nueva M., esto es, de "una M. creada más por nosotros y que se considere más cercana y más adherida a la tierra, es decir, una M. cuyas aplicaciones se extiendan a las ciencias naturales y a las diferentes ramas de la matemática. No existe, en efecto, en sentido estricto ciencia alguna que no tenga su M., si con ello se entienden los principios generales sobre los cuales se construye una determinada doctrina y que son, por decirlo así, las simientes de todas las verdades particulares" (*Éclaircissement*, § 16). En un sentido muy cercano a éste, entendió la ontología Crusius (*Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten* ["Bosquejo de las verdades necesarias de razón"], 1745, § 1) y por Lambert (*Architektonik*, 1771, § 43). Con una renuncia más radical al carácter sistemático de la ciencia, una ontología descriptiva o "denotativa", que aunque se limite "a observar y registrar los rasgos de la existencia" tome también en consideración al instrumento de esta observación, o sea la reflexión humana y las condiciones que la requieren, es actualmente defendida por algunos autores (Dewey, *Experience and Nature*, 1926, cap. 2; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F. C. E.; S. H. Randall, *Nature and Historical Experience*, 1958, cap. 5).

3) El tercer concepto de la M. como gnoseología es el expresado por Kant. En verdad, el origen de este concepto debe verse en la noción de *filosofía primera* de Bacon: "una ciencia universal, que sea madre de todas las otras

y que constituya en el progreso de las doctrinas la parte del camino común, antes de que los caminos se separen y se desunan". Tal ciencia debería ser, según Bacon, "el receptáculo de los axiomas que no son inherentes a las ciencias particulares, sino que corresponden en común a varias de ellas" (*De Augm. scient.*, III, 1). Este concepto de filosofía primera tiene una historia propia que es la del concepto positivista de la filosofía, pero el concepto kantiano de la M. tiene en general el acento puesto sobre los principios de la ciencia, más que sobre el objeto. Según Kant, la M. es el estudio de las formas o principios cognoscitivos que, para resultar constitutivos de la razón humana, así como de toda razón finita en general, condicionan todo saber y toda ciencia y de cuyo examen, por lo tanto, pueden obtenerse los principios generales de cada ciencia. Kant expuso este concepto de la M. en las últimas páginas de la *Crítica de la razón pura* y precisamente en el capítulo acerca de la arquitectura. La M. puede entenderse —dice Kant— como segunda parte de la "filosofía de la razón pura", o sea como "el sistema de la razón pura (ciencia), como el total conocimiento filosófico (sea verdadero o aparente) que resulta de la razón pura en relación sistemática" y, en este sentido, excluye de sí la parte preliminar o propedéutica de la filosofía de la razón pura, es decir, la crítica. O bien puede entenderse como la *total* filosofía de la razón pura, comprendida la crítica. En este segundo sentido, Kant denominó ontología a la M. en el escrito de 1793 en respuesta al tema propuesto por la Academia de Berlín: "¿Cuáles son los progresos reales que la M. ha hecho desde los tiempos de Leibniz y Wolff?" Ontología, M. y crítica coinciden desde este punto de vista: "La crítica y sólo la crítica —dice Kant en los *Prolegómenos*— contiene el diseño perfectamente verificado y ensayado de una M. científica, como también el material necesario para realizarlo. Ella es imposible por cualquier otro camino o medio" (*Prol.*, A, 190). La M. kantiana se oponía así, como M. "científica" o "crítica", a la M. dogmática tradicional que Kant somete a crítica de acuerdo con la división tripartita de Wolff: teología, psicología y cosmología. Pero ni en la dialéctica trascendental ni en otra parte ha sometido Kant a crítica la primera parte fundamental de la M. wolffiana, o sea la ontología. En realidad, el concepto fundamental de la ontología seguía siendo válido para Kant con la corrección de su carácter crítico o gnoseológico, o sea con el paso del significado realista al significado subjetivista de la disciplina en cuestión. Según Kant forman parte de la M. crítica u ontológica, una M. de la naturaleza y una M. de las costumbres. La M. de la naturaleza comprende "todos los principios racionales puros que derivan de simples conceptos (por lo tanto, con exclusión de la matemática) de la ciencia teórica de todas las cosas". La M. de las costumbres comprende "los principios que determinan *a priori* y hacen necesario el hacer o el no hacer" y es, por lo tanto, la "moral pura" (*Crít. R. Pura*, Doctr. del Método, cap. 3).

El carácter propio de la M. kantiana es su pretensión de ser "una ciencia de los conceptos puros", o sea una ciencia que abraza los conocimientos que es posible obtener independientemente de la experiencia, sobre el fundamento de las estructuras racionales de la mente humana. Desde este punto de vista, su continuación histórica en la filosofía contemporánea es la ontología fenomenológica de Husserl. A diferencia de Kant, Husserl dirige su atención no ya a los principios muy generales que se consideran como constitutivos de la razón en general, sino a los principios que constituyen el fundamento de determinados campos del saber, o sea de una ciencia o de un grupo de ciencias y que, por lo tanto, denomina *materiales*. "Toda objetividad empírica concreta —dice— se subordina con su esencia material a un género material *sumo*, a una *región* de objetos empíricos. A la esencia regional pura corresponde entonces una ciencia *regional eidética* o, como también podemos decir, una *ontología regional*." Por lo tanto, "toda ciencia de hechos (ciencia empírica) tiene esenciales fundamentos teóricos en ontologías eidéticas... En esta forma corresponde, por ejemplo, a todas las ciencias de la naturaleza la ciencia eidética de la na-

turaleza física en general (la *ontología de la naturaleza*) en cuanto que a la naturaleza fáctica le corresponde un *eidos* captable en su pureza, la 'esencia' *naturaleza en general*, con una infinita copia de relaciones esenciales" (*Ideen*, I, § 9). La afirmación del carácter "material", o sea determinado o específico, de los principios ontológicos, que se refieren siempre a un determinado género de ciencias o campo del saber, lleva así a Husserl a establecer el carácter "regional" de la ontología. Desde su punto de vista, la ontología general o formal no es más que la lógica pura, que es "la esencia formal objeto en general" (*Ibid.*, § 10) (*véase* MATHESIS UNIVERSALIS). A una ontología general, en cambio, ha vuelto N. Hartmann, quien comparte con Husserl el supuesto fenomenológico. El objeto de la ontología es, según Hartmann, el *ente* y no el ser, ya que el ser es únicamente "lo que hay de común en todo ente". El ser y el ente se distinguen como la verdad y lo verdadero, la realidad y lo real y así sucesivamente: hay muchas cosas verdaderas, pero el ser de la verdad es uno solo. De análoga manera el ser del ente es uno solo, "por múltiple que sea este último y todas las ulteriores diferenciaciones del ser son tan sólo especificaciones de la manera de ser... No es, pues, la cuestión fundamental de la ontología la del ente, sino la del ser de éste. Pero no debe admirar a nadie que justamente por ello haya de comenzar tal cuestión por el ente" (*Grundlegung der Ontologie*, 1935, p. 42; trad. esp.: *Fundamentos, Ontología*, I, México, 1955, F. C. E.). El planteamiento francamente realista de la ontología de Hartmann parece acercarla a la tradicional, en especial a la de Wolff, pero en realidad lo que constituye el objeto de la ontología es, según Hartmann, el *darse* del ser, o sea el modo en el que es dado el ser (*Ibid.*, p. 48) a la experiencia fenomenológica y, de tal manera, su ontología es parte integrante de la corriente fenomenológica. A la misma corriente pertenece la ontología de Heidegger entendida como la determinación del *sentido del ser* a partir del ser, del ente que plantea las preguntas y formula las respuestas, esto es, del hombre. Heidegger reafirma el carácter primario o privilegiado de la ontología. "La pregunta que interroga por el ser apunta, por ende, no sólo a una condición apriorística de posibilidad de las ciencias que escudriñan los entes en cuanto tales o cuales entes, moviéndose en cada caso ya en cierta comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ónticas y las fundan" (*Sein und Ziet*, § 3; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.).

Todas las doctrinas a las que se ha hecho referencia hasta ahora (excepto las de Dewey y Randall) admiten el supuesto en el que se ha basado tradicionalmente la M. y caen, por lo tanto, dentro de los límites de su concepto. Tal supuesto es el carácter necesario y primario de la M., necesario en cuanto tiene por objeto al objeto necesario de todas las demás ciencias y primario porque, como tal, es fundamento de todas las ciencias. Lo que de la M. subsiste en la filosofía contemporánea —y subsiste no como mera supervivencia, sino como parte viva de la investigación— ya no posee estos caracteres tradicionales. La M. está, en efecto, presente y en obra en la filosofía contemporánea en la forma de dos problemas conexos: *I)* el problema del significado o de los significados de *existencia* en el lenguaje de las diferentes ciencias; *II)* el problema de las relaciones entre las diferentes ciencias y de las investigaciones acerca de objetos que caen en los puntos de intersección o de encuentro entre ellas.

I) Con referencia al primer problema, se habla actualmente y en forma explícita de ontología, en el sentido de una tentativa a usar en un determinado sentido el verbo ser y sus sinónimos. Dice, por ejemplo, Quine: "Nuestra aceptación de una ontología es similar, en principio, a nuestra aceptación de una teoría científica o sea de un sistema de física: adoptamos, por lo menos en cuanto seres racionales, el esquema conceptual más simple, en el cual los fragmentos desordenados de la experiencia bruta pueden ser adaptados y distribuidos. Nuestra ontología queda determinada una vez que hemos fijado el esquema conceptual total para adaptarlo a la ciencia en su sentido más vasto; y las consideracio-

nes que determinan la construcción racional de una parte cualquiera de ese esquema conceptual, la biológica o física, por ejemplo, no son diferentes, en especie, de las consideraciones que determinan la construcción racional del esquema total." (*From a Logical Point of View*, pp. 16-17). Carnap ha confirmado sustancialmente el punto de vista de Quine (*Meaning and Necessity*, § 10), aunque objeta el uso de la palabra "ontología", por cuanto parece hacer referencia a convicciones metafísicas, en tanto que en realidad se trata de una decisión práctica "como la elección de un instrumento". En este sentido se habla con frecuencia de ontología en la lógica y en la metodología contemporáneas.

II) Con referencia al segundo problema, la heredera de la M. tradicional es la metodología, en la cual se debaten habitualmente los problemas concernientes a las relaciones entre las ciencias en particular y las cuestiones que surgen de las interferencias marginales entre las ciencias mismas. Cierto es que la metodología no ha heredado la pretensión de establecer una enciclopedia de las ciencias que defina, de una vez por todas, las tareas y los límites de cada una y, por lo tanto, no reivindica la dignidad de árbitro o reina de las ciencias. Trata más bien de ordenar paulatinamente el universo conceptual del modo más simple y cómodo, esto es, del modo que, en tanto favorezca la comunicación continua entre una y otra ciencia, no atente a la indispensable autonomía de cada ciencia. Se trata, a este respecto, de problematizar en cada fase de la investigación científica, las relaciones entre las diferentes disciplinas o las diferentes direcciones de investigación, ya sea con ventaja del desarrollo de las disciplinas particulares, ya sea con ventaja del uso que de ellas puede o debe hacer el hombre, esto es, de la filosofía.

Metáfora (gr. μεταφορά; ingl. *metaphor*; franc. *métaphore*; alem. *Metaphora*; ital. *metafora*). Transferencia de significado. Dice Aristóteles: "La M. consiste en dar a una cosa un nombre que pertenece a otra: transferencia que puede efectuarse del género a la especie, de la especie al género, de especie a especie o sobre la base de una analogía" (*Poética*, 21, 1457 b 7). La noción de M. ha sido adoptada a veces para determinar la naturaleza del lenguaje en general (*véase* LENGUAJE). Como instrumento lingüístico particular su definición no es diferente, hoy, de la dada por Aristóteles. Con referencia a la M. *mítica* de los pueblos primitivos (que es sustancialmente la identificación de la expresión metafórica con el objeto), cf. Cassirer, *Language and Myth*, 1946.

Metageometría (ingl. *metageometry*; franc. *métagéométrie*; alem. *Metageometrie*). La geometría no euclidiana, esto es, toda geometría que parte de axiomas diferentes a los enunciados por Euclides. *Véase* GEOMETRÍA.

Metahistórico. Se indican con este término los valores eternos que la historia tiende a realizar y que, por lo tanto, se consideran como constituyentes de su estructura o del plano providencial que la rige. *Véase* HISTORIA.

Metalenguaje (ingl. *metalanguage*; franc. *métalangage*; ital. *metalinguaggio*). Cuando D. Hilbert introdujo la concepción de las matemáticas como sistemas meramente sintáctico-deductivos (sistemas arbitrarios de símbolos en los cuales, dados ciertos axiomas fundamentales y ciertas reglas operativas, se procede por vía meramente simbólica, esto es, operando sobre las fórmulas que constituyen los axiomas, según las reglas operativas dadas, para extraer las "consecuencias", sin tener en cuenta los posibles o eventuales significados extrasimbólicos, intuitivos o de otra índole, de esos mismos símbolos) se planteó el problema de controlar la no-contradictoriedad de los sistemas de axiomas de las disciplinas matemáticas así formalizadas, como también el de controlar la exactitud de las singulares derivaciones (deducciones). Como, según un conocido teorema (el de Gödel), no se puede probar la no-contradictoriedad de un sistema matemático formalizado dentro del sistema mismo, D. Hilbert y su escuela recurrieron a la creación de sistemas particulares para el control de los sistemas simbólicos (o sea de las disci-

plinas matemáticas en particular: álgebra, geometría, etc.). Tales sistemas de control fueron denominados *metamatemáticos*. Por analogía, o mejor dicho por extensión del término, los lógicos polacos y Carnap denominaron *M.* a todo sistema lingüístico (por ejemplo, el lenguaje de la lógica, de la gramática, etc.) que no lleva a sus denotaciones extralingüísticas, sino que semánticamente lleva a símbolos y hechos lingüísticos; y *metalingüística* a toda expresión que habla no de cosas (reales o ideales), sino de palabras o discursos (por ejemplo: " 'Mario' es un nombre propio de persona masculino y singular"; " 'aceleración' es un término de la física"). La distinción entre lenguaje y M. adquiere mucha importancia en el análisis filosófico neopositivista, por ser uno de los fundamentos de la crítica a la metafísica especulativa, en la cual expresiones metalingüísticas se cambian sistemáticamente por expresiones lingüísticas. *Véase* LENGUAJE-OBJETO.

Metalógico (ingl. *metalogical*; franc. *métalogique*; alem. *metalogisch*; ital. *metalogico*). *1)* A partir de Carnap (*Logische Syntax der Sprache*, 1934; trad. ingl., 1937; § 2) este término tiene el mismo significado que "sintáctico", es decir, caracteriza el estudio sistemático de las reglas formales de un lenguaje. *Véase* SINTAXIS.

2) Schopenhauer denominó "verdad metalógica" a la propia de los cuatro principios del pensamiento, o sea a la de los principios de Identidad, de No contradicción, de Tercero excluido y de Razón suficiente (*Über die vierfache Wurzel des Satzen vom zureichenden Grunde*, 1813, § 33; trad. esp.: *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, Madrid, 1911).

3) Metalogicus es el título de una obra de Juan de Salisbury (siglo XII), que es un intento de "defensa de la lógica".

Metamatemático (ingl. *metamathematic; franc. métamathématique*; alem. *metamathematisch*). Lo mismo que sintáctico o metalógico. En el sentido de Hilbert, la teoría de la prueba, o sea la formalización de la prueba matemática mediante un sistema logístico. *Véase* PRUEBA.

Metamoral (ingl. *metamoral;* franc *métamorale*; ital. *metamorale*). El estudio de los fundamentos de la moral. O bien: el estudio de las estructuras lógico-lingüísticas de la moral.

Metapsíquica, *véase* PARAPSICOLOGÍA.

Metempsicosis (ingl. *metempsychosis*; franc. *métémpsychose*; alem. *Metemsychose*; ital. *metempsicosi*). La creencia en la transmigración del alma de un cuerpo a otro. La creencia es antiquísima y de origen oriental, pero el término aparece solamente en los escritores de los primeros tiempos del cristianismo. Plotino usa a veces el de *metensomatosis* (*Enn.*, II, 9, 6, 13), que sería más exacto. La creencia, difundida por las sectas de los órficos y de los pitagóricos, fue aceptada por Empédocles (*Fr.*, 115, 117, 119), por Platón (*Tim.*, 49 *ss.*; *Rep.*, X, 614 *ss.*), por Plotino y los neoplatónicos y por el gnóstico Basílides (Buonaiuti, *Frammenti gnostici*, pp. 63 *ss.*). Cf. E. Rohde, *Psyche*, 1890-94; trad. esp.: *Psique*, México, 1948, F. C. E.

Metexis (gr. μέθεξις). Participación. La palabra fue usada por Platón para indicar uno de los modos posibles de la relación entre las cosas sensibles y las ideas (*Parm.*, 132 d). Los otros modos en los que Platón concibió la misma relación fueron los de la *mimesis* o imitación (*Rep.*, 597 a; *Tim.*, 50 c) y de la *presencia* de la idea en las cosas (*Fed.*, 100 d). Gioberti usó el término en la *Protologia* para designar el ciclo de retorno del mundo a Dios, que culmina en una renovación final o palingenesis (*Prot.*, II, p. 107); lo usa también (como el de mimesis, con el cual indica el alejamiento del mundo respecto a Dios) para referirse a varias parejas de cosas o entes del mundo: por ejemplo, el cuerpo es la mimesis, el alma es la M., la mujer es la mimesis, el hombre es la M., etc. (*Ibid.*, p. 319).

Metódica. A veces se ha dado este nombre a la doctrina del método pedagógico, por ejemplo: Reyneri, *Primi principi di metodica* (1850); Rosmini, *Del Principio supremo della metodica* (1857), etcétera.

Método (lat. *methodus*; ingl. *method*; franc. *méthode*; alem. *Methode*; ital. *metodo*). El término tiene dos significados fundamentales: *1)* toda investigación u orientación de la investigación; *2)* una particular técnica de investigación. El primer significado no se distingue del de "investigación" o "doctrina". El segundo significado es más restringido e indica un procedimiento de investigación ordenado, repetible y autocorregible, que garantiza la obtención de resultados válidos. Al primer significado se refieren expresiones tales como "el M. hegeliano", "el M. dialéctico", etc., o también "el M. geométrico", "el M. experimental", etc. Al segundo significado se refieren expresiones tales como "el M. silogístico", "el M. de los residuos" y en general las que designan procedimientos de investigación o de control particulares. Tanto Platón (*Sof.*, 218 d; *Fedr.*, 270 c) como Aristóteles (*Pol.*, 1289 a 26; *Et. Nic.*, 1129 a 6) adoptaron el término con ambos significados. En el uso moderno y contemporáneo prevalece el segundo significado. Pero es necesario observar que no hay doctrina o teoría, ya sea científica o filosófica, que no pueda ser considerada según el aspecto de su orden de procedimiento y, por lo tanto, denominada M. Así, por ejemplo, Descartes expone el mismo contenido del *Discurso del M.* en la forma de las *Meditaciones metafísicas* y de los *Principios de filosofía*: lo que por un lado era M. por el otro era doctrina. Y en general no hay doctrina que no pueda ser considerada y denominada M. si se la considera como orden o procedimiento de investigación. Por lo tanto, la clasificación de los M. filosóficos y científicos sería sin más una clasificación de las doctrinas respectivas. Con referencia a las doctrinas que con mayor frecuencia o razón se denominan M., véanse los artículos respectivos: ANÁLISIS; AXIOMÁTICA; CONCOMITANCIA; CONCORDANCIA; DEDUCCIÓN; DIALÉCTICA; DIFERENCIA; DEMOSTRACIÓN; INDUCCIÓN; PRUEBA; RESIDUOS; SILOGISMO; SÍNTESIS, y además los artículos dedicados a las disciplinas en particular: FILOSOFÍA; FÍSICA; GEOMETRÍA; LÓGICA; MATEMÁTICA; CIENCIA, etcétera.

Metodología (ingl. *methodology*; franc. *méthodologie*; alem. *Methodologie*, *Methodenlehre*; ital. *metodologia*). Con este término se pueden entender cuatro cosas diferentes: *1)* la lógica o la parte de la lógica que estudia los métodos; *2)* la lógica trascendental aplicada; *3)* el conjunto de los procedimientos metódicos de una ciencia o de varias ciencias; *4)* el análisis filosófico de tales procedimientos.

1) La lógica ha sido entendida como M. en la edad poscartesiana. Dice la *Lógica de Port Royal*: "La lógica es el arte de conducir bien a la propia razón en el conocimiento de las cosas, tanto para instruirnos a nosotros mismos como para instruir a los demás." En el mismo sentido Wolff definió a la lógica como "la ciencia de dirigir la facultad cognoscitiva hacia el conocimiento de la verdad" (*Log.*, § 1). Este concepto de la lógica aparece también en la definición que Stuart Mill da de ella como "la ciencia de las operaciones del entendimiento que sirven para la valoración de la prueba" (*Logic*, Intr., § 7). Por otro lado, la M. ha sido considerada también como una parte de la lógica. Pierre de la Ramée distinguía cuatro partes de la lógica, a saber: doctrina del concepto, del juicio, del razonamiento y del método (*Dialecticae Institutiones*, 1543) y esta división, aceptada por la *Lógica de Port Royal*, se hizo tradicional y fue seguida por toda la lógica filosófica del siglo XIX (*véase*, para todo ello, Benno Erdmann, *Logik*, 1892, I, § 7). A partir de Wolff (*Logik*, §§ 505 *ss.*) la doctrina del método se denominó a menudo lógica *práctica*.

2) La M. fue entendida por Kant como lógica trascendental aplicada o "práctica". Constituye la segunda parte principal de la *Crítica de la razón pura*, cuya finalidad es "la determinación de las condicionales formales de un sistema completo de la razón pura" y comprende una disciplina, un canon, una arquitectónica y, por último, una historia de la razón pura. Kant mismo confronta esta parte de su obra con la lógica formal aplicada o práctica: "Desde el punto de vista trascendental —dice— haremos lo que en las escuelas se ha intentado hacer bajo el nombre de lógica práctica, con respecto al uso del entendimiento en general, pero que se ha hecho mal porque, no limitán-

dose a un modo especial de conocimiento intelectual (por ejemplo, al puro) y ni siquiera a determinados objetos, la lógica general no puede hacer otra cosa que proponer títulos de métodos posibles y de expresiones técnicas" (*Crít. R. Pura,* Doctrina Trasc. del Método, Intr.).

3) Con el nombre de M. se indica a menudo actualmente el conjunto de los procedimientos de comprobación o de control en posesión de una determinada disciplina o grupo de disciplinas. En este sentido se habla, por ejemplo, de la "M. de las ciencias naturales" o de la "M. historiográfica". En este sentido la M. es elaborada en el interior de una disciplina científica o de un grupo de disciplinas y no tiene otra finalidad que la de garantizar a las disciplinas en cuestión el uso, cada vez más eficaz, de las técnicas de procedimiento de que disponen.

4) Por otro lado y en estrecha relación con la M. en el sentido precedente, la M. se ha ido constituyendo como disciplina filosófica relativamente autónoma y destinada al análisis de las técnicas de investigación adoptadas en una ciencia o en pluralidad de ciencias. El objeto de la M. en este sentido no son los "métodos" de las ciencias, es decir, las clasificaciones amplias y aproximativas (análisis, síntesis, inducción, deducción, experimento, etc.) en que caen las *técnicas* de la investigación científica, sino precisamente sólo estas técnicas, consideradas en sus estructuras específicas y en las condiciones que hacen posible su uso. Tales técnicas comprenden, obviamente, todo procedimiento lingüístico u operativo; todo concepto, como también todo instrumento, de los cuales una o más disciplinas se valen para la adquisición y el control de sus resultados. En este sentido, la M. es la heredera: *a)* de la metafísica, porque a ella competen los problemas concernientes a las relaciones entre las ciencias y las zonas de interferencia (y a veces de contraste) entre ciencias diferentes; *b)* de la gnoseología, en cuanto sustituye la consideración del "conocimiento" entendido como forma global de la actividad humana o del Espíritu en general, por la consideración de los procedimientos cognoscitivos en uso, en particular, en uno o más campos de la investigación científica. La M., en este sentido, se llama también "crítica de las ciencias". Aun cuando el trabajo que ha hecho en esta dirección y que inició en los primeros decenios del siglo, sea ya ingente, falta hasta ahora una determinación precisa de la tarea y de las orientaciones de esta disciplina. Cf., para mayor abundamiento, Varios, *Fondamenti logici della scienza,* Turín, 1947; Id., *Saggi di critica delle scienze,* Turín, 1950, ambos bajo los auspicios del Centro de Estudios Metodológicos de Turín.

Microcosmos (gr. μικρὸς κόσμος; lat. *microcosmus*; ingl. *microcosm*; franc. *microcosme*; alem. *Mikrokosmos*; ital. *microcosmo*). La relación entre el macrocosmos, o sea el mundo y el M. o sea el animal y, a veces, el hombre, es un antiguo tema filosófico nacido de la tendencia a interpretar todo el universo a base de ese universo menor que es el hombre mismo. Aristóteles exponía este principio de interpretación, a propósito de la posibilidad del movimiento autónomo, de la siguiente manera: "Si esto es posible en el animal: ¿qué es lo que impide que ocurra también en el mundo? Si ocurre en el M., puede suceder también en el macrocosmos y si es así puede suceder también en el infinito, ya que es posible que éste se mueva o esté en quietud en su totalidad" (*Fís.*, VIII, 2, 252 b 25). Ahora bien, ésta es una objeción que Aristóteles se dirige a sí mismo y que refuta negando la posibilidad del movimiento autónomo del universo y admitiendo, por lo tanto, el primer motor. La relación entre M. y macrocosmos no es, por lo tanto, un principio en que se apoye Aristóteles. Pero ya en tiempos de Aristóteles era un viejo principio, fundamento de la cosmogonía de los órficos y, más precisamente, de la doctrina que enuncia que el mundo ha nacido de un huevo y, en efecto, ha nacido de un huevo porque es un animal (cf. A. Olivieri, *Civiltà greca nell'Italia meridionale,* Nápoles, 1931, pp. 23 *ss.*). Platón mismo denominó al mundo "un gran animal" (*Tim.*, 30 b) poseedor, por lo tanto, de alma y de inteligencia, y consideró como realidad literal una relación metodológica; lo mismo la consideraron, después de él, estoicos, neo-

platónicos y, en general, todos aquellos que insisten sobre el carácter animado del universo.

La relación entre M. y macrocosmos fue uno de los temas preferidos por la literatura mágica. La magia, en efecto, pretende dominar al mundo natural encantándolo o domesticándolo como se hace con un animal, y su supuesto es precisamente éste, o sea que el mundo es un animal y que todos sus aspectos pueden controlarse mediante procedimientos que se dirigen a ellos como actividades vivientes. La relación M.-macrocosmos fue, por lo tanto, uno de los temas obligados de la magia renacentista. Cornelio Agripa afirmó que el hombre recoge en sí todo lo diseminado en las cosas y que esto le permite conocer la fuerza que tiene atado al mundo y servirse de ella para realizar acciones milagrosas (*De Occulta philosophia*, I, 33). Observaciones análogas se repiten en todos los escritores del Renacimiento que admiten la magia (por ejemplo, Campanella, *De Sensu rerum*, I, 10). Teofrasto Paracelso basó precisamente en la relación entre macrocosmos y M. toda la ciencia médica y, por lo tanto, exigió que ésta se fundara en todas las ciencias que estudian la naturaleza del universo y, por lo tanto, en la teología, la filosofía, la astronomía y la alquimia (*De Philosophia occulta*, II, p. 289).

Con el abandono, por parte de la ciencia, del principio antropomórfico en la interpretación de la naturaleza, la relación entre M. y macrocosmos ha dejado de ser una guía útil de la investigación y parece ser, más bien, un prejuicio. El mismo Lotze, que dio el título de *M.* a su obra fundamental, no admite tal correspondencia sino en forma de condicionamiento que el mundo ejerce sobre el hombre e intenta restringir el alcance a límites muy estrechos (*Mikrokosmus*, VI, K, 1; trad. ital., II, pp. 312 *ss.*).

Miedo, *véase* EMOCIÓN.

Milagro (gr. τέρας; lat. *miraculum*; ingl. *miracle*; franc. *miracle*; alem. *Wunder*; ital. *miracolo*). Un hecho excepcional o inexplicable, tomado como signo o manifestación de una voluntad divina. Tal fue la noción que del M. se tuvo en la Antigüedad clásica (por ejemplo, *Ilíada*, II, 234; *Odisea*, III, 173; XII, 394, etc.) y en la Edad Media y que Santo Tomás expresa así: "En el M. se pueden entrever dos cosas: una es lo que sucede y es cierto, algo que exceda la facultad de la naturaleza y, en este sentido, los M. se denominan *potencias* (*virtutes*). La segunda es aquello por lo cual los M. suceden, esto es, la manifestación de algo sobrenatural y, en este sentido, los M. se denominan comúnmente *signos*, si bien se llaman *portentos* por su excelencia y *prodigios* por cuanto muestran algo desde lejos" (*S. Th.*, II, 2, q. 178, a. 1, ad. 3º).

Al comenzarse a insistir sobre el orden necesario de la naturaleza (como sucedió con el averroísmo medieval, con el aristotelismo renacentista y, en especial, con la primera afirmación de la ciencia moderna), el M. empezó a ser considerado como una "excepción" a este orden y, por lo tanto, negado como tal o reducido a hecho insólito, pero conforme al orden natural. En el libro *Sobre los encantamientos*, por ejemplo, Pomponazzi negó que los M. fueran hechos contrarios a la naturaleza y extraños al orden del mundo y los admitía sólo como hechos insólitos y muy raros, que no suceden según la marcha habitual de la naturaleza, sino a largos intervalos, hechos que, sin embargo, entran en el orden natural que, por lo contrario, los determina (*De Incantationibus*, 12). Spinoza, a su vez, afirmó que "el M., ya sea en contra de la naturaleza, ya sea sobre la naturaleza es un mero absurdo y que por M., en la Sagrada Escritura, no es posible entender más que una obra de la naturaleza que supera la inteligencia de los hombres o se cree que la supere" (*Tractatus teologico-politicus*, capítulo 6). Spinoza considera que Dios se conoce mejor a través del orden y de la necesidad de la naturaleza que no por pretendidos M. Pero también Hume, que parte de una concepción muy diferente, niega la posibilidad del M. "Un M. —dice— es una violación de las leyes de la naturaleza y como una experiencia fija e inalterable ha establecido estas leyes, la prueba en contra del M. surge de la misma naturaleza del hecho y es tan completa como se pueda imaginar que lo sea un argumento sacado de la experiencia" (*Inq. Conc. Underst.*,

X, 1). Todas las limitaciones que el concepto de ley natural ha sufrido a partir de Hume, no han simplificado la noción de M. desde el punto de vista de la ciencia y de la filosofía.

Pero quizá se trata de una noción que, desde el punto de vista de la religión, no debe ser considerada tan ligeramente. Dice Kierkegaard: "En el fondo es tan absurdo (y lo hace aun Lessing al publicar los *Fragmentos de Wolfenbüttel*) agudizar el propio ingenio para probar lo absurdo, la *inverosimilitud*, el M., y luego, por el hecho de ser inverosímil, llegar a la conclusión: *ergo*, esto no es M. (pero ¿sería pues un M. en caso de ser verosímil?), como esforzarse en comprender y hacer comprensible al M. (y ésta es la sabiduría de la especulación) concluyendo finalmente: *ergo*, es un milagro. Un M. comprensible ya no es un milagro. No, que el M. siga siendo lo que es: objeto de fe" (*Diario*, X^1^, A, 373). Desde este punto de vista caen, obviamente, las objeciones en contra del M., pero por otro lado el M. deja de ser, bajo cualquier título, objeto de la investigación científica y filosófica.

Milenarismo, *véase* QUILIASMO.

Mimamsa. Uno de los grandes sistemas filosóficos de la India antigua cuya fundación se atribuye a Jaimini. Es, en esencia, una interpretación de la doctrina de los *Vedantas* (*véase*) y quiere ser una técnica de liberación. Se opone al concepto de un Dios creador y admite la realidad de la materia y de las almas (cf. G. Tucci, *Storia della filosofia indiana,* 1957, pp. 127 *ss.*).

Mimesis, *véase* METEXIS.

Minimum. Así denominó Lucrecio al átomo (*De nat. rer.*, I, 620). Nicolás de Cusa insistió acerca de la coincidencia de lo máximo y de lo mínimo en Dios (*De docta ignor.*, I, 4) y Giordano Bruno usó la palabra en este mismo sentido (*De minimo triplici et mensura,* I, 7). *Véase* ÁTOMO.

Misología (gr. μισολογία; ingl. *misology*; franc. *misologie*; alem. *Misologie*; ital. *misologia*). Término creado por Platón para indicar el odio a los razonamientos. Según Platón, "la M. nace del mismo modo que la misantropía". Así como la misantropía nace del hecho de haber tenido fe sin discernimiento en alguien, de la misma manera la M. nace del hecho de haber creído, sin poseer el arte del razonamiento, en la verdad de razonamientos que luego se nos muestran como falsos (*Fed.*, 89 d-90 b). Según Kant, la M. nace cuando se confía a la razón la tarea de obtener "el gozo de la vida y de la felicidad", tarea para la cual no es adecuada en realidad, ya que su destino, como facultad práctica, es el de conducir hacia la moralidad (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], I). Según Hegel, una forma de M. es el saber inmediato (*Enc.*, § 11).

Misterio (gr. μυστήριον; lat. *mysterium*; ingl. *mystery*; franc. *mystère*; alem. *Mysterium*; ital. *mistero*). En el sentido en que la palabra fue usada por los escritores herméticos de la Antigüedad (por ejemplo, en el *Corpus Hermeticum,* I, 16) significa una verdad revelada por Dios que es mantenida en secreto. La palabra pasó luego, con el uso cristiano, a indicar algo incomprensible o de significado oscuro o escondido. Jacob Böhme llamó en este sentido *Mysterium magnum* (que es el título de una obra suya de 1623) a Dios. Los modernos usan la palabra:

1) en el sentido de verdad de fe indemostrable, por lo tanto, incomprensible en un sentido determinado, por ejemplo, "los M. de la Trinidad y de la Encarnación";

2) en el sentido de un problema que se considera insoluble y cuya solución se atribuye al dominio religioso o místico, por ejemplo, "el M. del ser". Actualmente no faltan filósofos que, como ya lo hizo Spencer (*First Princ.*, § 14), consideren que el M. es propio del dominio de la religión;

3) en el sentido de un problema cualquiera de difícil o no inmediata solución y, en este sentido, también un problema policiaco es un misterio.

Misticismo (ingl. *mysticism*; franc. *mysticisme*; alem. *Mysticismus*; ital. *misticismo*). Toda doctrina que admite una comunicación directa entre el hombre y Dios. La palabra *mística* comenzó a ser usada en este sentido en los es-

critos de Dionisio el Areopagita (segunda mitad del siglo V), que se inspiran en el neoplatónico Proclo. En tales escritos se acentúa el carácter místico del neoplatonismo original, o sea de la doctrina de Plotino. Para ello, se insiste por un lado en la imposibilidad de llegar a Dios o de alcanzar una comunicación cualquiera con Él mediante los procedimientos ordinarios del saber humano; desde este punto de vista no se puede hacer más que definir a Dios negativamente (*teología negativa*). Por otro lado, se insiste en una relación originaria, íntima y privada, entre el hombre y Dios, relación en virtud de la cual el hombre puede volver a Dios y unirse por fin con Él en un acto supremo. Este acto es el *éxtasis*, que Dionisio considera como la *deificación* del hombre.

El esquema de toda doctrina mística es el expuesto, que el seudo Dionisio tomó de los escritos neoplatónicos y que contiene también muchas huellas de las creencias orientales a las cuales dichos escritos debían una parte de su inspiración. El M. medieval se presenta a veces como una alternativa que excluye el camino de la investigación racional, como lo fue en San Bernardo de Claraval (siglo XII), en quien la defensa de la vía mística va acompañada por la polémica en contra de la filosofía y del uso de la razón en general. Otras veces, en cambio, se admite y reconoce tanto el camino místico como el de la especulación escolástica, como lo hicieran los victorinos (Hugo, Ricardo) en el mismo siglo XII. Y los mismos caracteres conserva el M. en San Buenaventura, que cultiva por igual la especulación filosófica y la mística. Por otra parte, la gran corriente del M. especulativo alemán del siglo XIV (Maestro Eckhart, Tauler, Heinrich Suso, etc.) está de nuevo en posición polémica contra toda tentativa de adoptar la razón en el campo religioso, pero su característica es la de ser una especulación acerca de la *fe*, considerada como el trámite de la comunicación directa entre el hombre y Dios. Están así por completo fuera del dominio de la filosofía, pero no del de la mística, los místicos prácticos del cristianismo como Santa Teresa, Santa Catalina de Siena, San Francisco, Juana de Arco, etc. (cf. H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, París, 1908; J. H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*, 1925).

La indagación mística consiste esencialmente en definir los grados progresivos de la ascensión del hombre hacia Dios, en ilustrar con metáforas el estado de éxtasis y en intentar promover tal ascenso mediante discursos edificantes apropiados. Los grados de la ascensión mística son habitualmente tres: el *pensamiento* (*cogitatio*) que tiene por objeto las imágenes provenientes del exterior y está dirigido a considerar la *huella* de Dios en las cosas; la *meditación* (*meditatio*) que es el recogerse del alma en sí misma y que tiene por objeto a la *imagen* misma de Dios y la *contemplación* (*contemplatio*) que se dirige a Dios mismo. Estos grados son ilustrados y subdivididos en forma diferente por los místicos, que por lo común dividen cada uno de estos grados en otros dos, enumerando así con el éxtasis siete grados de ascensión. Por ejemplo, según San Buenaventura, el pensamiento puede considerar las cosas en su orden objetivo (1er. grado) o en la aprehensión que de ellas hace el alma humana (2º grado). La meditación puede contemplar la imagen de Dios en los poderes naturales del alma: memoria, entendimiento y voluntad (3er. grado), o bien en los poderes que el alma adquiere gracias a las tres virtudes teologales (4º grado). La contemplación puede considerar a Dios en su primer atributo, o sea en su ser (5º grado) o bien en su máxima potencia, que es el bien (6º grado) (*Itinerarium mentis in Deum*, 1259). Más allá de estos grados está, para todos los místicos, el *éxtasis* (*véase*) o *excessus mentis*, definido a veces como "*docta ignorancia*" (*véase*), considerado en todo caso como el "deificarse del hombre", o sea la unión del hombre con Dios.

Desde un punto de vista filosófico-religioso es importante la apreciación que del M. hiciera Kierkegaard. El místico es, según Kierkegaard, "el que se elige a sí mismo en un aislamiento completo", esto es, en su aislamiento del mundo y de las relaciones humanas (*Aut Aut* ["O lo uno o lo otro"],

en *Werke* ["Obras"], II, p. 215), pero al hacerlo así comete cierta indiscreción con referencia a Dios. Ya que, en primer lugar, desdeña la existencia, la realidad en la cual Dios lo ha puesto y en segundo lugar, degrada a Dios y a sí mismo. "Se degrada a sí mismo porque siempre es una degradación ser esencialmente diferente a los otros debido a una simple accidentalidad, y degrada a Dios porque hace de Él un ídolo y de sí mismo un favorito en su corte" (*Ibid., Werke* ["Obras"], II, página 219).

En la filosofía contemporánea, el M. ha sido defendido por Bergson, quien ve en el M. la "religión dinámica", o sea la religión que continúa el *empuje* creador de la vida y que tiende a crear formas de vida más perfectas para el hombre. "El amor místico —dice Bergson— se identifica con el amor de Dios por su obra, amor que ha creado todas las cosas y está en situación de revelar, al que sepa interrogarlo, el misterio de la creación. Está compuesto de una esencia más metafísica que moral. Quisiera, con la ayuda de Dios, perfeccionar la creación de la especie humana y hacer de la humanidad lo que podría haber sido en seguida, si se hubiera podido constituir definitivamente sin la ayuda del hombre." En otros términos, el restablecimiento de la "función esencial del universo, que es una máquina destinada a crear divinidades" (*Deux Sources*; trad. ital., pp. 256, 349) puede deberse al salto místico. Esta interpretación del M. dada por Bergson en nada se diferencia del *panteísmo* (*véase*) común.

Mistificación (ingl. *mystification*; franc. *mystification*; alem. *Mystification*; ital. *mistificazione*). La interpretación de un concepto en modo oscuro, falaz o tendencioso. Por ejemplo, decía Marx: "La M. en que yace la dialéctica en manos de Hegel, no excluye de modo alguno que él haya sido el primero en exponer amplia y conscientemente las formas generales del movimiento de la dialéctica misma" (*Correspondencia Marx-Engels*; trad. ital., V, p. 28). Según Marx, la dialéctica de Hegel estaba "mistificada" porque había sido interpretada en forma idealista en vez de serlo en forma materialista. De modo análogo, se dice que se tiene un concepto mistificado de la libertad cuando se hace coincidir la libertad con la necesidad y así se la niega implícitamente, etcétera.

Mito (gr. μύθος; lat. *mytus*; ingl. *myth*; franc. *mythe*; alem. *Mythos*; ital. *mito*). Aparte de la acepción general de "relato", tal como se usa la palabra en la *Poética* (I, 1451 b 24) de Aristóteles, por ejemplo, se pueden distinguir, desde el punto de vista histórico, tres significados del término, a saber: *1)* el del M. como forma atenuada de intelectualidad; *2)* el del M. como forma autónoma de pensamiento o de vida; *3)* el del M. como instrumento de control social.

1) En la Antigüedad clásica el M. fue considerado como un producto inferior o deformado de la actividad intelectual. Al M. se le atribuyó, a lo sumo, la "verosimilitud" frente a la "verdad", propia de los productos genuinos del entendimiento. Éste fue el punto de vista de Platón y de Aristóteles. Platón opone el M. a la verdad o al relato verdadero (*Georg.*, 523 a), pero al mismo tiempo le reconoce cierta verosimilitud que, en ciertos campos, es la única validez a la que puede aspirar el discurso humano (*Tim.*, 29 d) y que, en otros campos, expresa aquello de lo cual no se puede encontrar nada mejor ni más verdadero (*Gorg.*, 527 a). El M. constituye también para Platón la "vía humana y más breve" de la persuasión y en conjunto su dominio está representado por la zona que se halla fuera del estrecho círculo del pensamiento racional y en la cual no es lícito aventurarse sino con suposiciones verosímiles. Sustancialmente Aristóteles tiene la misma actitud frente al M. El M. se opone a veces a la verdad (*Hist. An.*, VIII, 12, 597 a 7), pero a veces es también la forma aproximada e imperfecta que la verdad adquiere cuando se da la razón de una cosa "en forma de M.", por ejemplo (*Ibid.*, VI, 35, 580 a 18). A este concepto del M. como verdad imperfecta o disminuida se conjuga, a menudo, su atribución de una validez moral o religiosa. Se supone que lo que el M. dice no es demostrable ni claramente concebible, pero su significado moral o religioso, es decir, lo que

enseña con respecto a la conducta del hombre, con respecto a los otros hombres o a la divinidad, resulta claro. Así Platón dice en el *Gorgias*, con referencia a los M. morales que allí se exponen: "Quizá estas cosas os parezcan M. de mujeres viejas y las consideréis con desprecio. Y no estaría fuera de lugar el despreciarlas si con la investigación pudiéramos encontrar otras cosas mejores y más verdaderas. Pero tampoco vosotros tres, tú, Polo y Gorgias, que sois los más sagaces griegos de hoy lográis demostrar que convenga vivir otra vida distinta a ésta" (*Gorg.*, 527 [illegible]). Análogamente, se atribuye un significado religioso al M. cuando con este nombre se designan creencias determinadas como, por ejemplo, cuando se dice "M. cosmogónico", "M. soteriológico" o "M. escatológico", etc. En el lenguaje común prevalece esta acepción del significado llevada a su forma extrema, esto es, como creencia dotada de validez mínima y de escasa verosimilitud; en este sentido se denomina mítico lo que no es obtenible o es contrario al criterio del sentido común, por ejemplo, "una perfección mítica".

Al ámbito de esta interpretación del M. pertenecen las denominadas teorías naturalistas que dominaron en Alemania durante el siglo pasado. Según estas teorías, el M. es un producto de la misma actitud teórica o contemplativa que luego dará lugar a la ciencia, y que consiste en considerar un determinado fenómeno natural como clave para la explicación de todos los otros fenómenos. Los fenómenos astronómicos, los meteorológicos y otros han sido aducidos de vez en cuando con esta finalidad. Más recientemente otra escuela sociológica ha visto en el M. sobre todo el recuerdo de los acontecimientos pasados. En uno y en otro caso estas "explicaciones naturalistas" del M. no hacen más que reducirlo a una forma imperfecta de actividad intelectual.

2) La segunda concepción del M. es aquella según la cual es una forma autónoma de pensamiento y de vida. En este sentido, el M. no tiene una validez o una función secundaria y subordinada con referencia a la conciencia racional, sino función y validez originarias y se coloca en un plano diferente, pero de igual dignidad, al del entendimiento. Vico expresó por vez primera este concepto de M.: "Que las fábulas en su origen fueron narraciones verdaderas y rigurosas (por lo que la fábula fue definida como *vera narratio*), las cuales nacieron inconvenientes en la mayoría de los casos y, por ello, luego se hicieron impropias, por lo tanto, alteradas, seguidamente inverosímiles, más adelante oscuras, luego escandalosas y al final increíbles, lo que constituye siete fuentes de la dificultad de las fábulas" (*Sc. N.*, II, Pruebas filosóficas para el descubrimiento del verdadero Homero, IV; trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva,* México, 1941, F. C. E.). La verdad del M. no es, por lo tanto, una verdad intelectual corrompida o degenerada, sino una verdad auténtica, si bien diferente a la intelectual, es decir, de forma fantástica o poética: "Los caracteres poéticos en los cuales consiste la esencia de las fábulas, nacieron por una necesidad de la naturaleza, incapaz de abstraer las formas y las propiedades de 'sujetos' y, en consecuencia, debió ser la manera de pensar de pueblos enteros, los que fueron puestos en tal necesidad de naturaleza, que está en los tiempos de su mayor barbarie" (*Ibid.*, VI). Desde este punto de vista, "los poetas debieron ser los primeros historiadores de las naciones" (*Ibid.*, X) y los caracteres poéticos tienen significados históricos que fueron, en los primeros tiempos, trasmitidos de memoria por los pueblos (*Ibid.*, IX).

El romanticismo se apropió de este concepto del M. y lo amplificó en una metafísica teológica. La *Filosofía de la mitología* de Schelling vio en el M., considerado como la religión natural del género humano, una fase de la autorrevelación de lo Absoluto. El M. forma parte integrante del proceso de la teofanía y no tiene nada que ver con la naturaleza o, mejor dicho, tiene que ver con ella sólo indirectamente, en cuanto la naturaleza misma es la revelación de Dios. El M. es una fase de la teogonía que está fuera y por encima de la naturaleza, porque es la manifestación de Dios como conciencia de la naturaleza o relación de ella con el yo (*Werke* ["Obras"], II, I, páginas 216 *ss.*). Fuera de estas especulaciones pertenecientes precisamente al

idealismo romántico, la doctrina del M. como forma autónoma de expresión y de vida ha encontrado amplia acogida en la filosofía y en la sociología contemporáneas. En la filosofía, la mejor expresión de esta interpretación del M. es el segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas* (1925) de Ernst Cassirer, en el cual la característica del pensamiento mítico es entrevista en la olvidada o imperfecta distinción entre el símbolo y el objeto del símbolo, es decir, en el olvidado o imperfecto conocimiento del símbolo como tal. "El M. —dice Cassirer— surge espiritualmente por encima del mundo de las cosas, pero en las figuras y en las imágenes con las cuales sustituye este mundo, no ve más que otra forma de materialidad y de nexo con las cosas" (*Philosophie der symbolischen Formen,* II, 1925 [trad. esp. en preparación, F. C. E.]; trad. ingl., 1955, p. 24).

Más tarde, en la *Antropología filosófica,* Cassirer ha observado el carácter distintivo del M. en su fundamento emotivo. "El sustrato real del M. no es de pensamiento, sino de sentimiento. El M. y la religión primitiva no son, en modo alguno, enteramente incoherentes, no se hallan desprovistos de 'sentido' o de razón. Pero su coherencia depende en mucho mayor grado de la unidad del sentimiento que de las reglas lógicas. Esta unidad representa uno de los impulsos más fuertes y profundos del pensamiento primitivo" (*Essay on Man,* cap. 7; trad. esp.: *Antropología filosófica,* México, 1945, F. C. E., p. 156). También esta concepción cae en el ámbito de la interpretación del M. como forma espiritual autónoma frente al entendimiento.

Y al ámbito de esta misma interpretación pertenece la interpretación sociológica, que hace del M. el producto de una mentalidad *prelógica.* Ésta ha sido la tesis de los sociólogos franceses Durkheim y Lévy-Bruhl. El primero afirmó que el verdadero modelo del M. no es la naturaleza sino la sociedad y que en todo caso es la proyección de la vida social del hombre, una proyección que le refleja las características fundamentales (*Les formes élémentaires de la vie religieuse,* 1912). El segundo definió al pensamiento mítico como pensamiento *prelógico,* en el sentido de que prescindiría totalmente del orden necesario que para el pensamiento lógico constituye la naturaleza, y vería a la naturaleza misma como "una red de participaciones y de exclusiones místicas en la cual no valen las leyes de contradicción y las otras leyes del pensamiento lógico" (*La mentalité primitive,* 1922; *L'âme primitive,* 1928).

3) La tercera concepción del M. es su moderna teoría sociológica, que se puede remontar principalmente a Frazer (*Golden Bough,* 1911-14; trad. esp. [de la ed. abreviada]: *La rama dorada,* México, 1951, F.C.E.) y a Malinowski. Este último ve en el M. la justificación retrospectiva de los elementos fundamentales de la cultura de un grupo. "El M. no es una simple narración ni una forma de ciencia, ni una rama del arte o de la historia ni una narración explícita. Cumple una función *sui generis* estrechamente conectada con la naturaleza de la tradición y la continuidad de la cultura, con la relación entre madurez y juventud y con la actitud humana hacia el pasado. La función del M. es, en síntesis, la de reforzar la tradición y de darle mayor valor y prestigio relacionándola con una realidad más alta, mejor y sobrenatural que la de los acontecimientos iniciales." En este sentido, el M. no está limitado al mundo o a la mentalidad de los primitivos. Es más bien indispensable a toda cultura. "Todo cambio histórico crea su mitología, que es, no obstante, sólo indirectamente relativa al hecho histórico. El M. es un constante compañero de la fe viva que tiene necesidad de milagros, del *status* sociológico que requiere precedentes, de la norma moral que exige sanciones" ("Myth in Primitive Psychology", 1926, en *Magic, Science and religion,* 1955, p. 146).

Desde este punto de vista, el M. no es definido en relación a una determinada forma del espíritu, por ejemplo, del entendimiento o del sentimiento, como sucede en las dos interpretaciones precedentes, sino con referencia a la función que cumple en las sociedades humanas, función que puede ser aclarada y descrita a partir de hechos observables. La devaluación del M., propia de la primera concepción, y su sobrevaloración, propia de la segunda,

están desde este tercer punto de vista, igualmente fuera de lugar. Esto es, por cierto, una ventaja desde el punto de vista en cuestión. Otra ventaja es que explica la función que el M. ejerce en las sociedades adelantadas y los caracteres dispares que puede adquirir en tales sociedades. En ellos pueden constituir M. no solamente los relatos fabulosos, históricos o seudohistóricos, sino también las figuras humanas (el héroe, el caudillo, el jefe), conceptos o nociones abstractas (la nación, la libertad, la patria, el proletariado) o, finalmente, proyectos de acción que no se realizan nunca (la "huelga general" de que hablaba Sorel como M. propio del proletariado; cf. *Réfléxions sur la violence*, 1906). Lo dispar del contenido del M. denuncia la imposibilidad de referirlo a una u otra forma espiritual, a base de su contenido, y la oportunidad de estudiarlo, en cambio, con referencia a la función que cumple en la sociedad humana. La consolidación de la tradición o la rápida formación de una tradición capaz de controlar la conducta de los individuos, parece ser la función dominante del M.

Mito de la caverna, *véase* CAVERNA.

Mitológico (alem. *mythologisch*). Rudolf Bultmann dio a este término un significado especial, significado importante en la interpretación del cristianismo dada por este pensador: "M. —dice— es la forma de representación en la que lo que no es terrenal, o sea lo divino, es figurado como terrenal, humano, tanto más allá como más acá, como, por ejemplo, se piensa la trascendencia de Dios como distancia espacial, representación cuya consecuencia es que el culto sea entendido como una acción en la cual, por obra de medios materiales, se comunican fuerzas no materiales." En este sentido, es obvio que la palabra mito no tiene el sentido moderno "según el cual no significa más que ideología" (*Kerygma und Mythos*, I, 1951, p. 22, n. 2). Cf. Miegge, *L'Evangelio e il mito*, Milán, 1956.

Mnemotecnia, mnemotécnica (lat. *ars memoriae*; ingl. *mnemonics*; franc. *mnémonique*; alem. *Mnemonik, Mnemotechnik*; ital. *mnemónica*). El arte de cultivar la memoria. Se trata de un arte muy antiguo, que Cicerón atribuía a Simónides de Ceo (*De Or.*, II, 86, 351). Este arte fue cultivado por los sofistas e Hipias se jactaba de ser maestro en él (*Hipias Menor*, 368 d; *Hipias Mayor*, 286 a). El gusto por este arte resurgió en el Renacimiento y fue especialmente cultivado por Giordano Bruno, que le dedicó varios escritos (*De umbris idearum*, 1582; *Ars memoriae*, 1582; *Cantus circaeus*, 1582; *Triginta sigillorum explicatio*, 1583, etc.; *véase* CLAVIS UNIVERSALIS). La psicología contemporánea, por medios experimentales, ha vuelto a ocuparse de este arte.

Moda (ingl. *fashion*; franc. *mode*; alem. *Mode*; ital. *moda*). Kant interpretó la M. como una forma de imitación, fundada en la vanidad, en cuanto "nadie quiere parecer menos que los otros incluso en lo que no tiene utilidad alguna". Desde este punto de vista, "estar a la M. es cuestión de gusto y a quien está fuera de M. y se adhiere a un uso pasado, se le llama anticuado y quien no da ningún valor al hecho de estar fuera de M. es un excéntrico". Kant dice que "es mejor estar demente conforme a la M. que fuera de ella", y que la M. es verdaderamente demente sólo cuando sacrifica a la vanidad lo útil o hasta el deber (*Antr.*, I, §71). En realidad este análisis kantiano resulta hoy insuficiente porque es notorio que la M. abarca todos los fenómenos culturales y también los filosóficos. En la edad moderna han sido M. el cartesianismo, la Ilustración, el newtonismo, el darwinismo, el positivismo, el idealismo, el neoidealismo, el pragmatismo, etc., doctrinas todas ellas que han tenido decisiva importancia en la historia de la cultura. Por otra parte, también han sido M. movimientos culturales que han dejado poca o ninguna huella. Se puede decir que la función de la M. es la de insertar en las actitudes institucionales de un grupo o, más en particular, en sus creencias, por medio de una rápida comunicación y asimilación, actitudes o creencias nuevas que sin la M. tendrían que combatir largamente para sobrevivir y hacerse valer. Esta función específica por la cual la M. obra como un control que

limita o debilita los controles de la tradición hace inútil toda exaltación y todo desdén con referencia a ella.

Modal (ingl. *modal*; franc. *modale*; alem. *modal*; ital. *modale*). Se aplica este adjetivo a la proposición en la cual la cópula recibe una determinación complementaria cualquiera. Acerca de las proposiciones M., *véase* MODALIDAD.

Modal, ley (alem. *modales Grundgesetz*). Así denominó Nicolai Hartmann la reducción de todas las modalidades del ser (o sea de la posibilidad y de la necesidad) a la efectividad, es decir, al ser de hecho (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938, p. 71; trad. esp.: *Posibilidad y efectividad, Ontología*, II, México, 1956, F. C. E.). *Véase* NECESIDAD.

Modalidad (lat. *modalitas*; ingl. *modality*; franc. *modalité*; alem. *Modalität*; ital. *modalità*). Las diferencias de la predicación, esto es, las diferencias a las que puede dar lugar la referencia de un predicado al sujeto en la proposición. Aristóteles fue el primero en reconocer tales diferencias, a partir de su propio concepto del ser predicativo (*véase* SER, 1) que es la inherencia. En efecto, dice que "una cosa es ser inherente, otra ser inherente necesariamente y poder ser inherente, ya que muchas cosas son inherentes pero no necesariamente, otras no son inherentes ni necesaria ni simplemente, pero pueden serlo" (*An. Pr.*, I, 8, 29 b 29). De tal modo Aristóteles distingue: *1)* la inherencia pura y simple del predicado al sujeto; *2)* la inherencia necesaria; *3)* la inherencia posible. Más tarde, los comentaristas de Aristóteles dieron el nombre de modos a la segunda y la tercera formas de la predicación, y llamaron "proposiciones modales" a las proposiciones necesarias y posibles (Ammonio, *De interpr.*, f. 171 b; Boecio, *De interpr.*, II, V, *P. L.* 64º, col. 582). En forma similar, en la Edad Media se denominó proposición *de inesse* o *de puro inesse* a la que hoy denominamos proposición asertórica y se denominaron modales las proposiciones necesarias o posibles (Abelardo, *Dialect.*, II, p. 100; Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 1.31). En la *Lógica* (1638) de Jungius se denomina "enunciación pura" a la proposición asertórica y "enunciación modificada o modal" a la proposición necesaria o posible. El mismo procedimiento fue seguido por la *Lógica de Port Royal* (I, 8) y por Wolff (*Logik*, § 69). Por lo tanto, se puede decir que Kant no hizo más que volver a esta larga tradición, al afirmar: "La M. de los juicios es una función particular, que tiene este carácter distintivo: no contribuye para nada al contenido del juicio (ya que, además de la cantidad, la cualidad y la relación, no hay otra cosa que forme el contenido del juicio), pero se refiere sólo al valor moral de la cópula con referencia al pensamiento en general. Juicios problemáticos son aquellos en los cuales el afirmar o el negar se admite como simplemente posible (arbitrario), asertóricos aquellos en los cuales se considera como real (verdadero), apodícticos aquellos en que se considera como necesario" (*Crít. R. Pura*, § 9.4).

En la lógica contemporánea el estudio de la M. no ha sido llevado a un grado suficiente de claridad conceptual y de elaboración analítica. Esto se debe al hecho de que la lógica contemporánea sigue el modelo de las matemáticas que ignoran prácticamente, o pueden hacerlo, el uso de las modalidades. No debe llamarnos la atención el que, por lo tanto, se haya propuesto la tesis de la *extensionalidad* (*véase*) que equivale a la eliminación de la M. en todo enunciado. Esta tesis no ha impedido, sin embargo, a los mismos que la proponen intentar una interpretación de las M. Russell ha afirmado que las M. son propiedades no de las proposiciones, sino de las *funciones proposicionales* (*véase*) y, de tal manera, sería *necesaria* la función proposicional: "Si x es un hombre, x es mortal", que siempre es verdadera; *posible* la función "x es un hombre", que algunas veces es verdadera, e *imposible* la función "x es un unicornio" que nunca es verdadera ("The Philosophy of Logical Atomism", 1918, cap. V; en *Logic and Knowledge*, pp. 230 *ss*.). Pero esta interpretación de Russell equivale simplemente a una paradójica inversión de las M. por cuanto al sentido modal de la expresión "Si x es un hombre, x es mortal" no es la necesidad sino la posibilidad y ella significa, en

efecto, "*x* puede ser mortal". Otra sugestión de Russell (*Ibid.*, p. 231) es la identificación de lo necesario con lo *analítico*, esto es, con afirmaciones del tipo "*x* es *x*". Carnap, a su vez, ha usado precisamente esta interpretación al intentar una construcción de la M. a base del concepto de necesidad lógica, o sea de la analiticidad y definir la posibilidad como la negación de tal necesidad (*Meaning and Necessity*, § 39). Apenas es necesario anotar que esta interpretación equivale a la negación pura y simple de las M. mismas y no puede valer como una lógica de ellas. Por lo demás, Quine ha demostrado las dificultades inherentes a todos los estudios de las M. fundados, como el de Carnap, en la cuantificación (*From a Logical Point of View*, VIII, 4).

Acerca de la distinción de las M. o, como actualmente se dice, de los valores modales de las proposiciones, la más antigua y acreditada tabla de tales valores es la formulada por Aristóteles en el *De Interpretatione*, que comprende seis: verdadero, falso; posible, imposible; necesario, contingente (*De interpr.*, 12, 21 b). Esta lógica de seis valores permaneció inmutable durante la Edad Media (cf., por ejemplo, Pedro Hispano, *Summ. Logic.*, 1.30) y ha sido desarrollada y defendida también por lógicos contemporáneos, Lewis, por ejemplo (*A Survey of Symbolic Logik*, 1918). A veces los valores modales han sido reducidos a cinco, al identificarse la posibilidad y la contingencia (por ejemplo, O. Becker, "Zur Logik der Modalitäten" ["Acerca de la lógica de las modalidades"], en *Jahrb. für Phil. und Phänom. Forschung*, 1930, pp. 496-548). Lukasiewickz y Tarski, a su vez, han construido una lógica con tres M.: verdadero, falso y posible (cf. los artículos en *Comptes Rendus des Séances de la Société des Sciences et Lettres de Varsovie*, 1930, pp. 30, 50, 176). Carnap ha aceptado las seis M. de la tradición aristotélica (*Meaning and Necessity*, § 39).

El concepto mismo de M. es muy poco claro en estas doctrinas de la lógica contemporánea. Aquí se pueden indicar sólo las confusiones más frecuentes: *1)* la tentativa de reducir los enunciados modales a enunciados cuantitativos; *2)* la tentativa de reducir la M. a un valor de verdad de la proposición; *3)* la tentativa de predicar las M., una de la otra.

1) La primera tentativa consiste en hacer corresponder enunciados universales a las proposiciones necesarias y enunciados particulares a las proposiciones posibles. Así "todos los hombres deben morir" y "algunos hombres son artistas", sería el equivalente de "los hombres pueden ser artistas". Estas transcripciones son sin duda insuficientes, porque ni la proposición necesaria ni la posible expresan hechos como las correspondientes proposiciones universales y particulares (cf. A. Pap, *Semantics and Necessary Truth*, 1958, p. 368), ya que la proposición posible tiene un significado distributivo ("todo hombre puede ser artista") que quedaría excluido de la correspondiente proposición particular. Así, es evidente que ninguna transcripción de esa naturaleza es posible respecto a proposiciones modales singulares del tipo "*x* puede ser", proposiciones que todavía se encuentran en todas las ramas de la ciencia, cada vez que se trata de hipótesis, predicciones, probabilidades, anticipaciones, etcétera.

2) La segunda confusión es aquella por la cual la M. se alinea entre los valores de verdad de las proposiciones: ésta es una confusión de la cual han dado ejemplo aun las llamadas lógicas de las M. Ahora bien, los valores de verdad de las proposiciones (verdadero, falso, probable, indeterminado, etc.) pertenecen a un nivel diferente a la M. que es una determinación de la predicación, esto es, de la relación entre sujeto y predicado de la proposición. Los valores de verdad pertenecen a la esfera de la referencia semántica de las proposiciones; las M. pertenecen a la estructura relacional de las proposiciones mismas. Por lo tanto, indican si tal estructura puede ser o no diferente de lo que es, o sea, indican si el contenido de un enunciado (su significado) puede ser o no diferente a como el enunciado lo expresa. Las M. fundamentales son, por lo tanto, dos y solamente dos: *posibilidad* y *necesidad*, con sus opuestos *no-posibilidad* e *imposibilidad*. Modifican los valores de verdad de las proposiciones en el sentido

de limitarlos o extenderlos, pero no se confunden con tales valores, ya que la predicación recíproca supone, así, la diversidad de los niveles y se puede decir "necesariamente verdadero" o "posiblemente verdadero", precisamente porque posibilidad y verdad, verdad y necesidad, pertenecen a dos esferas diferentes y no se excluyen entre sí.

3) La tercera confusión es la inherente a la tentativa de predicar las M. una de la otra. Esta tentativa es contradictoria, como la de predicar uno de otro los valores de cantidad o de verdad de las proposiciones. El teorema fundamental a este respecto es el que reconoce el carácter alternativo de las modalidades. Pero este teorema ha sido por lo común desconocido o ignorado por los lógicos de la M. a partir de Aristóteles. Éste, en efecto, se preocupó de predicar las M. una de la otra, afirmando, por ejemplo, que aquello que es necesario debe también ser posible desde el momento que no se puede decir que es imposible que sea (*De Int.*, 13, 22 b 11). Pero esta afirmación lleva a considerar lo necesario mismo como posible, o sea como no necesario o también lleva a dividir en dos el concepto de posible (que es el camino seguido por Aristóteles) por el reconocimiento de una especie de posible que se identifica con lo necesario (*véase* POSIBLE). Por otro lado, la afirmación recíproca (que Aristóteles ilustró con el famoso ejemplo de la batalla naval) de que lo posible es necesario en el sentido de que hay necesariamente un posible (por ejemplo, mañana necesariamente habrá o no habrá una batalla naval) equivale a hacer necesaria la indeterminación y a negar lo posible como tal. En efecto, "Es necesario que x sea posible" significa que x debe mantenerse indeterminado sin realizarse nunca, pero en tal caso x no es un posible. Estas antinomias o paradojas surgen por el desconocimiento del carácter exclusivo de las diferencias modales que, en virtud de este carácter, constituyen alternativas inconciliables. Por otro lado, los valores de verdad pueden ser predicados de las M. y así hay un verdadero posible, por ejemplo, cuando se dice "el hombre puede ser blanco" y un falso posible como "el hombre puede ser rectángulo". Y puede haber una necesidad verdadera y una necesidad falsa, que es el absurdo. Estas anotaciones exigirían desarrollos analíticos adecuados. Para ulteriores observaciones, *véase* NECESARIO; POSIBLE.

Modalismo (ingl. *modalism*; franc. *modalisme*; alem. *Modalismus*). Así se denomina la interpretación de la Trinidad cristiana, que consiste en ver en las tres personas divinas tres modos o manifestaciones de la única sustancia divina. Esta interpretación ha sido siempre condenada como herética por la Iglesia cristiana, que insiste en la igualdad y la distinción de las personas divinas. En el siglo III, el M. fue sostenido por Sabello. Pero también se ha visto una especie de M. en la doctrina de Scoto Erígena y de Abelardo, a quien combatió San Bernardo (*De Erroribus Abelardi*, 3, 8). Otro nombre para designar la misma herejía es *monarquismo*.

Modelo (ingl. *model*; franc. *modèle*; alem. *Modell*; ital. *modello*). *1)* Una de las especies fundamentales de los conceptos científicos (*véase* CONCEPTO), más precisamente el que consiste en la especificación de una teoría científica tal que consienta la descripción de una zona restringida y específica del campo cubierto por la teoría misma. El M. no es necesariamente de naturaleza mecánica (aun cuando los M. mecánicos parecieron indispensables a la ciencia del siglo XIX) y tampoco debe tener por necesidad el carácter de la "visualización", que a veces se ha exigido. La ciencia moderna ha generalizado la noción de M. precisamente para sustraerla a estas limitaciones y hacerla servir para finalidades mayores (cf. Munitz, *Space, Time and Creation*, IV, 3; trad. ital., p. 57).

2) Lo mismo que *arquetipo* (*véase*).

Modernismo (ingl. *modernism*; franc. *modernisme*; alem. *Modernismus*). Una tentativa de reforma católica que tuvo cierta difusión en Italia y en Francia durante el último decenio del siglo XIX y el primero de nuestro siglo, y que fue condenada por el Papa Pío X en la encíclica *Pascendi* del 8 de septiembre de 1907. Esta tentativa se inspiraba en

las exigencias de la *filosofía de la acción* (*véase*) que consiste en tomar de esta filosofía el significado que debe darse a los conceptos fundamentales de la religión: Dios, revelación, dogma, gracia, etc. El M. se inspira sobre todo en las ideas de Ollé Laprune y de Blondel, aunque éstos fueron ajenos al movimiento, y cuenta con los nombres de Lucien Laberthonnière, Alfred Loisy y Edouard Le Roy. En Italia especialmente adquirió la forma de crítica bíblica (Salvatore Minocchi, Ernesto Buonaiuti) y de crítica política (Romolo Murri), en tanto que la polémica filosófica se limitó a reproducir con escasa originalidad las ideas del M. francés. Los fundamentos pueden ser expuestos así:

1) Dios se revela inmediatamente (sin intermediarios) a la conciencia del hombre. "Si —dice, por ejemplo, Laberthonnière— el hombre desea poseer a Dios y ser Dios, Dios ya se ha dado a él. He aquí cómo en la misma naturaleza pueden encontrarse y se encuentran las exigencias de lo sobrenatural" (*Essais de philosophie religieuse*, 1903, p. 171). Este principio disminuía o anulaba la distancia entre el dominio de la naturaleza y el de la gracia y también entre el hombre y Dios, haciendo de Dios el principio metafísico de la conciencia humana. Tal es el fundamento del denominado "método de la inmanencia", o sea del método que quiere encontrar a Dios y a lo sobrenatural en la conciencia del hombre.

2) Dios es, sobre todo, un principio de acción y la experiencia religiosa es, ante todo, una experiencia práctica. Este punto, que se toma también de la *Acción* (1893) de Blondel, equivale a hacer coincidir la religión con la moral, que es una de las tesis fundamentales de Loisy (*La religion*, 1917, p. 69).

3) Los dogmas no son más que la expresión simbólica e imperfecta, porque guarda relación con las condiciones históricas del tiempo en que se establecen, de la verdadera revelación, que es la que Dios hace de sí mismo a la conciencia del hombre. Tal fue el punto de vista que Loisy defendió en el más famoso escrito del M., *L'évangile et l'église* (1902).

4) Deben aplicarse a la Biblia, sin limitación alguna, los instrumentos de investigación de que dispone la búsqueda filológica, lo que quiere decir que se la considera y estudia como un documento histórico de la humanidad, así sea de carácter excepcional y fundamental. Ésta fue la convicción, tanto de Loisy como de los que en Italia aceptaron este punto de vista del M. y especialmente Buonaiuti.

5) El cristianismo no puede conducir, en el campo de la política, a la defensa de los privilegios del clero o de otros grupos sociales, sino sólo al progreso o al ascenso del pueblo, cuya vida en la historia es la manifestación misma de la vida divina. Tales fueron sobre todo las ideas políticas defendidas por Romolo Murri. Cf. E. Buonaiuti, *Le modernisme catholique*, 1927; J. Rivière, *Le modernisme dans l'eglise*, 1929; Garin, *Cronache di filosofia italiana*, 1943-1955, 1956.

Moderno (lat. *modernus*; ingl. *modern*; franc. *modern*; alem. *modern*). Este adjetivo, aceptado por el latín posclásico y que significa precisamente "actual" (de *modo* = actualmente), fue usado en la escolástica, a partir del siglo XIII, para indicar la nueva lógica terminista designada como *via moderna* frente a la *via antiqua* de la lógica aristotélica. Designó también al nominalismo, estrechamente conectado con la lógica terminista. Dice, por ejemplo, Walter Burleigh: "Si bien lo universal no tiene existencia fuera del alma, como dicen los modernos, sin embargo, etcétera" (*Expositio super artem veterem*, Venetiis, 1485, f. 59 r; Prantl, *Geschichte der Logik* ["Historia de la lógica"], III, pp. 255, 299, etc.).

En el sentido histórico, en el cual la palabra es usada actualmente por lo común y por el cual se habla en este diccionario de "filosofía moderna", indica el periodo de la historia occidental que comienza después del Renacimiento, o sea a partir del siglo XVII. Dentro del periodo M. se distingue a menudo el "contemporáneo", que comprende los últimos decenios.

Modernos, *véase* ANTIGUOS Y MODERNOS.

Modificación reproductiva (alem. *reproduktive Modifikation*). Así ha llamado Husserl a las representaciones de las

cosas "...por medio de exhibiciones en que los matices o escorzos mismos, las apercepciones e igual los fenómenos enteros *de un cabo a otro*, están modificados reproductivamente" (*Ideen*, I, § 44).

Modo (gr. τρόπος; lat. *modus*; ingl. *mood*; franc. *mode*; alem. *Modus*). Con este término se han entendido:

1) Las diferentes formas del ser predicativo. *Véase* MODALIDAD.

2) Las determinaciones no necesarias (o no incluidas en la definición de una cosa). En tal sentido entendía ya el M. la lógica medieval (cf., por ejemplo, Pedro Hispano, *Summ. Logic.*, 1.28). Reaparece en Descartes que lo aplicó a las cualidades secundarias cambiantes de las sustancias y las opuso a los *atributos* que, en cambio, constituyen las cualidades permanentes o necesarias. "Ya que —dice— no debo concebir en Dios variedad alguna o cambio, yo digo que en él no existen M. o cualidades, sino más bien atributos, y también lo que en las cosas creadas es siempre constante, como la existencia y la duración de la cosa que existe y dura, lo llamo atributo y no M. o cualidad" (*Princ. Phil.*, I, 56). Este concepto fue repetido por Spinoza (*Eth.*, I, def. 5) y por Wolff, quien dice: "Lo que no repugna a las determinaciones esenciales, pero no está determinado por ellas se denomina M." (*Ont.*, § 148). Por otro lado, la *Lógica de Port Royal* definió el M. sin distinguirlo del atributo o de la cualidad como "lo que, siendo concebido en la cosa y como tal no pudiendo subsistir sin ella, la determina a ser de una cierta manera y a hacerla nombrar análogamente" (I, 2). De esta definición Locke aceptó la anotación según la cual el M. no puede subsistir independientemente de la sustancia y, por lo tanto, definió los M. como "esas ideas complejas que, por compuestas que sean, no contengan en sí el supuesto de que subsisten por sí mismas, sino que se les considera como dependencias o afecciones de las sustancias. Tales son las ideas expresadas por las palabras 'triángulo', 'gratitud', 'asesinato', etc." (*Essay*, II, 12, 4).

Al ámbito del mismo concepto corresponde el significado que Spinoza atribuye al término, entendiéndolo como "lo que es en otra cosa y cuyo concepto se forma del concepto de la otra cosa en la que es" (*Eth.*, I, 8, scol. 2). Sin embargo, el M. resulta por necesidad, según Spinoza, de la naturaleza divina y, por lo tanto, se distingue del atributo no por su ausencia de necesidad sino por su particularidad: M. o afecciones son las cosas particulares y los pensamientos en particular que expresan los atributos de Dios, el pensamiento y la extensión (*Ibid.*, I, 25, scol.; II, 1).

3) Las formas, las especies, los aspectos, las determinaciones particulares de un objeto cualquiera. Este significado es el más general y común y el menos preciso.

4) La especificación de las figuras del silogismo conforme a la *cualidad* y a la *cantidad* de las premisas. *Véase* FIGURA; SILOGISMO.

Modus ponens, modus tollens. Así se denominaron, en la lógica del siglo XVII, los dos modos del silogismo hipotético, en cuanto el primero, puesto el antecedente, pone el consecuente (si *A* es, es *B*; pero *A* es, por lo tanto, es *B*) y el segundo, sacado el consecuente, saca también el antecedente (si *A* es, es *B*; pero *A* no es, por lo tanto, no es *B*) (Jungius, *Lógica*, 1638, III, 17, 10-11; Wolff, *Logica*, 409-10).

Molecular, proposición (ingl. *molecular proposition*; franc. *proposition moléculaire*; alem. *molekular Satz*; ital. *proposizione molecolare*). Término que entra en uso con el *Tractatus* de Wittgenstein y que corresponde a la *propositio hypothetica* de la lógica boecio-escolástica. Es una proposición formada por dos o más *atómicos* (*véase*) ligados por determinadas constantes lógicas, como "no", "y", "o", "implica" ("si..., ...") (negación, conjunción, disyunción, implicación), y otras. En la lógica russelliana corresponden a las proposiciones moleculares las proposiciones funcionales. G. P.

Molinismo, *véase* GRACIA.

Momento (ingl. *moment*; franc. *moment*; alem. *Moment*; ital. *momento*). *1)* Concepto mecánico: la acción instantánea de una fuerza sobre un cuer-

po; así lo define Kant (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [*Principios metafísicos de las ciencias naturales*], Nota sobre la mecánica; *Crít. R. Pura,* Analítica de los Principios, B, in fine).

2) Concepto temporal: "esta porción de duración en que no advertimos ninguna sucesión es la que podemos llamar un *instante*" (cf. Locke, *Essay,* II, 14, 10). *Véase* INSTANTE.

3) Concepto dialéctico: una fase o determinación del devenir dialéctico; así, por ejemplo, posibilidad y accidentalidad son "los M. de la realidad" (Hegel, *Enc.,* § 145); la condición, la cosa y la actividad son "los tres M. de la necesidad" (Hegel, *Ibid.,* § 148); el ser y la nada son "los M. del devenir" (Hegel, *Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], I, I, sec. I, cap. I, C, nota 2; trad. ital., vol. I, pp. 87 *ss.*), etcétera. Este concepto del M. como fase dialéctica es el más común en la filosofía contemporánea.

4) Concepto lógico: fase o estadio de una demostración o de un razonamiento cualquiera.

Mónada (lat. *monas*; ingl. *monad*; franc. *monade*; alem. *Monade*). En cuanto tiene un significado distinto al de *unidad* (*véase*), el término se aplica a una unidad real e inextensa, por lo tanto, espiritual. Giordano Bruno adoptó por vez primera el término en este sentido, concibiendo la M. como el *minimum,* o sea como la unidad indivisible, que constituye el elemento de todas las cosas (*De Minimo,* 1591; *De Monade,* 1591). El término fue adoptado con el mismo sentido por los neoplatónicos ingleses y por H. More en especial, quien elaboró el concepto de las "M. físicas", inextensas, por lo tanto, espirituales, como componentes de la naturaleza (*Enchiridion Metaphysicum,* 1679, I, 9, 3). A partir de 1696, Leibniz lo utilizó para designar la sustancia espiritual como componente simple del universo. Según Leibniz, la M. es un átomo espiritual, una sustancia privada de partes y de extensión y, por lo tanto, indivisible. Como tal no se puede disgregar y es eterna y sólo Dios puede crearla o anularla. Toda M. es diferente de otra, ya que en la naturaleza no existen dos seres perfectamente iguales (*véase* IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES). Toda M. constituye un punto de vista acerca del mundo y es, por lo tanto, todo el mundo desde un determinado punto de vista (*Monadologie,* 1714, § 57). Las actividades fundamentales de la M. son la percepción y el apetito, pero las M. tienen infinitos grados de claridad y distinción y así las que tienen memoria constituyen las almas de los animales y las que tienen razón constituyen los espíritus humanos. Pero también la materia está constituida por M., por lo menos la materia *segunda,* ya que la materia primera es la simple potencia pasiva o fuerza de inercia (*Op.,* ed. Gerhardt, III, pp. 260-61). La totalidad de las M. es el universo. Dios es "la unidad primitiva o la sustancia simple originaria de la cual son producto todas las M. creadas o derivadas, que nacen, por decirlo así, de la fulguración continua de la divinidad en cada momento" (*Mon.,* § 47).

Los rasgos de esta doctrina de Leibniz aparecen siempre que los filósofos recurren al concepto de M. Y se encuentran también, sustancialmente, en las doctrinas metafísicas del espiritualismo contemporáneo. Considérese el sabor leibniziano del siguiente fragmento de Husserl: "La constitución del mundo objetivo implica esencialmente una armonía de M. y, con mayor precisión, una constitución armoniosa particular en cada M., en consecuencia, una génesis que se realiza armoniosamente en las M. particulares" (*Méd. Cart.,* 1931, § 49). *Véase* ESPIRITUALISMO.

Monadología (ingl. *monadology*; franc. *monadologie*; alem. *Monadologie*; ital. *monadologia*). Título dado por Leibniz a la breve exposición de su sistema que compuso a pedido del Príncipe Eugenio de Saboya en 1714. El término designa aun la doctrina de las mónadas. Kant intituló *M. Physica* a un escrito de 1756. Y desde entonces el término aparece con frecuencia (cf., por ejemplo, Renouvier y Prat, *Nouvelle Monadologie,* 1899).

Monarcómaco o monarcomaquista (ingl. *monarchomachist*; franc. *monarchomachiste*; alem. *Monarchomache*; ital. *monarcomacho*). Nombre dado en el si-

glo XVII a los partidarios del derecho natural, ya que combatían el absolutismo monárquico. El nombre aparece por vez primera en el título de la obra del católico escocés William Barklay, *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium, et reliquos monarcomachos*, París, 1600.

Monarquía, *véase* GOBIERNO, FORMAS DE.

Monarquismo, *véase* MODALISMO.

Monástico. Vico denominó así, filósofos M. o *solitarios*, a los estoicos y a los epicúreos, por cuanto "quieren el adormecimiento de los sentidos" y "niegan a la providencia, aquéllos dejándose arrastrar por el hado, abandonándose al azar y los segundos opinando que las almas humanas mueren con los cuerpos". Vico opone a los filósofos M. los filósofos *políticos* y en especial los platónicos, que coinciden con los legisladores en la admisión de la providencia y de la inmortalidad, como también en la moderación de las pasiones (*Scienza Nuova*, 1744, *Degnità*, V; trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva*, México, 1941, F. C. E.).

Monergismo, *véase* SINERGISMO.

Monismo (ingl. *monism*; franc. *monisme*; alem. *Monismus*). Christian Wolff llamó "monistas" a los filósofos "que admiten un único género de sustancia" (*Psychol. rationalis*, § 32), comprendiendo en ellos tanto a los materialistas como a los idealistas. Pero aunque a veces la palabra se haya usado para designar también a estos últimos o, por lo menos, algún aspecto de sus doctrinas, el término ha sido monopolizado por los materialistas y cuando se usa sin adjetivo que lo califique designa precisamente al materialismo. Esto se debe probablemente al hecho de haber sido adoptado por uno de los más populares autores de escritos materialistas, es decir, por el biólogo Ernst Haeckel (*Der Monismus als Bend zwischen Religion und Wissenschaft*, 1893; trad. esp.: *El monismo como nexo entre la religión y la ciencia*, Madrid, 1893). En este sentido, se usó el término en el nombre de la Asociación Monista Alemana (*Deutsche Monistenbund*), fundada en 1906 por Haeckel y Ostwald, como también en el título de una de las más antiguas revistas filosóficas americanas, *The Monist*, fundada en 1890 por Paul Carus.

Monofiletismo (ingl. *monophyletism*; franc. *monophylétisme*; alem. *Monophyletismus*). La doctrina según la cual todas las especies vivientes surgen de un único tronco originario. La doctrina contraria se denomina *polifiletismo*.

Monofisismo (ingl. *monophysism*; franc. *monophysisme*; alem. *Monophysismus*). Interpretación herética del dogma cristiano de la Encarnación: el Verbo o Cristo tiene una sola naturaleza, la divina. Tal interpretación fue sostenida en el siglo V por Eutiquio, quien se oponía al *nestorianismo* (*véase*) que afirmaba la herejía contraria; el M. fue condenado por el Concilio de Calcedonia en 451.

Monogenismo (ingl. *monogenism*; franc. *monogénisme*; alem. *Monogenismus*). La doctrina según la cual todas las razas humanas vivientes descienden de un único tronco. La doctrina contraria se denomina *poligenismo*.

Monopsiquismo (ingl. *monopsychism*; franc. *monopsychisme*; alem. *Monopsychismus*; ital. *monopsichismo*). La doctrina averroísta de la unidad del alma intelectiva en todos los hombres. *Véase* ENTENDIMIENTO ACTIVO.

Monosilogismo (ingl. *monosyllogism*; franc. *monosyllogisme*; alem. *Monosyllogismus*; ital. *monosillogismo*). Razonamiento constituido por un solo silogismo y denominado así por oposición a *polisilogismo* (*véase*).

Monoteísmo (ingl. *monotheism*; franc. *monothéisme*; alem. *Monotheismus*). La doctrina de la unicidad de Dios. *Véase* DIOS, 3, *b*).

Monotelismo (ingl. *monotheletism*; franc. *monothélétisme*; alem. *Monotheletismus*). Interpretación herética del dogma de la Encarnación, según la cual existe en Cristo una sola voluntad, la divina, que constituye el lazo de unión de las dos naturalezas que hay en él, la divina y la humana. Tal herejía fue

sostenida por Sergio, Patriarca de Constantinopla, en el siglo VI y condenada por el VI Concilio Ecuménico de 680.

Montanismo (ingl. *montanism*; franc. *montanisme*; alem. *Montanismus*). Secta cristiana del siglo II, llamada así por su fundador, Montano, ex sacerdote de Cibeles, quien pretendió introducir en el cristianismo el culto entusiasta de su secta de origen: los montanistas vivían en continua agitación en espera del inminente retorno de Cristo. Tertuliano perteneció algún tiempo a esta secta.

Monumental, historia, *véase* ARQUEOLÓGICA, HISTORIA.

Moral (lat. *moralia*; ingl. *morals*; franc. *morale*; alem. *Moral*; ital. *morale*). *1)* Lo mismo que *ética* (*véase*).

2) El objeto de la ética, la conducta dirigida o disciplinada por normas, el conjunto de los *mores*. Con este significado se usa la palabra en las siguientes expresiones: "la moral de los primitivos", "la moral contemporánea", etcétera.

Moral (gr. ἠθικός; lat. *moralis*; ingl. *moral*; franc. *moral*; alem. *moral*; ital. *morale*). Este adjetivo tiene en primer lugar los dos significados que corresponden a los del sustantivo moral, a saber: *1)* pertinente a la doctrina ética; *2)* pertinente a la conducta y, por lo tanto, susceptible de valoración M. y, en especial, de valoración M. positiva. Así no sólo se habla de actitud M. o de persona M., para indicar una actitud o persona moralmente valiosa, sino que se entienden con las mismas expresiones cosas positivamente favorables, es decir, buenas.

Más tarde se ha dado al adjetivo, en inglés, francés e italiano, el significado genérico de "espiritual", que aún conserva en ciertas expresiones. Hegel llama la atención sobre este significado con referencia al francés (*Enc.*, § 503). Y tal significado perdura todavía, por ejemplo, en la expresión "ciencias morales", que son las "ciencias del espíritu".

Moralidad (lat. *moralitas*; ingl. *morality*; franc. *moralité*; alem. *Moralität*; ital. *moralità*). El carácter propio de todo lo que se conforma a las normas morales. Kant opuso la M. a la legalidad. Esta última es el simple acuerdo o desacuerdo de una acción con la ley moral sin referencia al móvil de la acción misma. La M. consiste, en cambio, en considerar como móvil de acción a la idea misma del deber (*Metaphysik der Sitten*, I, Intr., § 3; *Crít. R. Práct.*, I, 1, 3).

En el sentido hegeliano, la M. se distingue de la *eticidad* (*véase*) por ser la "voluntad subjetiva", esto es, individual y privada del bien, en tanto que la eticidad es la realización del bien en instituciones históricas que lo garanticen (*Enc.*, § 503; *Fil. del derecho*, 108). M. y eticidad se relacionan entre sí como lo finito y lo infinito, lo que quiere decir que la eticidad es la "verdad" de la M., del mismo modo que lo infinito lo es de lo finito.

Moralismo (ingl. *moralism*; franc. *moralisme*; alem. *Moralismus*). *1)* La doctrina que hace de la actividad moral la clave para la interpretación de toda la realidad. El término fue adoptado en este sentido por Fichte en la exposición de la *Wissenschaftslehre* de 1801 (§ 26; en *Werke* ["Obras"], II, p. 64) y fue aceptado y difundido por autores franceses de fines del siglo pasado.

2) En el lenguaje común, y con frecuencia cada vez mayor en el filosófico, el término designa la actitud del que se complace en moralizar acerca de todas las cosas, sin esforzarse por comprender las situaciones a las cuales se refiere el juicio moral. En este sentido, el M. es un formalismo o conformismo moral, que tiene poca sustancia humana. Cf. A. Banfi, "M. e moralità", *L'uomo copernicano*, 1950, pp. 279 *ss*.

Morphè intencional (alem. *intentionale Morphè*). Así llama Husserl el carácter intencional de los datos *hyléticos* (*véase*) de las experiencias vividas, o sea los datos constituidos por contenidos sensibles o por actos emotivos o volitivos. En este caso "los datos sensibles se dan como materia para conformaciones intencionales u operaciones de dar sentido en diversos grados" y así, por ejemplo, una valoración, una volición, un acto de agradecimiento tiene claros significados intencionales, aparte de ser datos hyléticos (*Ideen*, I, § 85).

Motivación (ingl. *motivation*; franc. *motivation*; alem. *Motivation*; ital. *motivazione*). *1)* La causalidad del motivo. Schopenhauer fue el primero en distinguir precisamente esta forma de la causalidad de la razón y la causalidad de la razón del ser (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813, §§ 20, 29, 36; trad. esp.: *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, Madrid, 1911). Dice Schopenhauer: "La eficacia del motivo viene a ser conocida por nosotros no sólo desde fuera como la de todas las otras causas y, por lo tanto, sólo mediatamente, sino también desde lo interno, de modo inmediato... De aquí resulta la importante proposición: la M. es la causalidad vista desde lo interno... Es necesario, por lo tanto, proponer la M. como una fuerza especial del principio de la razón suficiente en el obrar, esto es, como la ley de la M." (*Ibid.*, § 43). Aun sin el carácter privilegiado que Schopenhauer le reconocía como revelación inmediata del modo de obrar intrínseco de la causalidad, la M. indica la acción determinante del motivo, sean cuales fueren los límites que se pongan a tal determinación. Los problemas de la M. son, por un lado, de naturaleza psicológica y conciernen al modo de obrar de los motivos en cuanto se presta a ser observado por los instrumentos de que dispone la psicología; por otro lado, son de naturaleza filosófica en cuanto conciernen a los límites o modalidades de la determinación y, por lo tanto, la libertad y el *determinismo* (*véase*).

2) Husserl ha denominado M. a las conexiones de la experiencia que condicionan la posibilidad de la experimentación ulterior. "La posibilidad de la experimentación [de la cosa] —dice— no quiere decir nunca una vacía posibilidad lógica, sino una posibilidad *motivada* en el orden de la experiencia. Este mismo es de un cabo a otro un orden de M. que acoge M. siempre nuevas y transforma las ya formadas" (*Ideen.*, I, § 47).

Motivo (ingl. *motive;* franc. *motif;* alem. *Motiv;* ital. *motivo*). La causa o la condición de una elección, o sea de una volición o de un acto. El M. puede ser más o menos claramente reconocido por aquel sobre el cual obra, y se llama a veces *móvil* (franc. *mobil*) al M. que no tiene carácter "racional", esto es, que no puede ser considerado como "razón" de la elección.

Ya Aristóteles había dicho: "Ya que hay tres cosas: primero, el motor; segundo, aquello que lo mueve y tercero, lo que es movido, resulta que el motor inmóvil es el bien práctico, el motor que es también movido es la facultad apetitiva y lo que es movido es el animal" (*De An.*, III, 10, 433 b 14). El M. es entendido aquí como un motor único e inmutable que es el bien, fin al que tiende la vida del animal. Pero en el mundo moderno ya no se habla de motor en este sentido, se habla, en cambio, de M. Wolff entendía con este término "la razón suficiente de la volición o de la nolición" (*Psychol. empirica*, § 887); definición que, se puede decir, no ha sufrido cambios, salvo en el diferente grado de determinación atribuido al M. El problema, de estos diferentes grados de determinación es el problema de la *libertad* (*véase*). Por otro lado, la importancia del concepto de M. para la explicación de la conducta humana ha sido a veces puesta en duda en la filosofía contemporánea. Dewey, por ejemplo, ha afirmado que "todo el concepto de M. es en verdad extrapsicológico". Ninguna persona de buen sentido atribuye los actos de un animal o de un idiota a un M. y es absurdo preguntar por lo que induce a un hombre a la actividad. "Pero cuando tenemos necesidad de conducirlo a obrar de un modo específico más bien que de otro, cuando queremos dirigir su actividad hacia una dirección específica, entonces la cuestión del M. es pertinente. El M. es, entonces, el elemento del conjunto total de la actividad humana que, al ser suficientemente estimulado, dará lugar a un acto con consecuencias específicas". En otros términos, el M. es más que un factor de explicación de la conducta humana, un instrumento para orientarla y guiarla (*Human Nature and Conduct*, pp. 199-20).

Motor, *véase* DIOS, PRUEBAS DE SU EXISTENCIA; MOVIMIENTO.

Moviente, *véase* MOTIVO.

Móvil, primer (gr. πρῶτον κινητόν; lat. *primum mobile;* ingl. *first mobile;* franc. *premier mobile;* alem. *primär Bewegliches;* ital. *primo mobile*). Así denominó Aristóteles al primer cielo, cuyo movimiento le es comunicado directamente por el primer motor o motor inmóvil y que, por lo tanto, es tan simple, ingenerado e incorruptible como el primer motor (*De cael.*, II, 6, 288 a 14 *ss.*). El propio Aristóteles compara con el primer M. la facultad apetitiva del alma, como comparó el bien con el motor inmóvil (*De An.*, III, 10, 433 b 14). El primer M. es el cielo que Dante denomina "cristalino", o sea diáfano o transparente y más allá del cual admite el cielo empíreo o sede de los beatos (*Conv.*, II, 4; *Par.*, 30, 107).

Movilismo (franc. *mobilisme*). Palabra moderna (cf. Chide, *Le mobilisme moderne*, 1908) y poco usada, pero se presta para expresar la actitud filosófica de los que Platón llamó los "fluentes" (*Teet.*, 181 a), es decir, los que admitían que todo cambia y que nada permanece, o sea, en la Antigüedad, los discípulos de Heráclito y, en la filosofía moderna, los filósofos del *devenir* (*véase*).

Movimiento (gr. κίνησις; lat. *motus;* ingl. *motion;* franc. *mouvement;* alem. *Bewegung;* ital. *movimento*). *1)* En general, un cambio o proceso de cualquier especie. Este significado corresponde al del término griego. Platón distinguió dos especies de M., la alteración y la traslación (*Teet.*, 181 d), Aristóteles distinguió cuatro, esto es, además de las dos precedentes, el M. sustancial (generación y corrupción) y el M. cuantitativo (aumento y disminución) (*Fís.*, III, 1, 201 a 10). Para las especies particulares del M., *véanse* los artículos correspondientes.

El M. en general fue definido por Aristóteles como "la entelequia de lo que está en potencia" (*Fís.*, III, 1, 20 a 10), definición célebre a través de los siglos. Con ello se quiere decir que el M. es la realización de lo que está en potencia y así, por ejemplo, la construcción, el aprendizaje, la curación, el crecimiento, el envejecimiento, son realizaciones de potencias (*Ibid.*, 201 a 16). En el M. así entendido, la parte fundamental es la del motor, por cuyo contacto se genera el movimiento. "Cualquiera que sea el motor —dice Aristóteles— siempre aportará una forma —sustancia particular, cualidad o cantidad— que será principio y causa del M. cuando el motor mueva, así como la entelequia en el hombre hace del hombre en potencia un hombre" (*Ibid.*, III, 2, 202 a 8). La física aristotélica es, de principio a fin, una teoría del M. en este sentido (*véase* FÍSICA). Su teorema fundamental, "todo lo que se mueve es movido por algo" (*Ibid.*, VII, 1, 256 a 14) lleva a la teoría del primer motor inmóvil del universo. *Véase* DIOS, PRUEBAS DE SU EXISTENCIA.

2) En sentido específico, el M. local o traslación. Aristóteles afirma la prioridad de este M. sobre los otros tres. En efecto, los otros M. pueden ser reducidos a este último que, por otra parte, es el único que puede pertenecer a las cosas eternas, o sea a los astros (*Fís.*, VIII, 7, 260 b). Las especies del M. local caracterizan, según Aristóteles, los elementos del universo, comprendido el constitutivo de las sustancias celestes o sea el éter, que se mueve con M. circular (*véase* FÍSICA). Esta doctrina del M. permaneció invariable durante mucho tiempo, dado que la filosofía antigua y medieval la repitieron sin modificaciones sustanciales. Una teoría del M. que tuvo fortuna en el último periodo de la escolástica fue la elaborada por Duns Scoto, sobre la *forma fluente*. Según Duns Scoto, un cuerpo que se mueve adquiere algo en todo instante, pero no adquiere el lugar, que no es un atributo suyo, sino que reside en los cuerpos que lo rodean, más bien una especie de determinación cualitativa, análoga al calor que es adquirido por el cuerpo que se calienta. Esta determinación es el *donde* (*ubi*). El M. es, por lo tanto, la pérdida o la adquisición continua del *donde* y, en este sentido, es una "forma fluente" (*Quodl.*, q. 11, a. 1). La doctrina fue criticada por la escolástica de fines del siglo XIII y del XIV. Occam la sometió a una crítica radical, considerando al M. como el cambio de la relación de un cuerpo con los cuerpos circundantes (*Quodl.*, VII, q. 6). Éste es el concepto que prevaleció en la edad moderna por obra de la ciencia. Descartes lo expresó del

modo siguiente: "El M. es el transporte de una parte de la materia o de un cuerpo desde las cercanías de los cuerpos que lo tocan inmediatamente y que consideramos en reposo, a la cercanía de otros cuerpos" (*Princ. Phil.*, II, 25). Acerca del concepto del M. en la ciencia contemporánea, *véase* RELATIVIDAD.

Muerte (gr. θάνατος; lat. *mors;* ingl. *death;* franc. *mort;* alem. *Tod;* ital. *morte*). La M. se puede considerar: *1)* como deceso, o sea como un hecho que tiene lugar en el orden de las cosas naturales; *2)* en su relación específica con la existencia humana.

1) Como deceso, la M. es un hecho natural como todos los otros y no tiene, para el hombre, un significado específico. Existen procedimientos objetivos para la comprobación de este hecho. Un médico, por ejemplo, es llamado a comprobar el deceso de una persona y en este caso tal deceso es un hecho comprobable, de naturaleza biológica, que puede tener consecuencias determinadas, pero indirectas, en relación a otras personas. Cada vez que se habla de la M. en este sentido, como de un hecho natural comprobable por medio de procedimientos apropiados, se entiende la M. como deceso. Lo mismo sucede cuando se considera la muerte como una condición de la economía general de la naturaleza viva o de la circulación de la vida o de la materia, etc. Marco Aurelio hablaba, en este sentido, de la igualdad de los hombres frente a la M.: "Alejandro de Macedonia y su caballerizo, muertos, se reducen a la misma situación: reabsorbidos ambos en las regiones seminales del mundo o dispersados ambos entre los átomos" (*Soliloquios*, VI, 24). Y Shakespeare decía en el mismo sentido: "Alejandro murió, Alejandro fue sepultado, Alejandro hízose polvo; el polvo es tierra; y de la tierra se hace barro, y ¿por qué con ese barro en que se convirtió no podría taparse un barril de cerveza?" (*Hamlet*, a. V, escena I). En todos estos casos se entiende por M. el deceso del ser vivo, cualquiera que sea y no se hace referencia específica al ser humano. Frente a la M. así entendida, la única actitud filosófica posible es la expresada por Epicuro: "Cuando existimos, la M. no existe y cuando está la M. no existimos" (Diógo. L., X, 125). En el mismo sentido, Wittgenstein ha dicho: "La muerte no es un evento de la vida: no se vive la muerte" (*Tractatus*, 6.4311). Y Sartre ha insistido acerca de la insignificancia de la muerte: "La M. es un puro hecho, como el nacimiento; viene hacia nosotros desde el exterior y nos transforma en exterioridad. En el fondo no se distingue de manera alguna del nacimiento y denominamos facticidad a la identidad del nacimiento y de la M." (*L'être et le néant*, 1955, p. 630). Así entendida, la M. no concierne propiamente a la existencia humana. El contraste entre la M. así entendida y la M. como amenaza que incumbe a la existencia en particular ha sido muy bien expresado por León Tolstoi en el relato *La muerte de Iván Ilich*, en el cual el protagonista, que reconoce justa y válida la idea genérica de la M. como deceso, se rebela ante la amenaza que la M. hace pesar sobre él.

2) En su relación específica con la existencia humana, la M. puede ser entendida: *a)* como iniciación de un ciclo de vida; *b)* como fin de un ciclo de vida; *c)* como posibilidad existencial.

a) Como iniciación de un ciclo de vida, es entendida la M. por muchas doctrinas que admiten la inmortalidad del alma. Para tales doctrinas la M. es lo que decía Platón: "La separación del alma del cuerpo" (*Fed.*, 64 c). Con esta separación se inicia, en efecto, el nuevo ciclo de vida del alma, ya se entienda este ciclo como el reencarnarse del alma en un nuevo cuerpo o como una vida incorpórea. Plotino expresó esta concepción diciendo: "Si la vida y el alma existen después de la M., la M. es un bien para el alma porque ejerce mejor su actividad sin el cuerpo. Y si con la M. el alma entra a formar parte del Alma universal: ¿qué mal puede haber para ella?" (*Enn.*, I, 7, 3). Idéntico concepto de la M. se encuentra siempre que se considera la vida del hombre sobre la tierra como preparación o acercamiento a una vida diferente. Y aparece también cuando se afirma la inmortalidad impersonal de la vida, tal como lo hace Schopenhauer, quien compara la M. con el

ocaso del sol que es, al mismo tiempo, el orto del sol en otro lugar (*Die Welt*, I, § 65).

b) El concepto de la M. como fin del ciclo de vida ha sido expresado de diferentes maneras por los filósofos. Marco Aurelio lo entendía como reposo o cesación de los cuidados de la vida, concepto que aparece con frecuencia en las consideraciones de la sabiduría popular en torno a la muerte. "En la M. —decía Marco Aurelio— está el reposo de los contragolpes de los sentidos, de los movimientos impulsivos que nos arrojan aquí y allá como marionetas, de las divagaciones de nuestros razonamientos, de los cuidados que debemos tener para el cuerpo" (*Soliloquios*, VI, 28). Leibniz concibió el fin del ciclo vital como disminución o decadencia de la vida. "No se puede —decía— hablar de generación total o de muerte perfecta, entendida rigurosamente como separación del alma. Lo que denominamos generación es desarrollo y aumento y lo que llamamos muerte es decadencia y disminución" (*Mon.*, § 73). En otros términos, con la M. la vida disminuye y desciende a un nivel inferior al de la apercepción o conciencia, en una especie de "aturdimiento", pero no cesa (*Principes de la nature et de la grâce*, 1714, § 4). A su vez, Hegel considera la muerte como el fin del ciclo de la existencia individual o finita por su imposibilidad de adecuarse a lo universal. "La inadecuación del animal a la universalidad —dice— es su enfermedad original y es el germen innato de la muerte. La negación de esta inadecuación es, precisamente, el cumplimiento de su destino" (*Enc.*, § 375). Por último, el concepto bíblico de la M. como castigo del pecado original (*Génesis*, II, 17; *Romanos*, V, 12) es, al mismo tiempo, su concepto como conclusión del ciclo de la vida humana perfecta en Adán y el concepto de una limitación fundamental que la vida humana ha sufrido a partir del pecado de Adán. Dice Santo Tomás a este respecto: "La M., la enfermedad y cualquier defecto corporal dependen de un defecto en la sujeción del cuerpo al alma. Y como la rebelión del apetito carnal al espíritu es la pena del pecado de los primeros padres, tal es también la M. y todo otro defecto corpóreo" (*S. Th.*, II, 2, q. 164, a. 1). Pero este segundo aspecto, que es propio de la teología cristiana, pertenece precisamente al concepto de la M. como posibilidad existencial.

c) El concepto de la M. como posibilidad existencial implica que la M. no es un acontecimiento particular, que se ubica en la iniciación o en el término de un ciclo de vida propio del hombre, sino una posibilidad siempre presente a la vida humana y de tal naturaleza que determina sus características fundamentales. A la consideración de la M. en este sentido ha llevado, en la filosofía moderna, la denominada filosofía de la vida y Dilthey en especial. "La relación que determina de un modo más profundo y general el sentimiento de nuestra existencia —ha dicho— es la relación entre la vida y la M., pues la limitación de nuestra existencia por la M. es siempre decisiva para nuestro modo de comprender y de valorar la vida" (*Das Erlebnis und die Dichtung*, 5ª ed., 1905, p. 230; trad. esp.: *Vida y poesía*, México, 1953, F.C.E., pp. 161-162). La idea importante que Dilthey aquí expresa es la de que la M. constituye "una limitación de la existencia" no ya en cuanto constituye el término, sino en cuanto constituye una condición que acompaña todos sus momentos. Esta concepción que reproduce de alguna manera, en el plano filosófico, la concepción de la M. de la teología cristiana, ha sido expresada por Jaspers mediante el concepto de la situación-límite, esto es, de una "situación decisiva, esencial, ligada a la naturaleza humana en cuanto tal e inevitablemente dada con el ser finito" (*Psychologie der Weltanschauungen* ["Psicología de las concepciones del mundo"], 1925, III, 2; trad. ital., p. 266; cf. *Phil.*, II, pp. 220 *ss.*). Basándose en estos precedentes, Heidegger ha considerado la M. como la posibilidad de la imposibilidad existenciaria. "La cadente cotidianidad del 'ser ahí' conoce la certidumbre de la M. y sin embargo esquiva el 'ser cierto'. Pero este esquivarse atestigua... que la M. tiene que concebirse como posibilidad más peculiar, irreferente, irrebasable y *cierta*". (*Sein und Zeit*, § 52; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). Desde este punto de vista, o

sea como posibilidad, "la M. no da al 'ser ahí' nada que realizar ni nada que como real pudiera *ser* él mismo. La M. es la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse a... de todo existir... En el 'precursar' la M. indeterminadamente cierta se expone la existencia a una *amenaza* constantemente surgente de su 'ahí' mismo... Mas el encontrarse capaz de mantener la amenaza constante y absoluta que para el ser más peculiar y singularizado del 'ser ahí' asciende de este mismo es la *angustia*. En ésta se encuentra el 'ser ahí' *ante* la nada de la posible imposibilidad de su existencia." (*Ibid.*, § 53). La expresión usada por Heidegger al definir la M. como "la posible imposibilidad de la existencia" puede, con derecho, parecer contradictoria. Ha sido sugerida a Heidegger por su doctrina de la imposibilidad radical de la existencia: la M. es la amenaza que tal imposibilidad hace pesar sobre la existencia misma. Si se quiere prescindir de esta interpretación de la existencia en términos de necesidad negativa, se puede decir que la M. es "la nulidad posible de las posibilidades del hombre y de la total forma del hombre" (Abbagnano, *Struttura dell'esistenza*, 1939, § 98; cf. *Possibilità e libertà*, 1956, pp. 14 *ss.*). Ya que toda posibilidad puede, como posibilidad, no ser, la M. es la nulidad posible de cada una y de todas las posibilidades existenciarias y constituye la limitación fundamental de la existencia humana como tal.

Multiplicación lógica (ingl. *logical multiplication;* franc. *multiplication logique;* alem. *logische Multiplikation;* ital. *moltiplicazione logica*). En el *álgebra de la lógica* (*véase*) se denomina así a la operación "a·b", que goza de propiedades formales análogas a las de la M. aritmética (aunque es muy importante la excepción "a·a = a"). Interpretada como operación entre clases, "a·b" llega a formar la clase que contiene todos y los únicos elementos comunes a las clases *a* y *b*. Interpretada como operación entre proposiciones, "*a·b*" indica la afirmación conjuntiva, simultánea ("*a* y *b*"). G.P.

Multiplicidad (gr. τὰ πολλά; ingl. *multiplicity;* franc. *multiplicité;* alem. *Mannigfaltigkeit;* ital. *molteplicità*). Lo que es múltiple es variado: los "muchos" en oposición al "uno", sobre los cuales versaban de preferencia las discusiones dialécticas del siglo IV a. C., si nos atenemos a los testimonios de Platón (*Fil.*, 14 d). Platón mismo estableció el concepto de lo múltiple, que no es el de la dispersión ilimitada, sino el del número, el cual, como decía Platón, es al mismo tiempo uno y muchos, porque es el orden de una M. determinada (*Fil.*, 18 a-b) (*véase* NÚMERO). El sentido de esta palabra ha vuelto a ser el de una dispersión desordenada en algunos usos modernos, por ejemplo, cuando Kant lo usa para designar la "materia" del conocimiento, es decir, del contenido sensible, en su estado desordenado o tosco, independiente del orden y de la unidad que recibe por obra de las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento (*Crít. R. Pura*, § 1).

Mundano (gr. κοσμικός; ingl. *worldly, mundane;* franc. *mondain;* alem. *weltlich;* ital. *mondano*). Este adjetivo se utiliza casi exclusivamente en relación con el significado *e* de la palabra *mundo* (*véase infra*), es decir, designa lo que pertenece al campo de actividades, de intereses o de comportamientos ajenos a la vida religiosa y a veces en antagonismo con ella. En tal sentido, se dice "sabiduría M." o "ciencia M." para designar conocimientos o actitudes que nada tienen que ver con las preocupaciones religiosas. A este significado general se refiere el significado más restringido del término, según el cual es "M." lo que pertenece a la vida brillante o a las costumbres del "gran mundo", o sea de las clases privilegiadas. El sustantivo *mundanidad* tiene también los dos significados expuestos.

Mundo (gr. κόσμος; lat. *mundus;* ingl. *world;* franc. *monde;* alem. *Welt;* ital. *mondo*). Con este término se puede entender: *a)* la totalidad de las cosas existentes [cualquiera que sea el significado de *existencia* (*véase*)] y en este sentido la palabra se usa sin adjetivos; *b)* la totalidad de un campo o la pluralidad de campos de investigación, de actividades o de relaciones, como cuando se dice "M. físico", "M. históri-

co", "M. artístico", "M. de los negocios" o también "M. sensible", es decir, aprehensible por medio de los órganos sensoriales o "M. intelectual", o sea aprehensible por medio de los instrumentos intelectuales. En este sentido se habla también de "M. ambiente" para indicar el conjunto de las relaciones de un ser viviente con las cosas circundantes o la situación en que se encuentra, pero la palabra no tiene significado diferente al de *ambiente* (*véase*); *c)* la totalidad de una cultura, como cuando se dice "M. antiguo", "M. moderno", "M. primitivo" o "M. civil"; *d)* una totalidad geográfica, como cuando se dice "Nuevo M." para designar a América o "Viejo M." para designar a Europa; *e)* la totalidad de lo extraño a la religión. Con este sentido aparece la palabra constantemente en el Nuevo Testamento (*Mateo* IV, 8; XVI, 26; *Juan* I, 10; VII, 7; XII, 31; etc.); y la "sabiduría del M." es opuesta, como estulticia, a la sabiduría de Dios (*Corintios* I, 20). La noción de M. en este sentido es común en todos los autores cristianos y a ella se hace también referencia cuando se denomina "sabios del M." a los que "se valen de la razón natural", como lo hace Occam (*Summa logicae*, III, 1).

De estos significados, los más específicamente filosóficos son los dos primeros, que se reflejan en todos los demás. El significado *d)* es puramente amplificativo o retórico y el significado *e)* es puramente religioso. Por lo tanto, se pueden distinguir tres conceptos fundamentales de M.: *1)* el M. como orden total; *2)* el M. como totalidad absoluta; *3)* el M. como totalidad de campo. Los significados *1* y *2* son articulaciones del significado *a)* el significado *3* es el significado *b)*.

1) Se dice que Pitágoras fue el primero en denominar cosmos al M. para señalar su orden (Estobeo, *Ecl.*, 21, 450; *Fr.* 21, Diels), pero lo cierto es que ésta es la interpretación del concepto que prevalece en la filosofía griega. Platón la acepta (*Gorg.*, 508 a). Y Aristóteles, que distingue entre el *todo* (τὸ πᾶν), en el cual puede cambiar la disposición de las partes y la *totalidad* (τὸ ὅλον) en la cual las partes tienen posiciones fijas (*Met.*, V, 26, 1024 a 1), dice con referencia al M.: "Si la totalidad del cuerpo, que es un continuo, está ora en este orden o en esta disposición y ora en otra, y si la constitución de la totalidad es un M. o un cielo, entonces no será el M. el que se genere y se destruya, sino solamente sus disposiciones" (*De Cael.*, I, 10, 280 a 19). Aristóteles quiere decir en este fragmento que el M. es la constitución (o estructura) de la totalidad (su orden), y que tal constitución o estructura permanece invariable aunque sus partes singulares se dispongan en forma diferente. Ello equivale a definir el M. como el orden inmutable del universo. De manera análoga, los estoicos distinguieron el universo (το πᾶν) como la totalidad de todas las cosas existentes, comprendido el vacío, del M., considerado como "el sistema del cielo y de la tierra y de los seres que están en ellos"; en este sentido el M. es Dios mismo (Estobeo, *Ecl.*, I, 421, 42 *ss.*). Esta interpretación del M. prevaleció en la Antigüedad y fue adoptada por la filosofía cristiana, la cual hallaba en ella un punto de partida oportuno para las demostraciones de la existencia de Dios (cf., por ejemplo, San Agustín, *De Ordine*, I, 2). Solamente entró en crisis cuando la noción de orden pasó a incorporarse a la de naturaleza, más que a la de M., y entonces se dio primacía al concepto de totalidad.

2) Los primeros en exponer el concepto del M. como totalidad que abraza todas las cosas fueron los epicúreos. "El M. —decía Epicuro— es la circunferencia del cielo que abraza todos los astros, la tierra y todos los fenómenos" (Dióg. L., X, 88). Pero sólo en la filosofía moderna prevaleció este concepto, tomando el lugar del concepto más antiguo de M. como orden. Dice Leibniz: "Denomino M. a toda la serie y a toda la colección de todas las cosas existentes, para que no se diga que un mayor número de M. pueden existir en diferentes tiempos y lugares. Sería necesario, en efecto, contarlos a todos en su conjunto como un solo M. o, si se prefiere, para un solo universo" (*Théod.*, I, § 8). Desde este punto de vista el M. es "el conjunto total de las cosas contingentes" (*Ibid.*, I, § 7) y la elaboración sucesiva del concepto ha insistido en especial, en este concepto de totalidad absoluta. Por lo tanto, las

dos nociones de universo y de M. que los antiguos tendían a distinguir una de otra, se consideran coincidentes. Dice Wolff: "La serie de los entes finitos relacionados entre sí, ya sea simultáneos o sucesivos, se denomina M. o también universo" (*Cosmol.*, § 48). A su vez, Baumgarten aclara mejor el sentido de la totalidad absoluta, afirmando que no puede ser parte de otra totalidad. "El M. —dice— es la serie (la multitud, la totalidad) de los finitos reales, la cual no es parte de otra serie" (*Met.*, § 354). Esta determinación fue repetida por Crusius: "El M. es una real concatenación de cosas finitas, hasta el punto de no ser a su vez parte de otro, al cual pertenezca en virtud de una real concatenación" (*Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* ["Bosquejo de las verdades de razón necesarias"], 1745, § 350). Éste es el concepto que critica Kant en la dialéctica trascendental.

Kant observó que la palabra M. "en el sentido trascendental de totalidad absoluta del conjunto de las cosas existentes" indica una tonalidad incondicionada, ya que debe incluir todas las condiciones de la serie (*Crít. R. Pura*, Antinomia de la Razón Pura, Sec. 1). Esto supone que la vuelta de lo condicionado a la condición, que puede ser proseguida hasta el infinito, se agote y se complete hasta comprender *todas* las condiciones y ya que la totalidad de las condiciones es lo incondicionado, el cumplimiento del retroceso equivaldría a la comprensión de lo incondicionado. Pero aquí está precisamente, según Kant, el error dialéctico incluido en el concepto de M., ya que se considera lo condicionado en dos sentidos, a saber: en el sentido de un concepto intelectual aplicado a simples fenómenos y en el sentido trascendental de una categoría pura. En otros términos, del requerimiento de una condición siempre renovada (*empírica*) en la serie de los fenómenos, se pasa al requerimiento de la totalidad de las condiciones, que es lo incondicionado o M. y que ya nada tiene de empírico (*Ibid.*, sec. 7). Por lo tanto, no nos debe asombrar que la noción de M., fundada como está en un procedimiento sofista, dé lugar a antinomias insolubles, antinomias que conciernen a la finitud o infinitud del M., su comienzo o no comienzo en el tiempo, la existencia o no existencia de partes simples en él, la presencia o ausencia de la libertad (*véase* ANTINOMIAS KANTIANAS). La solución de tales antinomias solamente se logra, según Kant, renunciando a la noción misma de M. o considerando tal noción como una simple regla del conocimiento empírico y, más precisamente, como la regla que "exige el retroceso en la serie de las condiciones de los datos fenoménicos, una regresión en la cual nunca fuera posible detenerse en algo absolutamente incondicionado" (*Ibid.*, sec. 8). Desde este punto de vista el M. no es una realidad, sino "un principio regulador de la razón".

Esta crítica de Kant ha permanecido, se puede decir, como decisiva. Es bien cierto que intentan olvidarla no sólo las doctrinas que constituyen supervivencias de la metafísica teológica, sino también doctrinas cosmológicas modernas, supuestamente "científicas" que especulan acerca del M. y de la creación (*véase* COSMOLOGÍA). Pero es también cierto que estas doctrinas tropiezan en seguida con antinomias insolubles, que reproducen las kantianas, en cuanto apelan al concepto de M. como totalidad absoluta. En realidad aquello acerca de lo cual puede hablar la ciencia es sólo el M. *observable*, entendido como "el mayor número de objetos astronómicos que pueda ser identificado con la ayuda de los instrumentos disponibles en un determinado tiempo" (M. K. Munitz, *Space, Time and Creation*, 1957, p. 93). Pero en este sentido el M. es una totalidad de campo y no una totalidad absoluta.

3) La tercera interpretación del concepto de M., que está de acuerdo con la crítica kantiana, se identifica con lo que hemos enunciado como significado *b)* y según ella el M. es la totalidad de un campo o de una pluralidad de campos de actividades, de investigación o de relaciones. Desde este punto de vista, la palabra —sin adjetivos— no designa una totalidad absoluta, sino sólo el conjunto de un campo específico, que es el del astrónomo o el del cosmólogo. En este sentido, la palabra es por completo análoga a lo que la "materia" es para el físico o la "vida" para

el biólogo, es decir, la indicación de un campo genérico determinado por la convergencia o la superposición de un determinado grupo de técnicas de investigación (M. K. Munitz, *Op. cit.*, p. 69). En general, desde este punto de vista, puede decirse que la noción designa "un conjunto de campos definidos por técnicas relativamente compatibles y en alguna medida convergentes. Podríamos así hablar del 'M. natural' como del conjunto de los campos cubiertos por las ciencias naturales en la medida en que sus técnicas sean relativamente compatibles y convergentes, o de 'M. histórico' como del conjunto de los campos en los cuales puedan adaptarse las técnicas de la investigación historiográfica, etc." (Abbagnano, *Possibilità e libertà*, 1956, pp. 154-155).

A esta misma noción se liga la formulada por Heidegger y aceptada por la filosofía existencialista, que enuncia el M. como el campo constituido por las relaciones del hombre con las cosas y con los otros hombres. "Es igualmente erróneo —dice Heidegger— considerar la expresión M. tanto para designar la totalidad de las cosas naturales (concepto del M. naturalista) como para indicar la comunidad de los hombres (concepto personalista). Lo que de metafísicamente esencial contiene tal concepto tiende a la interpretación del 'ser ahí' humano *en su relacionarse al ente en su totalidad*" (*Vom Wesen des Grundes* ["Sobre la esencia del fundamento"], 1929, I; trad. ital., p. 53). Es evidente que, desde este punto de vista, la palabra M. forma parte integrante de la expresión "ser en el M." que designa el modo de ser que es propio del hombre en cuanto "situado en el medio del ente como relacionándose con él", esto es, está en una relación esencial con las cosas y con los otros hombres. En tal caso M. significa el conjunto de las relaciones entre el hombre y los otros seres, o sea la totalidad de un campo de relaciones. *Véase* TODO; UNIVERSO.

Mundo externo, *véase* REALIDAD.

Mundo moral (alem. *moralische Welt*). Expresión aplicada por Kant a la "simple idea" (que como tal está privada de realidad) de "un mundo conforme a todas las leyes morales", una idea que sólo tiene significado práctico, como guía de la acción humana (*Crít. R. Pura,* Doctrina del método, cap. 2, sec. 2).

Música (gr. μουσικὴ τέχνη; lat. *musica*; ingl. *music*; franc. *musique*; alem. *Musik*; ital. *musica*). Dos son las definiciones filosóficas fundamentales que se han dado de la M. La primera es la que la considera como revelación al hombre de una realidad privilegiada y divina, revelación que puede adquirir la forma del conocimiento o la del sentimiento. La segunda es la que la considera como una técnica o un conjunto de técnicas expresivas, que conciernen a la sintaxis de los sonidos.

1) La primera concepción, que pasa por ser la única "filosófica", pero que en verdad es metafísica o teológica, consiste en considerar que la M. es una ciencia o un arte privilegiado en cuanto tiene por objeto la realidad suprema o divina o una característica fundamental suya. De esta concepción se pueden distinguir dos fases: *a)* la primera ve el objeto de la M. en la *armonía* como característica divina del universo y considera, por lo tanto, a la M. como una de las ciencias supremas; *b)* para la segunda, el objeto de la M. es el mismo principio cósmico (Dios, Razón consciente de sí o la Voluntad infinita, etcétera) y la M. es la autorrevelación de este principio en la forma del *sentimiento.* Ambas concepciones tienen un rasgo fundamental en común: la separación de la M. como arte "puro", de las técnicas mediante las cuales se realiza. Platón critica a los músicos que buscan nuevos acordes en los instrumentos (*Rep.*, VII, 531 b), como lo hacen también Plotino, Schopenhauer y Hegel, y habla de la "esencia" de la M., de su naturaleza universal y eterna, en cuanto separable de los medios expresivos por los cuales toma cuerpo como fenómeno artístico.

a) La doctrina de la M. como ciencia de la armonía y de la armonía como orden divino del cosmos nació con los pitagóricos. "Los pitagóricos, que Platón sigue a menudo, dicen que la M. es armonía de contrarios y unificación de los muchos y acuerdo entre los discordantes" (Filolao, *Fr.*, 10, Diels). La

función y los caracteres de la armonía musical son los mismos que la función y los caracteres de la armonía cósmica y la M. es, por lo tanto, el medio directo para elevarse en el conocimiento de esta armonía. Platón incluía, por lo tanto, a la M. entre las ciencias propedéuticas y le daba el cuarto lugar (después de la aritmética, la geometría plana y del espacio y la astronomía) y, por lo tanto, la consideraba como más cercana a la dialéctica y la más filosófica (*Fed.*, 61 a). Como ciencia auténtica, sin embargo, la M. no consiste, según Platón, en buscar con el oído nuevos acordes en los instrumentos, ya que de este modo se antepondría el oído a la inteligencia (*Rep.*, VII, 531 a). Los que lo hacen así "se regulan como los astrónomos, porque buscan los números en los acordes accesibles al oído, pero no consideran los problemas, no indagan cuáles números son armónicos y cuáles no y de dónde surge su diferencia" (*Ibid.*, VII, 531 b-c). Por esta posibilidad de pasar de los ritmos sensibles a la armonía inteligible, la M. es considerada por Plotino como uno de los caminos para ascender a Dios. "Después de las sonoridades, los ritmos y las figuras perceptibles por los sentidos —dice— el músico debe prescindir de la materia en la cual se realizan los acordes y las proporciones y aprehender la belleza de ellos en sí mismos. Debe aprender que las cosas que lo exaltan son entidades inteligibles; tal es, en efecto, la armonía: la belleza que está en ella es la belleza absoluta, no la particular. Por esto, debe servirse de razonamientos filosóficos que lo conduzcan a creer en cosas que tenía en sí sin saberlo" (*Enn.*, I, 3, 1).

Éstas fueron las consideraciones que llevaron a incluir la M. en el número de las "artes liberales" y que fueron fundamentales durante toda la Edad Media. San Agustín expone el paso de la M. de la fase de la sensibilidad, en la cual se ocupa de los sonidos, a la fase de la razón, en que resulta contemplación de la armonía divina. "La razón —dice— comprendió que en este grado, tanto en el ritmo como en la armonía, reinan los números y conducen todo a la perfección y observó entonces, con la máxima diligencia, su naturaleza, descubriéndolos como divinos y eternos, porque con su ayuda habían sido ordenadas todas las cosas supremas" (*De Ordine*, II, 14). En las *Bodas de Mercurio y la filología*, Marciano, hacia mediados del siglo v, incluyó a la M. entre las artes liberales (reducidas a siete) y con ello la estableció como uno de los pilares de la educación medieval. Algunos días después, Dante comparó a la M. con el planeta Marte, ya que éste es "la más bella relación" porque está al centro de los otros planetas y es el más cálido porque su calor es parecido al del fuego, así es la M.: "la cual es totalmente relativa según se ve en las palabras armonizadas y en los cantos, de los cuales resulta tanto más dulce la armonía cuanto más bella es la relación" y la cual "atrae hacia sí a los espíritus humanos que son casi principalmente vapores del corazón de manera que casi cesan en toda operación" (*Conv.*, II, 14). Lo que aquí Dante denomina "relación" es la armonía de la que hablaban los antiguos y el carácter cósmico de la M. se expresa en su comparación con uno de los astros mayores del universo.

b) La doctrina de la M. como autorrevelación del Principio cósmico tiende a considerar la M. por encima de todas las otras artes o ciencias y a hacer de ella la más directa guía de acceso a lo Absoluto. Éstas son las características propias de la concepción romántica de la M., características que se encuentran bien destacadas en la teoría de Schopenhauer. Según Schopenhauer, en tanto que el arte en general es la objetivación de la Voluntad de vivir (que es el Principio cósmico infinito) en tipos o formas universales (las *Ideas* platónicas) que cada arte reproduce a su manera, la M. es revelación inmediata o directa de la misma Voluntad de vivir. "La M. —dice— es objetivación de la entera Voluntad e imagen tan directa como el mundo o, más bien, como resultan las Ideas, cuyo fenómeno multiplicado constituye el mundo de los objetos singulares. La M. no es, por lo tanto, como las demás artes, la imagen de las ideas, es más bien la imagen de la Voluntad misma, de la cual son objetividades también las ideas. Por lo tanto, el efecto de

la M. es más potente e insinuante que el de las demás artes, ya que éstas nos dan solamente el reflejo, en tanto que aquélla nos da la esencia" (*Die Welt*, 1819, I, § 52). La doctrina de Hegel coincide con esta exaltación de la M., agregándole aún la importante determinación de la M. como expresión de lo absoluto en la forma del *sentimiento* (*Gemüt*). "La M. —dice Hegel— constituye el punto central de la representación que exprese lo subjetivo como tal, ya sea respecto al contenido, como con referencia a la forma, ya que participa de la interioridad y sigue siendo subjetiva incluso en su objetividad." En otros términos, no deja, como lo hacen las artes figurativas, que la exteriorización quede libre de desarrollarse por sí misma y de llegar a una existencia por sí misma "sino que supera la objetivación externa y no se inmoviliza en ella hasta hacer algo externo que tenga existencia independiente de nosotros" (*Vorlesungen über die Aesthetik* ["Lecciones sobre la estética"], ed. Glockner, III, p. 127). Esto quiere decir que en la M., a diferencia de las otras artes, la forma sensible por la que se manifiesta o expresa la Idea está totalmente superada como tal y disuelta en pura interioridad, en puro sentimiento.

Desde este punto de vista, Hegel dice que el sentimiento es la forma propia de la M.: "La tarea fundamental de la M. consiste en hacer resonar, no ya la misma objetividad sino, por lo contrario, las formas y los modos por los cuales la subjetividad más interna del yo y el alma ideal se mueve en sí misma" (*Ibid.*, p. 129). Con el reconocimiento del sentimiento como forma propia de la M. y como justificación de su superioridad, la teoría romántica de la M. había encontrado su definitiva expresión. La teoría de Kierkegaard que enuncia que la M. "encuentra su objeto absoluto en la genialidad erótico-sensual" (*Aut Aut* ["O lo uno o lo otro"], Las etapas eróticas, etc.; trad. franc., Prior y Guignot, p. 54) es sólo una exageración de esta expresión. La definición de la M. como arte de expresar "los sentimientos" o "las pasiones" mediante los sonidos, fue repetida infinitas veces y hasta se perdió con ello el sentido de sus implicaciones teóricas. Fue tomada como una definición objetiva científica de la M. (cf. Hanslich, *Vom Musikalisch-Schönen* ["De lo bello musical"], 1854, la nota final del cap. 1). Ésta fue la definición de la M. en la que se inspiró la obra de Wagner que, en efecto, compartía la filosofía de Schopenhauer acerca de la música. Friedrich Nietzsche a su vez fue, en su juventud, un discípulo de esta concepción, de la cual se separó a partir de 1878 (con *Humano, demasiado humano*) al entrever en la obra de Wagner, orientada nostálgicamente hacia el cristianismo, un abandono de los valores vitales propios de la Antigüedad clásica y un espíritu de renuncia y de resignación. Pero Nietzsche nunca se separó del todo del concepto romántico de la M. El ideal por él soñado, de una M. "meridional" (del tipo de la de Bizet) conserva todavía la característica romántica de ser la expresión del sentimiento, aunque lo fuera de un sentimiento situado "más allá del bien y del mal". En efecto, escribió: "Mi ideal sería una M. cuya mayor fascinación consistiera en la ignorancia del bien y del mal, una M. trémula a lo más por alguna nostalgia de marinero, por alguna sombra dorada, por alguna tierna remembranza; un arte que absorbiera en sí mismo, desde una gran distancia, todos los colores de un mundo moral que va al ocaso, un mundo que resulta casi incomprensible, y la cual fuera tan hospitalaria y profunda como para acoger en sí a los prófugos tardíos" (*Jenseits von Gut und Böse*, § 255; trad. esp.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, 1932). También actualmente se apela con frecuencia a la definición de la M. como expresión del sentimiento o, por lo menos, se la presupone como cosa segura y obvia (cf., por ejemplo, Dewey, *Art as Experience*, cap. 10; trad. esp.: *El arte como experiencia*, México, 1949, F. C. E.). En Italia ha contribuido a reforzarla la doctrina crociana del arte como expresión del sentimiento pero, como es evidente, esta doctrina no es más que la generalización de la definición romántica de la música a todo el dominio del arte. Esta definición ha encontrado y encuentra aún frecuentes encarnaciones en la figura del músico, sacerdote o profeta, que sabe escuchar la voz de lo Absoluto

y traducirla al lenguaje sonoro del sentimiento. Aún hoy se renuncia difícilmente al anhelo de esta configuración romántica de la M., la cual permite, a los que la entienden, sentirse arrebatados por un horizonte místico en el cual los acordes musicales son palabras de una divinidad escondida.

2) La característica de la segunda concepción fundamental de la M. es la identidad entre la M. y sus técnicas. Tal identidad fue expresamente aclarada por Aristóteles, con el reconocimiento de la multiplicidad de las técnicas musicales. "La M. —decía— no se practica con miras a un único tipo de beneficio que de ella puede resultar, sino para múltiples usos, porque puede servir para la educación, para procurarse la catarsis y, en tercer lugar, para el reposo, alivio del alma y la suspensión de las fatigas. De ello resulta que es necesario hacer uso de todas las armonías, pero no de todas del mismo modo, empleando para la educación las que tienen un mayor contenido moral, para escuchar luego la M. que resulta de otras que incitan a la acción o inspiran a la emoción" (*Pol.*, VIII, 7, 1341 b 30 *ss.*). Estas consideraciones que, en su aparente simplicidad, parecen excluir una interpretación filosófica de la M., expresan en realidad el concepto de que la M. es un conjunto de técnicas expresivas, que tienen finalidades o usos diferentes y que pueden ser indefinida y oportunamente variados. Y este concepto es, en realidad, el único que ha ayudado y sostenido el desarrollo del arte musical. Reapareció en el Renacimiento y fue expresado por Vincenzo Galilei: "Los hombres introdujeron el uso de la M. por el respeto y la finalidad en que todos los eruditos están de acuerdo; y que no nace más que de la voluntad de expresar con la mayor eficacia los conceptos de su alma, en la alabanza a los dioses, a los genios y a los héroes —como sucede con el canto llano eclesiástico, origen del canto a más voces—, para imprimirlos con igual fuerza en la mente de los mortales, para su comodidad y utilidad" (*Dialogo della M. antica e della moderna*, 1581; ed. Fano, 1947, pp. 95-86). En estas palabras de Galilei aparece asimismo claramente reconocido el carácter expresivo de las técnicas musicales, un carácter que hace de la M. un arte en el sentido moderno del término (*véase* ESTÉTICA). El concepto de técnica expresiva es expresado por Kant mediante la noción de "bello juego de sensaciones", del que se vale para definir tanto la M. como la técnica de los colores. Kant observa que "no se puede saber con certeza si un color y un sonido son simples sensaciones placenteras o si en sí mismos son un bello juego de sensaciones que contengan en cuanto juego, por lo tanto, un placer que depende de su forma en el juicio estético". Algunos hechos, y especialmente la falta de sensibilidad artística en algunos hombres y la excelencia de tal sensibilidad en otros, llevan a considerar las sensaciones de los dos sentidos, vista y oído, no como simples impresiones sensibles, sino como "el efecto de un juicio formal en el juego de muchas sensaciones". En todo caso, "según se adopte una u otra opinión para juzgar el principio de la M. será diferente la definición y se definirá, como lo hemos hecho nosotros, como un bello juego de sensaciones (del oído) o como un juego de sensaciones *placenteras*. Según la primera definición, la M. es considerada sin más como arte bello, la segunda en cambio es considerada, por lo menos en parte, como arte *placentero*" (*Crít. del juicio*, § 51). El concepto de "bello juego de sensaciones" tiende ya a expresar una noción sintáctica de la M. y, en general, una noción por la cual la investigación sintáctica puede ser dirigida libremente hacia todas las direcciones (lo que está implícito en la palabra "juego").

Hacia mediados del siglo XIX esta noción se formuló más rigurosa y claramente en el escrito de Eduard Hanslick, *Lo bello musical* (1854) que es hasta ahora una de las más importantes obras de estética musical. Hanslick toma posición en contra del concepto romántico de la M. como "representación del sentimiento". El objeto propio de la M. es más bien lo bello musical, entendiéndose con ello "una belleza que, sin depender y sin tener necesidad de contenido exterior alguno, consiste únicamente en los sonidos y en sus conexiones artísticas. Las ingeniosas combinaciones de los sonidos bellos, sus

concordancias y oposiciones, sus huidas y uniones, su crecer y morir, esto es lo que en libres formas se presenta a la intuición de nuestro espíritu y lo que nos place como bello. El elemento primordial de la música es la eufonía, su esencia el ritmo" (*Vom Musikalische-Schönen*, III; trad. ital., 1945, p. 82). Así entendida, la M. se identifica con la técnica de realización. Dice Hanslick a este respecto: "Si no se sabe reconocer toda la belleza que vive en el elemento puramente musical, mucha culpa debe atribuirse al desprecio hacia lo sensible que en los antiguos estetas encontramos a favor de la moral y del sentimiento y en Hegel a favor de la idea. Todo arte parte de lo sensible y se mueve en ello. La teoría del sentimiento desconoce este hecho, deja por completo de lado el oír y toma en consideración inmediatamente el sentir. Se piensa que la M. está hecha para el corazón y que el oído es una cosa trivial" (*Ibid.*, III, pp. 85-86). Por otro lado, Hanslick ha expresado también con claridad el carácter que diferencia al lenguaje musical del lenguaje común. "La diferencia —dice— consiste en esto: que en el lenguaje el sonido es sólo un signo, o sea un medio para expresar algo completamente extraño a este medio, en tanto que en la M. el sonido tiene importancia por sí mismo, es decir, es finalidad por sí mismo. La belleza autónoma de las bellezas sonoras aquí, y el absoluto predominio del pensamiento sobre el sonido como sobre un puro y simple medio de expresión allá, se oponen de manera tan definitiva que una mezcla de los dos principios es una imposibilidad lógica" (*Ibid.*, IV, p. 113). Sin embargo, este carácter no es propio solamente del lenguaje musical, sino de todo lenguaje artístico, frente al lenguaje común. *Véase* ESTÉTICA.

Aun cuando la noción de M. a la que en forma explícita recurren y han recurrido músicos, críticos y estudiosos de estética musical, sea todavía y siempre la de "representación del sentimiento", la noción de la M. como técnica de una sintaxis de los sonidos cuyas reglas pueden ser indefinidamente variadas, es la que ha prevalecido en la práctica de la creación musical y en la búsqueda de nuevos y más libres modos de tal creación. El último es el intento más radical de liberación de la lengua musical de la sintaxis tradicional y se trata de la denominada M. *atonal*. Ésta no es más que la afirmación programática de la libertad del lenguaje musical para elegir su propia disciplina, la cual, en algún caso particular, puede ser también la tonal. Dice a este propósito Schönberg: "La emancipación de la disonancia, esto es, su equiparación con los sonidos consonantes (que en mi *Harmonielehre* ['Teoría de la armonía'] explico por el hecho de que la diferencia entre consonancia y disonancia no es una diferencia antitética sino gradual, y que, por lo tanto, las consonancias son los sonidos más cercanos al sonido fundamental y las disonancias los más lejanos y que, por consiguiente, su comprensibilidad está graduada, siendo los sonidos más cercanos más fácilmente aprehendibles que los lejanos) resulta inconscientemente del supuesto de que su comprensibilidad puede estar garantizada al ser favorecida por determinadas circunstancias. Al no bastar el oído por sí solo para reconocer y comprender las relaciones y las funciones, tales circunstancias se encontraron en el campo de la expresión y en el campo, hasta ahora poco considerado, de la sonoridad" ("Gesinnung oder Erkenntnis?", 1926, en L. Rognoni, *Espressionismo e dodecafonia*, 1954, p. 249).

Desde este punto de vista, se define la tonalidad de modo muy general como "todo lo que resulta de una serie de notas, coordinada ya sea mediante la referencia directa a una única nota fundamental, ya sea mediante conexiones más complicadas" (*Harmonielehre*, 1922, 3ª ed., III, p. 488; en Rognoni, *op. cit.*, p. 243). Alban Berg observó que "la renuncia a la tonalidad 'mayor', 'menor' no implica en absoluto la anarquía armónica", porque "si bien por la pérdida del 'mayor' y del 'menor' han llegado a faltar algunas posibilidades armónicas, han quedado, empero, todos los otros elementos esenciales de la M. verdadera y auténtica" ("Was ist Atonal" ["Qué es atonal"], 1930, en Rognoni, *op. cit.*, p. 290). Cualquiera que sea el juicio de gusto que se quiera dar acerca de las obras musicales inspiradas en este programa, no

hay duda que el programa mismo no es más que la liberalización de la lengua musical y de sus técnicas de las trabas de la sintaxis tradicional y el camino hacia la búsqueda de nuevas formas sintácticas que pueden también, a veces, coincidir con las tradicionales. La M. atonal es, por lo tanto, la realización en el campo de la M. de la misma exigencia de liberación que en el campo de la pintura representa el abstraccionismo y, como este último, pretende prescindir de las formas establecidas o reconocidas de la representación o de la percepción y de tal manera la M. pretende prescindir de las formas establecidas y reconocidas de la armonía musical. Una y otra van en busca de nuevas disciplinas, de nuevas formas sintácticas para el logro de sus técnicas expresivas. Y una y otra presuponen (aun sin tener siempre un concepto claro) la noción del arte como "técnica de la expresión", entendiéndose por expresión las formas libres y finales de la sintaxis lingüística. Ya que fue esa noción de M. la que presidió, hacia fines de la Edad Media y en el Renacimiento, la génesis de la M. moderna por cuanto se presentó desde el comienzo como *búsqueda* de técnicas expresivas, se puede entrever en ella la condición que garantiza a la M., también ahora, su capacidad de desarrollo.

Mutación o mudanza (ingl. *change*; franc. *changement*; alem. *Veränderung*; ital. *mutamento*). *1)* Lo mismo que *movimiento*, 1 (*véase*).

2) Lo mismo que *alteración* (*véase*).

Mutacionismo (ingl. *mutationism*; franc. *mutationisme*; alem. *mutationismus*; ital. *mutazionismo*). *1)* Lo mismo que *evolucionismo* (*véase*).

2) La doctrina que explica la transformación de las especies vivientes, una en otra, con la irrupción de pequeñas mutaciones bruscas y hereditarias que se producirían por azar en el curso de una o más generaciones.

Esta doctrina fue presentada por De Vries en la obra *La teoría de las mutaciones* (1901).

N

N. La lógica de Lukasiewicz usa la letra N para indicar la negación, que por lo común se simboliza mediante ~, de tal manera *Np* significa ~ *p* (cf. A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, n. 91).

Nacionalismo (ingl. *nationalism*; franc. *nationalisme*; alem. *Nationalismus*; ital. *nazionalismo*). El concepto de nación comenzó a formarse a partir del de pueblo, que dominó en la filosofía política del siglo XVIII, cuando se acentuó, con este concepto, la importancia de los factores naturales y tradicionales en perjuicio de los voluntarios. El *pueblo* (*véase*) está constituido esencialmente por la voluntad común, que es la base del pacto originario; la nación está constituida esencialmente por nexos independientes de la voluntad de los individuos; la raza, la religión, la lengua y todos los demás elementos que pueden comprenderse bajo el nombre de "tradición". A diferencia del "pueblo", que no existe sino por la deliberada voluntad de sus miembros y como efecto de esta voluntad, la nación nada tiene que ver con la voluntad de los individuos: es un destino que grava sobre ellos y al cual no pueden sustraerse sin traición. En estos términos, la nación comenzó a ser concebida claramente sólo a principios del siglo XIX y el nacimiento del concepto coincide con el nacimiento de esa fe en los genios nacionales y en los destinos de una nación en particular, que se denomina *nacionalismo*.

El concepto de pueblo permaneció ligado a los ideales cosmopolitas del siglo XVIII. Pero ya en Rousseau se encuentra la condena de estos ideales y la sujeción de Rousseau al concepto de ciudad-estado, tal como se realizó en la Grecia antigua, lo llevó a condenar el idealismo del siglo XVIII. Al mismo tiempo, esta adhesión anacrónica, lo condujo a exaltar el valor del estado nacional. "Son las instituciones nacionales —afirmó— las que forman el genio, el carácter, los gustos y las costumbres de un pueblo, las que lo hacen ser él y no otro, las que le inspiran ese ardiente amor de patria fundado en hábitos imposibles de desarraigar, que lo hacen morir de aburrimiento en otros pueblos, a pesar de hallarse en medio de placeres de los que estaba privado en su país" (*Considér. sur le gouvernement de Pologne*, III). Pero fue sobre todo en la época de la restauración posnapoleónica cuando el concepto de nación comenzó a tomar importancia dominante como uno de los productos o el producto fundamental de esa "tradición", a la que, en ese periodo, se atribuía el origen y la conservación de todos los valores fundamentales del hombre. Los *Discursos a la nación alemana* (*Reden au die deutsche Nation*, 1908) de Fichte, que son el primer documento del nacionalismo alemán, ven en el pueblo alemán "al pueblo que tiene derecho de llamarse el pueblo sin más, a diferencia de las ramas que de él se separaron, como lo indica, por lo demás, la palabra alemán, por sí misma" (*Reden*, VII), y consideran asegurado, mediante la misma providencia de la historia, el porvenir de este pueblo superior. Mediante la noción de "espíritu de un pueblo", Hegel llegó a la total elaboración del concepto de nación. "El espíritu de un pueblo —decía Hegel— es un todo concreto: debe ser reconocido en su determinación... Se desarrolla en todas las acciones y en todas las direcciones de un pueblo y se realiza hasta lograr gozar de sí mismo y comprenderse a sí mismo. Sus manifestaciones son religión, ciencia, arte, destinos, hechos. Todo esto, y no el modo por el cual un pueblo está determinado por naturaleza (como podría sugerir la derivación de *natio* de *nasci*) suministra al pueblo su carácter" (*Phil. der Geschichte* [*Filosofía de la historia*], ed. Lasson, p. 42). En el espíritu de un pueblo se encarna cada cierto tiempo el Espíritu del mundo, la Razón universal que preside los destinos del mundo y determina la victoria del pueblo, que es la mejor encarnación de sí misma. En este concepto del espíritu del pueblo como encarnación o manifestación de Dios en el mundo y, por lo tanto, del carácter fatal y providencial de la vida histórica de la nación, están ya com-

prendidos todos los elementos del N. europeo del siglo XIX y de cualquier N.

En Italia, Mazzini intentó conciliar los ideales universalistas de la Ilustración con el N. y vio en la "misión" propia de una nación el modo por el cual puede servir al fin general de la humanidad. Ésta es una síntesis más bien incoherente, pero evitó esa exaltación de la fuerza que tan a menudo habría de encontrarse más tarde en el N. europeo. Gian Domenico Romagnosi fue el primero en suministrar una teoría jurídica del estado nacional en este sentido (*Della costituzione de una monarchia nazionale rappresentativa*, 1815), teoría que P. S. Mancini tomó más tarde como fundamento del derecho internacional (*Della nazione come fondamento del diritto delle genti*, 1851). En Francia, la afirmación del N. se liga sobre todo a la obra del historiador Michelet que con el libro *Le Peuple* (1843) ofreció uno de los principales documentos del N. profetizante. En Alemania, otro historiador, Treitschke, emprendió la ilustración y la defensa del N. alemán, que estuvo ligado desde su origen a la política de fuerza de Bismark y luego a la de Guillermo II. En Rusia, por último, Dostoievski se hizo profeta del N. ruso (cf. Hans Kohn, *Prophets and Peoples*, 1946; trad. ital., 1949; *The Idea of Nationalism*, New York, 1944; trad. esp.: *Historia del nacionalismo*, México, 1949, F. C. E.). Tanto la primera como la segunda Guerra Mundial se han librado bajo la insignia del N. La segunda, bajo la insignia de un N. que había perdido todo contacto con el universalismo del siglo XVIII y reconocía en la fuerza el único signo decisivo acordado por la Providencia histórica a la nación por ella favorecida. Esta idea, que el fascismo italiano y el nacional-socialismo alemán se habían hecho propia, no era una idea nueva, era la vieja idea hegeliana y romántica que enunciaba el privilegio que el Espíritu del mundo acuerda a la nación en la que de preferencia se encarna, ya que el único signo de este privilegio es, precisamente, la fuerza victoriosa que tal nación puede ejercer sobre las demás. Este N. profético no se encuentra ya en los pueblos europeos que, debido a la lección de las dos guerras, han vuelto de nuevo hacia los ideales universalistas de la Ilustración, pero tiende, sin embargo, a afirmarse en otras regiones del globo terrestre, a las cuales sólo se les puede desear que recojan el tesoro de la experiencia cultural e histórica de la vieja Europa.

Nada (gr. μηδέν, τὸ μὴ ὄν; lat. *nihil*; ingl. *nothing*; franc. *néant*; alem. *Nichts*; ital. *nulla*). En la historia de la filosofía se han intercalado dos concepciones de la N.: *1)* la N. como no-ser; *2)* la N. como alteridad o negación. Estas dos concepciones tienen sus más notables representantes en Parménides y Platón, respectivamente. Parménides afirmó que "la N. no es" (*Fr.*, 6, 2) y que "no se puede ni conocer ni expresar" (*Ibid.*, 4). Platón, decidiéndose por una especie de "parricidio" respecto a Parménides (*Sof.*, 242 d), admitió el ser del no-ser y definió la N. como alteridad. "Resulta —escribió— que hay un ser del no-ser, tanto para el movimiento como para todos los géneros, ya que en todos los géneros la alteridad, que hace a cada uno de ellos diferente de sí mismo, hace un no-ser del ser de cada uno y de tal manera diremos correctamente que todas las cosas no son y al mismo tiempo son y participan del ser" (*Ibid.*, 256 d). Así, en tanto que para Parménides la N. es un no-ser absoluto, y por lo tanto no pensable ni expresable en modo alguno, para Platón la N. es la alteridad del ser, esto es, la negación de un ser determinado (del movimiento, por ejemplo) y la indefinida referencia a otro género del ser (a lo que no es movimiento).

1) Gorgias apoyó la tesis de Parménides al afirmar que "la N. no es, porque si existiera sería al mismo tiempo no-ser y ser; no-ser en cuanto pensaba como tal y ser en cuanto *sería* no-ser" (*Fr.*, 3, 26). La N. definida por estas proposiciones, es la N. absoluta, esa "cierta idea negativa de la nada, o sea de lo que es infinitamente lejano de toda suerte de perfección" de que hablara Descartes, oponiéndola a Dios, que incluye todas las perfecciones (*Méd.*, IV), o ese "concepto vacío sin objeto" que es la negación del "más alto concepto en el cual se suele fundar una filosofía trascendental", o sea

del objeto de que hablaba Kant (*Crít. R. Pura,* Anal. de los Princ., Nota a la Anfibolia de los conceptos de la reflexión). De la N. así entendida se ha hecho un uso teológico y metafísico sobre todo: por un lado, ha servido para definir a Dios, cuando se ha querido insistir acerca de su heterogeneidad con relación al mundo o para definir la materia, cuando se ha querido insistir acerca de su heterogeneidad con relación a las cosas, y por otro lado, ha servido para introducir en el ser una condición o un elemento que explicara determinados caracteres suyos.

El primer uso se encuentra con frecuencia en la teología negativa. Ya Scoto Erígena identificó a Dios con la N. porque Dios es *Superessentia* (o sea, está por sobre la sustancia) y porque la N. es, por otra parte, "la negación y la ausencia de toda esencia o sustancia, y, por lo tanto, de todas las cosas creadas en la naturaleza" (*De divis. nat.*, III, 19-21). Esta doctrina fue muy repetida durante la Edad Media; y N., "N. de la N." o "quintaesencia de la N." se llama a Dios en el *Zohar,* uno de los libros de la cábala (cf. Sérouja, *La Kabbale,* París, 1957, p. 322). Dios fue denominado "una N. superpresente" por el Maestro Eckhart (*Op.*, ed. Pfeiffer, p. 139) y, "una N. eterna" por Boehme (*Mysterium Magnum,* I, 2). En todas estas declaraciones, la N. expresa la negación total de las formas de ser conocidas, que se consideran inadecuadas a la naturaleza de Dios.

Al segundo uso del concepto de N. recurrieron los neoplatónicos, para acentuar la diferencia entre la materia y las cosas, esto es, entre el carácter informe de la una y las determinaciones de las otras. Así para Plotino la materia es el no-ser, porque está privada de corporeidad, de alma, de inteligencia, de vida, de forma, de razón, de límite, de potencia, o sea de todos los caracteres que el ser posee. "Es necesario decir —afirma Plotino— que es no-ser, pero no en el sentido del movimiento que no es la quietud o a la inversa, sino que es verdaderamente el no-ser, una imagen o fantasma de la masa corpórea y una aspiración a la existencia" (*Enn.*, III, 6, 7). En el mismo sentido caracteriza la materia San Agustín: "Si se pudiera decir que la N. es y no es algo, diría que ésta es la materia" (*Conf.*, XII, 6, 2).

El tercer uso es propio de la filosofía moderna y está dirigido a resolver el ser en el devenir o la posibilidad en imposibilidad. A la primera finalidad se dirige la concepción de la N. sostenida por Hegel, quien observa correctamente que el viejo dicho, *Ex nihilo nihil fit,* no expresa más que la negación del devenir y afirma contra esta negación la indisolubilidad y la convertibilidad recíproca del ser y de la nada. "Del ser y de la N. —escribe— debe decirse que en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra hay algo que no contenga en sí tanto al ser como a la nada. Sin duda, en cuanto se habla de una determinada cosa y de alguna cosa real, esas determinaciones no se encuentran ya en su verdad completa, en la que están como ser y como N., sino que se encuentran en una determinación ulterior y entendidas como positivo y negativo, por ejemplo... Pero lo positivo y lo negativo contienen, el primero el ser y el segundo la N. como base abstracta de ellos. Así hasta en Dios la cualidad, o sea la actividad, la creación, la potencia, etc., contiene esencialmente la determinación de lo negativo; estas cualidades consisten en la producción de otro" (*Wissenschaft der Logik* ["La ciencia de la lógica"], I, sec. I, cap. I, C, nota I; cf. *Enc.*, § 87). La característica de una doctrina semejante es el teorema que enuncia que la N. es el fundamento de la negación y no ya la negación de la N. Este teorema es expresado por Hegel en el fragmento citado, cuando dice que lo positivo y lo negativo contienen la N. como base abstracta. En la filosofía contemporánea el mismo teorema es explícitamente expuesto por Heidegger. "Es la N. —dice— el origen de la negación y no lo contrario" (*Was ist Metaphysik*", 1949, 5ª ed., p. 33; trad. esp.: "¿Qué es metafísica", en *Cruz y Raya,* Madrid, sept. 1933). Desde este punto de vista, la N. es "la negación radical de la totalidad de lo existente" (*Ibid.*, p. 27), o sea, es N. absoluta Pero al mismo tiempo constituye el fundamento del ser y del ser del hombre precisamente, en cuanto este ser

es cadente (*hinfälling*). El estado de caída del ser del hombre es vivido en la situación emotiva de la angustia. "Lo existente no es, en efecto, destruido por la angustia como para que quede, así, la N. ¿Cómo podría suceder en otra forma, dado que la angustia se encuentra en la mayor impotencia frente a lo existente en su totalidad? En realidad la N. se revela justo con lo existente y en ello, en cuanto éste se nos escurre y se diluye en su totalidad" (*Ibid.*, p. 31). Esto significa que la N. es vivida por el hombre en cuanto el ser del hombre (la existencia) no es y no puede ser *todo* el ser: el ser del hombre consiste en no ser el ser en su totalidad, o sea en la N. del ser. Por lo tanto, Heidegger dice que la N. es la misma anulación ("Es precisamente la N. misma la que anula"; *Ibid.*, p. 31) y que esto es "la condición que hace posible la revelación de lo existente como tal en nuestro *ser ahí*" (*Ibid.*, p. 32).

El problema y la búsqueda del ser nacen del hecho de que el hombre no es todo el ser, o sea que su ser es la N. de la totalidad del ser. Sartre sustituye la noción de existencia por la de conciencia, pero sigue entendiendo con ella al ser del hombre que es la N. del ser y termina así repitiendo los conceptos de Heidegger. "La N. no es —dice— la N. *ha sido*; la N. no se anula, la N. *ha sido* anulada. Queda, por lo tanto, el hecho de que debe existir un ser —que no podría ser lo en sí— que tiene por propiedad la de anular a la N., de regirla con su ser, de sostenerla perpetuamente con su misma existencia: un ser por el cual la N. llega a las cosas" (*L'être et le néant*, p. 58). Este ser es la conciencia que, estando constituida por posibilidades, está siempre abierta hacia la N. "Una posibilidad queda siempre abierta para que se revele como una N. Pero del hecho mismo de que se plantee que algo existente puede siempre disolverse en N., toda cuestión presupone que se realice un retroceso anulador, en relación al dato, y resulta una simple presentación que oscila entre el ser y la N." (*Ibid.*, p. 59). De este modo, el hombre tiene la posibilidad de circunscribir "una N. que lo aísle", o sea de ponerse fuera del ser, para interrogarlo y sustraerse a su totalidad. Es evidente lo que estas especulaciones acerca de la N. pretenden sugerir: el ser propio del hombre, en cuanto constituido por posibilidades, que como tales pueden no realizarse y que en todo caso excluyen al ser completo o total y que se manifiestan, por lo tanto, de modo eminente en la duda, en el problema, en la proyección, etc., es la *N.* de la *totalidad* del ser. Se trata, por lo tanto, de especulaciones que quieren definir lo finito (la limitación propia de la existencia humana) sirviéndose de dos infinitos: el todo y la N.

2) La segunda concepción fundamental de la N., cuyo principal representante es Platón, considera la N. como alteridad o negación. Para esta concepción no existe una "N. absoluta", es decir, una N. que sea, en la terminología kantiana, la negación de todo objeto. Para esta terminología, la N. es sólo privación de algo, como la sombra o el frío (*nihil privativum*) o un ente imaginario (*ens imaginarium*) o el objeto de un concepto que se contradice a sí mismo (*nihil negativum*) (*Crít. R. Pura*, Anal. de los Principios. Nota a las anfibolias de los conceptos de la reflexión). Desde este punto de vista, la N. es un *objeto* (en el sentido más general de la palabra) y hay una noción de la N., a diferencia de lo que pensaba Wolff al definirla como "aquello a lo que no corresponde noción alguna" (*Ont.*, § 57). En este sentido tenía razón el viejo Fredegiso de Tours (siglo IX) al afirmar que la N. es algo, ya que, según decía, "si alguno dice que le parece que la N. no existe, esta misma negación lo llevará a reconocer que la N. es algo desde el momento en que dice: 'Me parece que la N. es N.' es equivalente a decir 'Me parece que es algo'" (*De Nihilo et Tenebris*, en *P.L.*, 105, col. 751). Esto significa que, desde el momento que se habla de la N. aunque sea para decir que es N., la N. es *algo* de lo que se habla, o sea, un objeto en general. Consideraciones de esta naturaleza pueden parecer puramente dialécticas, pero conservan su valor también en la lógica contemporánea (cf. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Turín, 1953, pp. 101 *ss.*). Este concepto de la N. no ha tenido, sin embargo, mucho éxito entre los

filósofos y es comprensible que así sea, ya que no se presta a un uso teológico o metafísico. Su mejor ilustración en la filosofía contemporánea es la dada por Bergson: "La idea de abolición o de N. parcial se forma en el curso de la sustitución de una cosa por otra desde el momento en que tal sustitución es pensada por un espíritu que preferiría mantener la cosa antigua en el puesto de la nueva, o que por lo menos concibiera esta preferencia como posible. Desde el punto de vista subjetivo implica una preferencia, desde el punto de vista objetivo una sustitución y no es más que una combinación o más bien una interferencia entre el sentimiento de preferencia y esta idea de sustitución" (*Év. créatr.*, 8ª ed., 1911, pp. 305-306). Esto significa que se dice que "no hay N." cuando no existe la cosa que esperábamos encontrar o que podría existir y que la idea de la N. absoluta es una "seudo-idea", tan absurda como la idea de un círculo cuadrado (*Ibid.*, p. 307). Se puede insistir un poco menos acerca del aspecto subjetivo de este concepto de la N. y más en el aspecto objetivo y así se puede decir, por ejemplo, que la N. expresa la negación o la ausencia de una posibilidad determinada o de un grupo de posibilidades, sin recurrir a la noción de preferencia o de sustitución, pero el análisis de Bergson sigue siendo sustancialmente correcto, tanto en su tesis positiva como en la negativa. Por lo demás, está conforme con el concepto que de la negación tienen los lógicos contemporáneos, por ejemplo, con el que Carnap expuso con motivo de una famosa crítica al concepto de la N. formulado por Heidegger, concepto en el cual veía resumirse todos los defectos de la metafísica. Carnap afirmó entonces que la única noción de N. lógicamente correcta es la negación de una posibilidad determinada; que decir "No hay N. fuera" significa "No hay cosa alguna que esté fuera" "$\sim (\exists x)$ x está fuera" (Überwindung der Metaphysik" ["Superación de la metafísica"], en *Erkenntnis* [*Conocimiento*], II, 1932, pp. 229 *ss.*). Ya que la negación de que algo esté fuera implica que algo *podía* estar fuera, la negación es, en este sentido, la exclusión de una determinada posibilidad.

Narcisismo (ingl. *narcissism;* franc. *narcissisme;* alem. *Narzissismus;* ital. *narcisismo*). *1)* Según Plotino, el mito de Narciso significa la situación del hombre que, no sabiendo llevar la belleza dentro de sí, la busca en las cosas externas e inútilmente intenta abrazarla en ellas (*Enn.*, I, 6, 8; V, 8, 2). Esta interpretación adquiere relieve por la preocupación fundamental de Plotino, que es la de la búsqueda interior o de la interioridad de *conciencia* (*véase*). A veces, en autores modernos, se ha invertido el significado del mito: el narcisismo representaría no ya la inutilidad de la tentativa de buscar en lo externo lo interno, sino el auténtico destino del hombre que es el de proyectar fuera de sí y de amar como tal lo que está en su interior (cf. Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, 1939).

2) Una fase o un modo de la sexualidad, según el psicoanálisis. En este sentido, *véase* SEXO.

Nativismo, *véase* INNATISMO.

Natural (gr. φυσικός; lat. *naturalis;* ingl. *natural;* franc. *naturel;* alem. *natürlich;* ital. *naturale*). Los usos de este adjetivo corresponden a los significados fundamentales del término *naturaleza.*

1) En correspondencia con el primer significado, N. es lo producido por el principio del movimiento, o bien lo que se produce por sí o espontáneamente. En este sentido se ha hablado de "derecho N." que es el derecho que consiste en conformarse al orden espontáneo de la naturaleza, o de "religión N." que es la religión que la naturaleza misma revela a la razón o al corazón del hombre.

2) En relación al segundo significado de naturaleza, se llama N. a lo que reingresa al orden necesario de la naturaleza, en cuanto se distingue del orden sobrenatural, querido o establecido directamente por Dios.

En el ámbito de ambas significaciones N. se opone también a *artificial,* en cuanto es lo que es producto de la causalidad de la naturaleza, fuera del arbitrio humano.

3) En correspondencia con el tercer significado de naturaleza se habla, por ejemplo, de "cosas N." para decir "co-

sas externas" y de "causalidad N." para decir "causalidad externa".

4) Las ciencias N. se denominan actualmente así en relación sobre todo con el significado 4 de la palabra naturaleza.

Naturaleza (gr. φύσις; lat. *natura;* ingl. *nature;* franc. *nature;* alem. *Natur;* ital. *natura*). Para definir este término se ha usado un conjunto de conceptos, emparentados de diferente manera entre sí, Los principales son los siguientes: *1)* el principio del movimiento o la sustancia; *2)* el orden necesario o la relación causal; *3)* la exterioridad, en cuanto se opone a la interioridad de la conciencia; *4)* el campo de encuentro o de unificación de determinadas técnicas de investigación.

1) La interpretación de la N. como principio de vida y de movimiento de todas las cosas existentes es la más antigua y venerable, y ha informado el uso corriente del término. "Dejar hacer a la N.", "abandonarse a la N.", "seguir a la N.", etc., son expresiones sugeridas por el concepto de que la N. es un principio de vida que atiende a los seres en los que se manifiesta. En este sentido, la N. fue definida explícitamente por Aristóteles. "La N. —dice— es el principio y la causa del movimiento y la calma de la cosa a la cual es inherente al principio y por sí, no accidentalmente" (*Fís.*, II, 1, 192 b 20). La exclusión de la accidentalidad sirve, como lo explica el propio Aristóteles, para distinguir la obra de la N. de la obra del hombre. La N. puede ser también la materia, si se admite, como lo hacían los presocráticos, que la materia tiene en sí misma un principio de movimiento y de cambio, pero en verdad es este principio, por lo tanto, la *forma* o la *sustancia* de la cosa, en virtud de la cual la sustancia misma se desarrolla y resulta lo que es (*Fís.*, II, 1, 193 a 28 *ss.*). Éste es el motivo por el cual la N. adquiere el significado de forma o *sustancia* o esencia necesaria: una cosa posee su N. al lograr su forma, cuando es perfecta en su sustancia. En conclusión, la mejor definición de la N. es, según Aristóteles, la siguiente: "La sustancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas" y a esta definición pueden ser reducidos todos los significados del término (*Met.*, V, 4, 1015 a 13). En este sentido la N. es no sólo causa, sino causa final (*Fís.*, II, 8, 199 b 32). La tesis del finalismo de la N. se encuentra por lo común ligada a este concepto.

Tal concepto, que es, en suma, la síntesis de los dos conceptos fundamentales de la metafísica aristotélica, los de sustancia y de causa, dominó por mucho tiempo en la especulación occidental y nunca ha sido abandonado del todo a favor de conceptos diferentes y concurrentes. Por su causalidad, la N. es el poder creador mismo de Dios: es N. *creadora.* Pero dado que tal causalidad es inherente a las cosas que produce, la N. es la totalidad misma de estas cosas, es N. *creada.* Esta distinción que se encuentra en Scoto Erígena, aunque sin sus términos pertinentes (*De Divis. nat.*, III, 1), fue introducida en la escolástica latina por Averroes (*De Cael.*, I, 1) y ampliamente aceptada (cf. Santo Tomás, *S. Th.*, II, 1, q. 85, a. 6). Spinoza no hizo más que exponerla nuevamente casi en los mismos términos (*Eth.*, I, 29, scol.). En esta distinción, el concepto de N. creada se relaciona precisamente con el otro significado subordinado, que es el de la N. como el universo o el conjunto de las cosas naturales, concepto que coexiste (porque es su resultado) con el de la N. como principio de movimiento y coexiste también, según se verá, con el de la N. como orden, porque designa en este segundo caso a la N. "material" (*materialiter spectata*).

La exaltación especulativa que de la N. hizo el naturalismo del Renacimiento apeló al concepto de la N. creadora o universal. Nicolás de Cusa decía: "Es el Espíritu difuso y contraído por todo el universo y por todas sus partes en particular, lo que se denomina N. La N. es, por lo tanto y de cualquier modo, la complicación de todas las cosas que se generan a través del movimiento" (*De docta ignor.*, II, 10). Y Giordano Bruno afirmaba: "La N. es Dios mismo o es la virtud divina que se manifiesta en las cosas" (*Summa Terminorum*, en *Op. latine*, IV, 101). En el mismo sentido Spinoza identificó a la N. con Dios (*Eth.*, I, 29, scol.). Este concepto de la N. se mantuvo durante

el siglo XVIII y fue reafirmado por Wolff (*Cosm.*, § 503-506) y por Baumgarten (*Met.*, § 430). Cuando en el mismo siglo se comenzó a oponer la N. al hombre y se propugnó por el "retorno a la N.", la N. a la que se apelaba era aún la del viejo concepto aristotélico, o sea, un principio rector ínsito en el hombre en la forma de instinto. Tal fue el concepto que de la N. tuvo Rousseau (*De l'inégalité parmi les hommes,* I). Este concepto ha pasado a ser patrimonio común de nuestro mundo y, por lo tanto, asoma a menudo, sin hacerse notar, en las más elaboradas concepciones filosóficas.

Como se ha visto, comprende tres conceptos coordinados o equipolentes: *a)* la N. como causa (eficiente y final); *b)* la N. como sustancia o esencia necesaria; *c)* la N. como totalidad de las cosas.

2) La segunda concepción fundamental de la N. es la que la entiende como orden y necesidad. El origen de esta concepción se encuentra en los estoicos, quienes decían que "la N. es la disposición para moverse por sí según las razones seminales, disposición que lleva a cumplimiento y mantiene unidas a todas las que de ella nacen en tiempos determinados y coincide con las cosas mismas de las cuales se distingue" (Dióg. L., VII, 1, 148). En esta definición se acentúa la regularidad y el orden del devenir que la N. preside. Con este concepto de N. se relaciona la noción de ley natural, que tuvo tanta importancia desde la Antigüedad hasta el siglo XIX en la moral y en el *derecho* (*véase*). En efecto, la ley de N. es la regla de comportamiento que el orden del mundo exige sea respetada por los seres vivientes, regla cuya realización estaba confiada, según los estoicos, ya sea al instinto (en los animales) o a la razón (en el hombre) (Dióg. L., VII, 1, 85). El aristotelismo del Renacimiento retoma el concepto de la N. como orden. En el *De Fato,* Pietro Pomponazzi defendió explícitamente, en el siglo XVI, el *fato* estoico, o sea la necesidad absoluta del orden cósmico establecido por Dios. Y el pensamiento que se encuentra como la base de las primeras manifestaciones de la ciencia moderna, o sea en las obras de Leonardo, Copérnico, Kepler y Galileo, es el de un orden necesario, de carácter matemático, que la ciencia debe buscar y describir. "La necesidad —decía Leonardo— es tema e inventora de la N. y freno y regla eterna" (*Works,* ed. Richter, n. 1135). Galileo a su vez consideraba que la N. es el orden del universo, un orden que es único y que nunca ha sido ni será diferente (*Op.*, VII, p. 700). La insistencia acerca de la N. como orden y necesidad va acompañada de la negación del finalismo de la N. misma que es, en cambio, la característica de la primera concepción (*véase* FINALISMO). Este concepto de la N. fue fundamento de la ciencia moderna en todo su periodo clásico. "La N. es totalmente consonante y conforme consigo misma", decía Newton (*Opticks,* 1704, III, 1, q. 31), pero fue Boyle quien tuvo las ideas más claras acerca de este punto, al afirmar explícitamente: "La N. no debe ser considerada como un agente distinto y separado, sino como una regla o más bien como un sistema de reglas, según las cuales los agentes naturales y los cuerpos sobre los cuales obran, están determinados por el Gran Autor de las cosas para obrar y partir". Ésta fue la concepción de la N. aceptada por Kant. "Con la expresión 'N.' (en sentido empírico) entendemos la relación de los fenómenos, por su existencia según reglas necesarias o leyes. Hay, por lo tanto, ciertas leyes, y leyes *a priori* que hacen posible ante todo una N.; las leyes empíricas pueden estar y ser descubiertas sólo mediante la experiencia y, por lo tanto, tras las leyes originarias por las cuales comienza a ser posible la experiencia misma" (*Crít. R. Pura,* Anal. de los Principios, cap. II, sec. 3, Tercera analogía). Kant, en otro orden de cosas, distingue entre la N. *materialiter spectata* y la N. *formaliter spectata*: la primera sería "el conjunto de todos los fenómenos"; la segunda sería "la regularidad de los fenómenos en el espacio y en el tiempo" (*Ibid.*, § 26). Pero la primera no es más que el material al cual se aplica la segunda y el concepto de la N. sigue siendo, por lo tanto, el de una regularidad debida a leyes (*Prol.*, § 14). Esta doctrina se ha repetido numerosas veces en la filosofía moderna y contemporánea. Entre

sus últimos sostenedores se puede mencionar a Whitehead, que entiende por N. "un conjunto de entes en relación", con lo que destaca la relación y atribuye a la filosofía natural la tarea de "estudiar cómo se conectan los diferentes elementos de la N." (*The Concept of Nature,* 1920, cap. I-II; trad. ital., pp. 13, 28).

3) La tercera concepción de la N. es la que la entiende como la manifestación del espíritu o como un espíritu disminuido o imperfecto, hecho "externo", "accidental" o "mecánico", esto es, degradado en sus verdaderos caracteres. Esta concepción se encuentra claramente expresada en Plotino. "La sabiduría —dice— es el primer término, la N. es el último. La N. es la imagen de la sabiduría y es la última parte del alma y como tal no tiene en sí más que los últimos reflejos de la razón... La inteligencia tiene en sí toda cosa, el alma del universo recibe las cosas eternamente y ella es la vida y la eterna manifestación del intelecto, pero la N. es el reflejo del alma en la materia. En ella, o también antes de ella, la realidad termina ya que ella es el término del mundo inteligible y, aparte de ella, no hay más que imitaciones" (*Enn.,* IV, 4, 13). Que la N. sea la manifestación, en el sentido de "exteriorización", con lo que de disminuido o degradado tiene la exterioridad frente a la interioridad de la conciencia, resulta ser el concepto de la N. que es compartido (como lo fuera en el pasado) por todas las metafísicas espiritualistas. Tal concepto reaparece en la teosofía renacentista y se expresa, por ejemplo, en Jacob Boehme (*De Signatura rerum,* IX). Pero fue el romanticismo sobre todo el que lo amplificó y difundió. Decía Novalis: "¿Qué es la N. sino el índice enciclopédico sistemático o el plano de nuestro espíritu?" (*Fragmente,* n. 1384). Y Hegel expresó del modo más riguroso y completo este mismo concepto. "La N. —decía— es la idea en la forma del ser otro", esto es, de la "exterioridad" (*Enc.,* § 247). Como tal, no muestra libertad alguna en su existencia, sino sólo necesidad y accidentalidad. Por lo tanto "en la N., no sólo el juego de las formas está dominado por una accidentalidad sin reglas y desenfrenada, sino que de su concepto falta de suyo toda forma". Hegel reconoce que la N. está sujeta a "leyes eternas", pero esto no la salva: la N. es peor que el mal. "Cuando la accidentalidad espiritual, el arbitrio, llega hasta el mal, el mal es algo infinitamente más alto que los movimientos regulares de los astros y la inocencia de las plantas, porque aquel que de tal manera yerra es siempre espíritu" (*Ibid.,* § 248). Es cierto que no toda la filosofía romántica comparte la condena que Hegel formula a la naturaleza. Schelling es llevado más bien a exaltar la N. misma, a considerarla como parte o elemento de la vida divina. En un escrito de 1806, reprochó a Fichte el considerar a la N. con el sentimiento del más grosero y demente asceta, o sea como una pura nada, o desde un punto de vista puramente mecánico y utilitario, es decir, como un instrumento del que el Yo absoluto se sirve para realizarse a sí mismo (*Werke* ["Obras"], I, VII, pp. 94, 103). Y en realidad al considerar a la N. como manifestación de lo Absoluto, Schelling no insistió tanto acerca de la inferioridad de la manifestación con referencia al Principio que se manifiesta, sino más bien acerca de la estrecha relación entre los dos. Ésta es la otra alternativa que ofrece la concepción de la N. de la que aquí tratamos. En efecto, se puede insistir por un lado acerca de los aspectos por los cuales la N. se distingue del espíritu y de alguna manera se opone a él, o sea acerca de la exterioridad, la accidentalidad, el mecanismo. Pero, por otro lado, también se puede insistir sobre el aspecto por el cual la N., como manifestación del espíritu, presenta sus mismos caracteres esenciales. Así lo ha hecho Schelling. Pero con mayor frecuencia prevalece la primera alternativa. El espiritualismo francés del siglo pasado ha compartido casi unánimemente la tesis que Ravaisson expresa al final del *Rapport sur la philosophie en France au xix^e^ siècle* (1868), o sea que la N. es el degradarse de un Principio espiritual, que es espontaneidad y libertad, en mecanismo y necesidad. Esta concepción ha prevalecido también en el espiritualismo de nuestro siglo, a través de Bergson. La N. como exterioridad o espacialidad, es una degrada-

ción del espíritu. Así expone Bergson el proyecto de una teoría del conocimiento de la N.: "Sería necesario, mediante un esfuerzo *sui generis* del espíritu, seguir la progresión o más bien la *regresión* de lo extraespacial degradándose en espacialidad. Situándonos al comienzo en el punto más alto de nuestra propia conciencia para dejarnos caer poco a poco más tarde, tenemos el sentimiento de que nuestro yo se extiende en recuerdos inertes, exteriorizados unos respecto a los otros, en lugar de tenderse en un querer indivisible y agente. Pero esto es sólo la iniciación, etc." (*Évol. Créatr.*, 11ª ed., 1911, p. 226). El mismo sentido de degradación tiene la N. en la filosofía de Gentile, para quien es el "pasado del espíritu" y es, por lo tanto, un límite abstracto que el espíritu vuelve a comprender en sí y del que "se enseñorea" (*Teoria generale dello spirito*, XVI, 18).

4) La cuarta concepción de la N. es la que se puede entrever como presupuesta o implícita en las operaciones efectivas de la investigación científica y en algunos análisis de la metodología científica contemporánea. Así, la N. es definida en términos de *campo* (*véase*) y, más precisamente, es el campo al cual hacen referencia y en el cual se encuentran (o a veces chocan) las técnicas perceptivas y de observación de que dispone el hombre, de las cuales las primeras no son menos complejas que las segundas, no obstante aparecer como "naturales" o sea tales que es posible ponerlas en obra sin el concurso de proyectos deliberados. El arte que da siempre algo que "ver" o "sentir", incluso cuando pretende ser "abstracto" y, por lo tanto, prescindir de las formas que son ofrecidas por lo general por la percepción común, hace constantes referencias a las técnicas perceptivas. La ciencia natural que, a pesar de iniciar su trabajo a través de la percepción, se aleja rápidamente de ella ya sea por sus instrumentos de observación, ya sea por los objetos que logra individualizar (por ejemplo, "masa", "energía", "electrones", "fotones", etc.), algunos de los cuales se comportan en forma muy diferente a las "cosas" objeto de la percepción común, también hace referencia a las técnicas de la observación. Actualmente se puede entender por "N." el campo objetivo al cual hacen referencia tanto los diferentes modos de percepción común como los diferentes modos de la observación científica (tal como es entendida y practicada en las diferentes ramas de la ciencia natural). En este sentido la N. no se identifica con un principio o con una apariencia metafísica ni con un determinado sistema de relaciones necesarias, sino que puede ser determinada, en cualquier fase del desarrollo cultural de la humanidad, como la esfera de los objetos posibles de referencia de las técnicas de observación que la humanidad posee. Se trata, como es obvio, de una concepción funcional y no dogmática, que hasta ahora no ha sido objeto de indagaciones metodológicas suficientes para su clarificación, pero que parece, sin embargo, ser requerida por la fase actual de la metodología científica.

Naturaleza, ciencias de la, *véase* CIENCIAS, CLASIFICACIÓN DE LAS.

Naturaleza, estado de (ingl. *state of nature;* franc. *état de nature;* alem. *Naturzustand;* ital. *stato di natura*). La condición del hombre antes de la constitución de la sociedad civil, según la doctrina del *contractualismo* (*véase*). Ya en Platón, en el III Libro de las *Leyes,* existe la noción de la condición en la que se encontraron los hombres después de que inmensas catástrofes destruyeran las ciudades: "Ésta —dice Platón— es la condición de los hombres después de la catástrofe: una infinita, pavorosa soledad, la tierra inmensa y abandonada, muertos casi todos los animales y los bovinos, sólo quedaron, a los pastores, como mísero resto para recomenzar la vida, algún grupo de cabras" (*Leyes*, III, 677 e). Ésta no es la descripción de una condición idílica como no lo fuera tampoco la condición que Hobbes considera propia del estado de N.: la de la guerra de todos contra todos. "...durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos —decía Hobbes— se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal es la de todos contra todos" (*Leviath.*, I, 13). Esto sucede

porque los hombres, siendo iguales por N., tienen también los mismos deseos y "si dos hombres desean la misma cosa... tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro". (*Ibid.*). La fundación del Estado, o sea de un poder soberano, es el único medio para salir de la condición de guerra inherente al estado de naturaleza.

Por otro lado, ya Séneca, en la Antigüedad, exaltó el estado de N. como una condición perfecta del género humano. En la nonagésima *Epístola* a Lucilio, Séneca describe la edad de oro en la cual los hombres eran inocentes y felices y vivían sencillamente, sin lujos superfluos. Por lo demás no tenían necesidad de gobierno y de leyes porque voluntariamente obedecían a los más sabios. Pero en un determinado momento, el progreso mismo de las artes llevó a la avidez y la corrupción, contra las cuales se hizo necesaria la institución del Estado. La exaltación del estado de N. es un tema dominante de la filosofía del siglo XVIII y halla su máxima expresión en la obra de Rousseau. Locke ya había considerado, en polémica con Hobbes, al estado de N. como un estado de perfección. Ese estado —dijo— "no es otro que el de perfecta libertad para ordenar sus acciones, y disponer de sus personas y bienes como lo tuvieren a bien, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso o depender de la voluntad de otro hombre alguno" (*Second Treatise On Government,* II, 4; trad. esp.: *Ensayo sobre el gobierno civil,* México, 1941, F.C.E.). Pero fue sobre todo Rousseau quien exaltó la perfección del estado de N. sobre el fundamento de que en tal condición el hombre obedece solamente al instinto, que es infalible (*De l'inégalité parmi les hommes,* I). "Todo lo que sale de las manos del Creador es perfecto, todo se pervierte en las manos del hombre", así comenzó Rousseau su *Emilio.* En Rousseau mismo, por lo demás, esta exaltación del estado de N. contrasta con el valor reconocido al Estado civil fundado en el contrato social y, en realidad, la noción del estado de N. constituye para Rousseau el criterio o la norma para juzgar a la sociedad presente y delinear un ideal de progreso. Después de Rousseau, Kant entendió ya por estado de N. "aquel en el cual no hay justicia distributiva alguna" (*Met. der Sitten,* I, § 41 [*Metafísica de las costumbres*]). Y Hegel demostró el equívoco por el cual se inventó el estado de N. como una condición de hecho en la cual fuera válido el derecho natural, equívoco debido al hecho de interpretar la expresión "derecho natural" en el sentido de derecho existente en N., más que como derecho determinado por la N. de la cosa" (*Enc.,* § 502). A partir de Hegel, la noción de estado de N. dejó de interesar a los filósofos. Ha seguido siendo, sin embargo, una noción a la cual apela voluntariamente el hombre común y que es utilizada por las doctrinas políticas utopistas, que a menudo proyectan el estado de N. como una perfección del porvenir; como lo hacen también, a veces, las imaginaciones novelescas de la fantasía científica (*science-fiction*).

Naturaleza, filosofía de la (ingl. *philosophy of nature;* franc. *philosophie de la nature;* alem. *Naturphilosophie;* ital. *filosofia della natura*). Esta expresión, diferente de la tradicional, "filosofía natural", que designa a la física o a las ciencias naturales en general, fue utilizada por vez primera por Kant para designar una disciplina netamente diferente de la ciencia misma. Por filosofía de la N. o metafísica de la N. entendió Kant, en efecto, la disciplina que "abraza todos los principios racionales puros que resultan de simples conceptos (por lo tanto con exclusión de la metafísica) del conocimiento teórico de todas las cosas" (*Crít. R. Pura,* Doctr. trasc. del método, cap. III). Así entendida, la filosofía de la N. es una de las dos partes fundamentales de la filosofía, siendo la otra la filosofía moral; y comprende sólo los principios *a priori* sobre los cuales se funda el conocimiento de la N., o sea los fundamentos de la física y de las otras ciencias teóricas de la N., pero ya no las leyes, que es tarea de la física hallar en la N. misma (*Ibid.;* cf. *Crít. del Juicio.* Intr. I).

A partir de Kant, la expresión filosofía de la N. designa una disciplina que tiene por objeto a la N., pero que no es la ciencia. De esta manera fue entendida por Schelling, quien dedicó a

esta disciplina la mayor parte de su actividad. Schelling consideraba que la ciencia fundada en la investigación experimental nunca es verdadera ciencia. La naturaleza, en efecto, es *a priori*, en el sentido de que sus manifestaciones particulares están determinadas de antemano por su totalidad, o sea por la idea de una N. en general (*Werke* ["Obras"], I, III, p. 279). Sustancialmente, la tarea de la filosofía de la N. es la de mostrar la forma en que la N. se disuelve en el espíritu (*System des Transzendentalen Idealismus* [*Sistema del idealismo trascendental*], § 1). Tal tarea ha sido básica para ella a través de todas sus manifestaciones durante el siglo XIX, manifestaciones que, en buena parte, se inspiraron en Hegel. Hegel consideró la filosofía de la N. como una de las tres grandes divisiones de la filosofía, que estaría constituida, además, por la lógica y por la filosofía del espíritu. La lógica sería el sistema de las puras determinaciones del pensamiento. La filosofía de la N. y la filosofía del espíritu serían, ambas, una lógica aplicada y, en particular, la filosofía de la N. tendría la tarea "de llevar las verdaderas formas del concepto, inmanentes en las cosas naturales, a la conciencia" (*System der Phil.* [*Sistema de la filosofía*], ed. Glocker, I, pp. 87-88). Así entendida, la filosofía de la N. no es más que la manipulación arbitraria de conceptos científicos, separados de sus contextos, con la finalidad de reducirlos a determinaciones racionales o seudorracionales. Y ha permanecido así incluso cuando se la ha querido sustraer al planteamiento idealista y cuando se la ha tratado desde un punto de vista realista, como lo hizo Nicolai Hartmann. La *Filosofía de la naturaleza* (1950) de este último conserva, en efecto, la pretensión de entrever o reconocer el valor "metafísico" u "ontológico" de los resultados de la ciencia. Tarea de la filosofía de la N. debería ser el *análisis categorial* de los conceptos científicos. Que sea propiamente la extensión o la duración, o la fuerza, o la masa, no es capaz de decirlo el pensar matemático —afirma Hartmann—. Ahora bien, en este punto entra en escena justamente el análisis categorial. Los sustentáculos o sustratos de la cantidad son aquello de que dependen los problemas de fondo metafísico en la filosofía de la N." (*Philosophie der Natur*, p. 22; trad. esp.: *Ontología, IV. Filosofía de la naturaleza*, México, 1960, F.C.E., p. 24).

Se puede decir que el último y más restringido concepto de filosofía de la N. es el presentado por los componentes del Círculo de Viena, en los albores del empirismo lógico. M. Schlick consideraba la filosofía de la N. como el análisis del significado de las proposiciones propias de las ciencias naturales. Decía, desde este punto de vista, que "la filosofía de la N. no es por sí misma ciencia, pero sí es una actividad dirigida a la consideración del significado de las leyes de N." (*Philosophy of Nature* [trad. ingl.], 1949, p. 3). En este concepto quedan todavía algunas huellas de la filosofía como "visión del mundo" o síntesis de los resultados más generales de las ciencias particulares. En cambio la metodología contemporánea ha subrayado cada vez con mayor precisión la ilegitimidad de abstraer las proposiciones de la ciencia de sus contextos y de encontrar en ellos significados que van más allá de lo que los contextos mismos autorizan. La tarea de una filosofía de la N., debido a esta limitación metodológica, es tronchada en su misma base. Y todo lo que (aparte de la pretensión de elaborar una metafísica de la N. o una metafísica fundada en las ciencias naturales) legítimamente comprendía, o sea los problemas concernientes al lenguaje científico en general y a los lenguajes de las ciencias particulares, las relaciones entre las ciencias, el estudio comparativo de sus métodos, etc., encuentra actualmente su puesto dentro de la metodología de las ciencias.

Naturalismo (ingl. *naturalism;* franc. *naturalisme;* alem. *Naturalismus;* ital. *naturalismo*). El término tiene tres significados diferentes. Por lo tanto, indica:

1) La doctrina que considera que los poderes naturales de la razón son más eficaces que los poderes producidos o promovidos por la filosofía en el hombre. En este sentido decía Kant: "El naturalista de la razón pura toma como principio el hecho de que por medio

de la razón común sin ciencia (que denomina 'sana razón') se puede alcanzar más, con referencia a las cuestiones supremas que constituyen la tarea de la metafísica, que por medio de la especulación. Afirma, por lo tanto, que se puede determinar con mayor seguridad el tamaño y la distancia de la luna a simple vista que por medio de la matemática" (*Crít. R. Pura*, Doctrina del método, cap. IV).

2) La doctrina que enuncia que nada existe fuera de la naturaleza, y que Dios mismo es sólo el principio de movimiento de las cosas naturales. En este sentido, que es el más difundido en la terminología contemporánea, se habla del "*N.* del Renacimiento", del "*N.* antiguo" o del "*N.* materialista", etcétera.

3) La negación de toda distinción entre naturaleza y supranaturaleza y la tesis de que el hombre puede y debe ser comprendido, en todas sus manifestaciones, incluso en las consideradas más altas (derecho, moral, religión, etc.), sólo en relación con las cosas y los seres del mundo natural y por medio de los mismos conceptos utilizados por las ciencias para su explicación. En este sentido el N. se contrapone sobre todo a un corolario importante de la doctrina que establece la distinción entre naturaleza y supranaturaleza, o sea contra la tesis que enuncia que la naturaleza está "corrompida" y que tiene necesidad, para ser reintegrada, de la intervención sobrenatural. Dewey utiliza la palabra en este sentido (cf. *Experience and Nature*, cap. III *passim*; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F. C. E.).

Naturismo (ingl. *naturism*; franc. *naturisme*; alem. *Naturismus*; ital. *naturismo*). *1)* La doctrina o la creencia de que la naturaleza es la guía infalible para la salud física y mental del hombre y que, por lo tanto, a ella debe "retornar" el hombre en sus usos y costumbres, alejándose de las creaciones artificiales de la sociedad. Esta doctrina es la base de muchas prácticas o creencias populares del mundo contemporáneo, después de haber sido doctrina filosófica en el siglo XVIII. *Véase* NATURALEZA, ESTADO DE.

2) Menos propiamente: culto religioso de la naturaleza.

Náusea (ingl. *nausea*; franc. *nausée*; alem. *Ekel*; ital. *nausea*). La experiencia emotiva de lo gratuito de la existencia, o sea, de la perfecta equivalencia de las posibilidades existenciales. La noción ha sido introducida en la filosofía por Sartre e ilustrada por él sobre todo en la novela intitulada *La náusea*.

Navaja de Occam, *véase* ECONOMÍA.

Necesario (gr. αναγχαῖος; lat. *necessarius*; ingl. *necessary*; franc. *nécessaire*; alem. *Notwendig*; ital. *necessario*). Lo que no puede no ser, o que no puede ser. Ésta es la definición nominal tradicional que constituye también una de las nociones más uniformes y sólidamente establecidas en la tradición filosófica. En tal definición "lo que no puede ser" es lo *imposible*, que es el contrario *opuesto* a lo N. y es, por lo tanto, también N., como el negro, que es el color opuesto al blanco y que también es color. Lo contrario a lo N., o sea el no-N. es, en cambio, la otra modalidad fundamental, o sea *posible* (*véase*). Las discusiones lógicas contemporáneas acerca de lo N., cuando no equivalen a la negación de esta noción, en forma expresa o implícita, no son por lo común más que una nueva expresión de esta definición en términos de convencionalismo moderno.

El primero en hacer un análisis exhaustivo de "N." fue Aristóteles, quien distinguió: *a)* lo N. como *condición* o concausa, por lo cual se dice, por ejemplo, que el alimento es necesario a la vida o la medicina a la salud, o también ir a un determinado lugar para percibir una suma determinada; *b)* lo N. como *fuerza* o constricción, por lo cual se dice que es N. lo que impide u obstaculiza la acción de un instinto o una selección; *c)* lo N. como lo que no puede ser de otra manera, que es el sentido fundamental del concepto. A este sentido, en efecto, se pueden reducir, según Aristóteles, los otros. "A lo que estamos constreñidos se dice que es N. cuando una fuerza cualquiera nos constriñe a hacer o a sufrir algo que va contra el instinto y, de tal manera, la necesidad consiste en este caso en no poder hacer o sufrir de otra manera. Lo mismo es válido respecto a las condiciones de la vida y del bien, ya

que cuando el bien, la vida o el ser no pueden existir sin algunas condiciones, éstas se denominan necesarias y se dice que la causa es la necesidad misma" (*Met.*, V, 5, 1014 b 35). En el sentido fundamental, las demostraciones son necesarias porque no pueden concluir de otra manera y no pueden llegar a conclusiones distintas porque las premisas no pueden ser diferentes de lo que son (*Ibid.*, 1015 b 7). El significado *a)* de N. es el que Aristóteles llama en otra parte "necesidad hipotética": es la necesidad que se encuentra en las cosas naturales y precisamente en su materia, en cuanto constituye la condición de ellas (*Fís.*, II, 9, 200 a 30; *De Sommo*, 455 b 26; *De part. an.*, 639 b 24, 642 a 9). Ya Platón había admitido esta especie de necesidad, considerándola como uno de los constituyentes del mundo (junto con la inteligencia) e identificándola con la materia (*Tim.* 47 d *ss.*). Aristóteles distingue, por último, lo N. en virtud de una causa externa y lo que es por sí mismo la causa de su propia necesidad. Las cosas simples son necesarias en este segundo sentido y, por lo tanto, lo son de modo primario y eminente (*Ibid.*, 1015 b 10). Pero éste siempre es el concepto de la necesidad.

Estas notas se han mantenido más o menos invariables en toda la historia de la filosofía. Los estoicos definieron la necesidad teniendo presente los enunciados verbales más que las condiciones de hecho, y denominaron por lo tanto N. "a lo que es verdadero y no puede revelarse como falso" (Dióg. L., VII, 1, 75), donde el "no poder revelarse como falso" significa, para lo verdadero, el no poder ser otra cosa. Tampoco cambian el concepto de lo N. las distinciones establecidas por Santo Tomás, conforme a la división aristotélica de las cuatro causas. En efecto, Santo Tomás enumera: *a)* la necesidad *material* (o *ex principio intrinseco*), en el sentido en que se dice que "toda cosa compuesta por contrarios es N. que se corrompa"; *b)* la necesidad *formal*, que es la *natural* y *absoluta*, según la cual se dice que "es N. que un triángulo tenga los tres ángulos iguales a dos rectos"; *c)* la necesidad *final* o *utilidad* según la cual se dice que el alimento es N. a la vida o un caballo para el viaje; *d)* la necesidad *eficiente*, o necesidad de *coacción*, según la cual se está constreñido por una causa eficiente de modo tal que no se puede obrar de otra manera. En todos los casos, lo N. sigue siendo para Santo Tomás "lo que no puede no ser" (*S. Th.*, I. q. 82, a. 1; *De Ver.*, q. 22, a. 5). Es evidente de inmediato que esta distinción reproduce la distinción aristotélica. La necesidad material y la necesidad final son la que Aristóteles llama hipotética, y la de coacción lleva en Aristóteles el mismo nombre. La necesidad "natural y absoluta" es, para Santo Tomás lo mismo que para Aristóteles, el significado fundamental de la necesidad. Estas distinciones, a veces indicadas con otros nombres, se mantuvieron iguales durante mucho tiempo en la historia de la filosofía. Los escolásticos las repiten sin cambiarlas, como repiten, aun cuando no lo crean del todo así, el significado fundamental de N. como lo que no puede ser de otra manera (cf., por ejemplo, Juan de Salisbury, *Metalogicus*, II, 13). Avicena, a quien debemos el dominio del concepto de necesidad en metafísica y en teología, tanto en la escolástica árabe como en la cristiana, partió de la distinción aristotélica (*Met.*, V, 5, 1015 b 10, ya cit.) entre lo N. para sí y lo N. para otro (*Met.*, II, 1, 2), distinción que sirve de base a la doctrina de Spinoza (*Eth.*, I, 33, scol. 1) y ha sido repetida desde entonces innumerables veces.

Las primeras novedades conceptuales, en esta historia uniforme, son la definición de la necesidad lógica y la introducción del concepto de necesidad *moral* por parte de Leibniz. Leibniz distinguió: *a)* la necesidad *geométrica*, que es la que pertenece a las verdades eternas "cuyo opuesto implica contradicción"; *b)* la necesidad *física*, que constituye "el orden de la naturaleza y consiste en las reglas del movimiento y en alguna otra ley general que plugo a Dios dar a las cosas, al crearlas"; *c)* la necesidad *moral* que es "la elección del sabio, en cuanto es digna de su sabiduría", o sea la elección del "mejor" (*Théod.*, Disc., § 2). La necesidad física se funda en la necesidad moral y ambas necesidades, la física y la moral, son denominadas *hipoté-*

ticas por Leibniz. Debemos subrayar que, según este concepto, ha sido Dios quien ha elegido las leyes de la naturaleza que constituyen la necesidad física, y su elección ha sido dictada por el hecho de que eran las mejores posibles; y la necesidad hipotética, según Leibniz afirma, nada tiene que ver con la necesidad absoluta, que es la *imposibilidad de lo contrario* (*Nouv. Ess.*, II, 21, 13). Leibniz se vale de esta distinción para defender la libertad de Dios y la del hombre y, al mismo tiempo, para salvar la infalibilidad de la previsión divina: "La verdad que expresa que yo escribiré mañana, no es, en efecto, necesaria. Pero supongamos que Dios la prevea, entonces es N. que se verifique, esto es, es necesaria la consecuencia de que se realice, desde el momento en que ha sido prevista, por ser Dios infalible y esto es lo que se denomina una necesidad hipotética" (*Théod.*, I, § 37; cf. *Discours de Mét.*, 13). La diferencia entre esta doctrina de Leibniz y la tradicional consiste en que esta última reconocía como una especie de necesidad, que se podía retrotraer al significado fundamental del término, la que Leibniz considera como libertad y elección o sea la necesidad hipotética. En otros términos, Leibniz restringió el significado de la necesidad a lo que Aristóteles y la tradición aristotélica consideraban como la necesidad "primaria", "absoluta" o "natural", y que Leibniz denominó "geométrica" o "metafísica". La definición leibniziana de esta necesidad como "aquello cuyo opuesto es imposible" o "aquello cuyo opuesto es contradictorio", sirve justo para limitar su extensión sólo a las verdades matemáticas y a un restringido número de verdades metafísicas. Éste es el resultado importante y duradero de la introducción del concepto de necesidad moral por parte de Leibniz. En cuanto a este concepto, desde el momento en que excluye la necesidad y es la definición misma de la libre determinación, lo único que se le puede objetar es la impropiedad del nombre, ya que no es, en absoluto, "necesidad".

No obstante, precisamente como tipo o especie de necesidad, entró en la filosofía del siglo XVIII, junto con la distinción de las formas de lo N. propuesta por Leibniz. Wolff reelaboró, en efecto, esta distinción y a su vez distinguió: *a)* lo absolutamente N., que es "aquello cuyo opuesto es imposible o implica contradicción" (*Ont.*, § 279; *b)* lo hipotéticamente N. que es "aquello cuyo opuesto implica contradicción o es imposible sólo en una hipótesis dada o bajo una condición determinada" (*Ont.*, § 302); *c)* lo moralmente N. que es "aquello cuyo opuesto es moralmente imposible" (*Phil. pratica,* I, § 115). La diferencia entre lo absolutamente N. y lo hipotéticamente N. consiste en que el primero excluye la contingencia y el segundo no la excluye (*Ibid.*, §§ 317-18). A diferencia de Leibniz, Wolff no reduce, sin embargo, la necesidad hipotética a la necesidad moral, o sea a la libertad, sino que la identifica con la regida por el principio de razón suficiente, o sea con la causalidad (*Ibid.*, §§ 320 *ss.*). Wolff mismo afirma que esta doctrina suya de la necesidad es idéntica a la tradicional y en particular a la de Santo Tomás (*Ibid.*, § 327), o sea a la definición de lo N. como lo que no puede ser de otra manera y ciertamente lo es, salvo en lo que ataña al reconocimiento de la necesidad moral. Esta doctrina fue simplemente reproducida por Kant, que también distinguió "la necesidad material en la existencia" que consiste en la conexión causal, de la necesidad "formal y lógica en la conexión de los conceptos" (*Crít. R. Pura,* Anal., II, cap. II, sec. 3, Postulados del pensamiento empírico), y de estas dos especies de necesidad distingue aun la "necesidad moral" como constricción u obligación, que es el deber (*Crít. R. Práctica,* I, Libro I, cap. III). La necesidad material es la necesidad real o hipotética. Dice Kant: "Todo lo que sucede es hipotéticamente necesario: he aquí un principio que subordina el cambio en el mundo a una ley, o sea a una regla de la existencia necesaria sin la cual no existiría la naturaleza" (*Crít. R. Pura*; *l. c.*). Y en realidad la relación causal sigue siendo para Kant "hipotética", porque la considera abierta por los dos lados y no le parece legítimo considerarla cerrada formando una totalidad o serie absoluta. Obviamente, si ello ocurriese, la necesidad hipotética resultaría necesidad absoluta

o geométrica. A su vez Schopenhauer consideraba que la necesidad no tenía otro sentido, excepto el de la "inevitabilidad del efecto cuando ha sido colocada la causa" y, para él, era hasta contradictorio hablar de un ser "absolutamente N.", o sea, necesario sin condiciones (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 49; trad. esp.: *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, Madrid, 1911). Pero precisamente la necesidad absoluta resultó ser la protagonista de la filosofía del idealismo romántico. Fichte afirma: "Toda cosa existe realmente, existe por absoluta necesidad y existe necesariamente en la forma precisa en la que existe. Es imposible que no exista o que exista de otra manera de como es" (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 9; trad. esp.: *Los caracteres de la edad contemporánea*, Madrid, 1935). También quería ser absoluto el significado de la necesidad que Hegel definió como "unidad de posibilidad y realidad", definición que expresa la presencia de la totalidad de las condiciones en todo momento de lo real y, por lo tanto, de la plena y absoluta necesidad de lo real mismo. "Cuando se tienen todas las condiciones —dice Hegel— la cosa debe resultar real" (*Enc.*, § 147). "Lo N. es mediato por medio de un círculo de circunstancias y, porque las circunstancias son así y al mismo tiempo es también inmediato, y es así porque es" (*Ibid.*, § 149). De tal modo la necesidad resulta el alma de la realidad, la *dialéctica* (*véase*) propia de la Razón real o de la Realidad racional. Esta extensión de la necesidad al infinito no innova, como es obvio, las características del concepto, que sigue siendo el definido por Aristóteles, como tampoco innova tales características el uso que del concepto hace el filósofo contemporáneo que más ha insistido acerca de la necesidad de lo real en sus nuevos grados y formas: Nicolai Hartmann (cf. especialmente *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938; trad. esp.: *Ontología* II, *Posibilidad y efectividad*, México, 1956, F. C. E.). *Véase* POSIBLE.

Podemos ahora pasar revista a la suerte que les ha tocado, en la filosofía contemporánea, a las tres formas de lo N. comúnmente admitidas a partir de Wolff, lo que dio lugar a que no se haya hecho innovación alguna al concepto mismo de N.:

1) lo moralmente N., o sea, lo obligatorio o lo que se debe, aun cuando a veces se le siga llamando así, no puede ser incluido en las formas de lo N;

2) lo hipotéticamente N., que se identifica con lo *causal* (*véase* CAUSALIDAD) o lo *condicional* (*véase*), comparte la suerte de estos conceptos;

3) lo absolutamente N., lo N. "geométrico" o "lógico" es aquello a lo que se puede hacer mayor referencia en el dominio del saber filosófico y científico. "Hay solamente una necesidad lógica —dice Wittgenstein— y así hay solamente una imposibilidad lógica" (*Tract. Logico-Philosophicus*, 6.375).

Casi todos los lógicos contemporáneos suscriben o admiten implícitamente esta tesis de Wittgenstein. No obstante, no hay acuerdo entre ellos acerca de la definición de la necesidad lógica. Las principales doctrinas a este respecto son: *a)* la doctrina de la *analiticidad; b)* la doctrina de la *regla; c)* la doctrina de la *inmunidad; d)* la doctrina de la *cualidad.*

a) La primera doctrina es heredera de la definición leibniziana de la necesidad lógica como "imposibilidad de lo contrario". Peirce decía que lo *lógica* o *esencialmente* N. es lo que una persona que no conoce los hechos, pero que está perfectamente al día acerca de las reglas del razonamiento y de las palabras implícitas en el razonamiento mismo, sabe que es verdadero. Una persona así no sabe, por ejemplo, si existe o no un animal denominado *basilisco* o si existen cosas tales como serpientes, gallinas y huevos, pero sabe que todo basilisco ha nacido de un huevo de gallina incubado por una serpiente. "Esto es esencialmente N. porque es lo que la palabra *basilisco* significa" (*Coll. Pap.*, 4.68). Lewis a su vez ha dicho que "una aserción es lógicamente N. si, y sólo si, su contradictorio es incompatible consigo mismo" (*Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946, p. 89), lo que no es otra cosa que una nueva formulación de la definición de Leibniz. En el mismo sentido Strawson ha dicho que "una aserción es N. cuando es la contradictoria de una aserción inconsecuente" (*Intr. to Logi-*

cal Theory, 1952, p. 22). Carnap, al observar que el concepto de necesidad lógica es entendido comúnmente en el sentido que se aplica a una proposición *p* "si y sólo si la verdad de *p* está fundada en razones puramente lógicas y no dependientes de la contingencia de los hechos o, en otras palabras, si la consideración de no-*p* conduciría a una contradicción lógica, independientemente de los hechos", ha identificado a la necesidad lógica con la verdad lógica y ha definido la verdad lógica, siguiendo las huellas de Leibniz, como la verdad válida en todos los mundos posibles o, en su terminología, es válida en cualquier *descripción de estado* de un sistema. Su definición de la descripción de estado aclara este concepto: "Una clase de enunciados en S_1, que contiene para cada enunciado atómico este enunciado o su negación, pero no ambas cosas, y ningún otro enunciado, es denominado una descripción de estado en S_1, porque obviamente da la completa descripción de un posible estado del universo de los individuos con respecto a todas las propiedades y relaciones expresadas por los predicados del sistema. Así, las descripciones de estado representan los mundos posibles de Leibniz o los posibles estados de cosas de Wittgenstein" (*Meaning and Necesity*, 2; § 39). Ésta es la expresión más rigurosa que la tesis de la reducción de la necesidad a analiticidad haya recibido. Pero, sin embargo, no ha estado exenta de críticas (cf., por ejemplo, Quine, *From a Logical Point of View*, II; A. Pap, *Semantics and Necessary Truth*, pp. 150 *ss.*).

b) La segunda interpretación de la necesidad lógica es aquella que reduce los enunciados a los cuales se aplica tal necesidad, a simples *reglas*, reglas de transformación o, más simplemente, r e g l a s lingüísticas. La doctrina que enuncia que las "verdades necesarias" de la matemática no son más que reglas de transformación, esto es, reglas que p e r m i t e n la inferencia de una fórmula en otra y permite, por lo tanto, la s u s t i t u c i ó n recíproca de las fórmulas (por ejemplo, la famosa proposición de que hablaba Kant: "7 + + 5 = 12"), fue ya expuesta por el Círculo de Viena, en especial por Schlick, y reaparece con frecuencia en la literatura contemporánea (cf. por ejemplo, K. Britton, en *P r o c e e d i n g s of the Aristotelian Society*, 21º, 1947). Como también retorna en ella la doctrina que enuncia que las proposiciones analíticas (o tautologías) que constituyen las "verdades necesarias" de la lógica no son más que reglas lingüísticas o, con mayor precisión, reglas semánticas. En efecto, el enunciado "todos los solteros son no casados" puede ser interpretado como una regla para el uso de la palabra "soltero" y una regla sacada a su vez del uso. La objeción que a veces se formula a estas doctrinas en el sentido de que quitarían el rango de "proposición" a la verdad N., porque una proposición es siempre verdadera o falsa en tanto que una regla no lo es, sino que es más bien útil, conveniente, correcta, etc. (cf., por ejemplo, Pap, *Op. cit.*, pp. 179 *ss.*) no es muy concluyente porque sólo demuestra la incompatibilidad entre esta interpretación de la verdad N. y el concepto tradicional de proposición.

c) La tercera interpretación de la necesidad lógica es la dada por Quine, según la cual sería la *inmunidad* acordada a ciertas proposiciones en la matemática y en la lógica, en cuanto, por el carácter central que ocupan en el sistema, su revisión perturbaría enormemente al sistema mismo que, en cambio, tendemos a conservar en lo posible en los rasgos fundamentales. Desde este punto de vista, N. significaría no "lo que no puede ser de otra manera", sino más bien "aquello que no se puede hacer a menos que", no porque sea imposible dejarlo de lado, sino porque resulta preferible. Esta interpretación está fundada en el rechazo de la distinción entre verdades analíticas (o de razón) y verdades sintéticas (o de hecho) sobre la cual se fundan, en cambio, las interpretaciones a que hacemos referencia en *a)* (Quine, *Methods of Logic*, p. XIII; *From a Logical Point of View*, II y VIII). Esta interpretación equivale obviamente a la eliminación del concepto mismo de necesidad.

d) La cuarta interpretación es la que lo considera como una *propiedad intrínseca* de las proposiciones, consideradas como objetos, en el sentido de Carnap y, precisamente, una propiedad

que las proposiciones poseen con antelación a la formulación de las convenciones lingüísticas. Desde este punto de vista, "explicar la necesidad de los principios tradicionales de la inferencia deductiva en términos de convenciones lingüísticas significaría poner el carro delante de los bueyes". Ésta es la tesis de A. Pap (*Semantics and Necessary Truth*, en especial cap. 7; cf., también "Necessary Propositions and Linguistic Rules", en *Archivio di Filosofia*, 1955, pp. 63-105). En esta doctrina la necesidad lógica no se distingue de una *qualitas occulta*.

De estas cuatro interpretaciones la única que no equivale a la negación de la necesidad misma es la primera, que identifica a la necesidad con la analiticidad o tautología. Se trata de una interpretación estrechamente ligada al concepto que de la tautología expone Wittgenstein: "Entre los posibles grupos de condiciones de verdad se dan dos casos extremos. En uno, la proposición es verdadera *para todas las posibilidades de verdad* de las proposiciones elementales y, en este caso, decimos que las condiciones de verdad son tautológicas. En el otro caso la proposición es falsa *para todas las posibilidades de verdad*: las condiciones de verdad son contradictorias" (*Tractatus*, 4.46). Por consiguiente "la tautología no tiene condiciones de verdad porque es incondicionalmente verdadera y la contradicción en ninguna condición es verdadera" (*Ibid.*, § 4.461). Esto equivale a decir que una afirmación incondicionalmente verdadera (o sea una tautología, una proposición N. o como se la quiera llamar) es la que agota el *rango de las posibilidades*. Éste es también el significado de la doctrina de Carnap acerca de la verdad lógica como "descripción de estado", es decir, como verdad válida para todos los mundos posibles y para todos los posibles estados de cosas. Desde este punto de vista, hay necesidad siempre que es posible enumerar todas las posibilidades y necesidad equivale, prácticamente, a *omniposibilidad*. Por lo demás, ésta no es doctrina reciente. Occam, en el siglo XIV consideraba N. sólo las proposiciones condicionales o equivalentes o aquellas en torno a lo posible, por ejemplo: "Si e x i s t e el hombre, el hombre es animal racional" o "Todo hombre p u e d e ser animal racional" (*Quodl.*, V, q. 15). Ya que solamente convenciones lingüísticas de otra naturaleza pueden limitar oportunamente el rango de posibilidades a las que hace referencia una proposición, es bastante claro que este concepto de necesidad es totalmente reducible a convención.

Necesarismo (i n g l. *necessitarianism*; franc. *nécessitarisme*). Este término, muy poco usado en español o italiano, pero que en inglés tiene una larga tradición, es muy útil para indicar el conjunto de las doctrinas que, como quiera que sea, dan un puesto eminente al concepto de lo necesario y se valen sistemáticamente de él. Pueden ser enumeradas por lo menos tres doctrinas fundamentales de esta naturaleza:

1) La doctrina que admite el *destino*, o sea el orden finalista o providencial del mundo, esto es, un orden que determina necesariamente todas las cosas y garantiza a cada cosa el mejor logro. Esta doctrina puede llamarse providencialismo o fatalismo, pero este último nombre es usado sólo por los que la combaten o, por lo menos, por los que combaten algunos de sus aspectos (*véase* DESTINO; FATALIDAD; PROVIDENCIA). El significado de necesario al cual tal doctrina hace referencia es el *a)* de Aristóteles y el *c)* de Santo Tomás.

2) La doctrina según la cual el orden del mundo consiste en la conexión causal universal, doctrina que hace referencia a lo necesario en el significado *a)* de Aristóteles, *d)* de Santo Tomás, *b)* de Leibniz, Wolff y Kant. Esta doctrina es el determinismo riguroso o clásico, que más bien se debería denominar causalismo. *Véase* CAUSALIDAD; DETERMINISMO.

3) La doctrina que enuncia que la necesidad constituye el significado primario y fundamental del ser y lo utiliza como criterio para la valoración y el análisis de todas las cosas existentes. Este significado de N. es, por cierto, el más importante y fundamental y a él debería referirse el término de preferencia. Lo necesario es, para tales doctrinas, la categoría fundamental, el horizonte general que abraza todos los instrumentos de investigación y de explicación de los que es posible servirse.

Muy a menudo tales doctrinas no admiten la necesidad en el sentido de las doctrinas *1)* y *2)*: Aristóteles y Santo Tomás, por ejemplo, que pueden ser considerados como representantes muy importantes de esta doctrina, aun admitiendo la necesidad del destino no admiten la necesidad causal absoluta; sin embargo son necesarias en el sentido de que para ellos el significado fundamental del ser es la necesidad y tal significado está presente en la construcción de todos los conceptos fundamentales de su filosofía. En el mismo sentido es necesarista la doctrina de Hegel y todas las doctrinas que se inspiran en el idealismo romántico. Pero el andamiaje conceptual del N. se difunde mucho más allá de esta o de aquella doctrina, ya que conceptos tales como los de causa o de sustancia, con todas sus derivaciones que, por lo demás, son numerosísimas, dominan todavía vastas zonas del discurso común, científico y filosófico y se sirven de su sentido de necesarismo en el análisis de la ciencia y de la filosofía.

Necesidad (gr. χρεία o ἀνάγκη; lat. *necessitas;* ingl. *need;* franc. *besoin;* alem. *Bedürfniss;* ital. *bisogno*). En general, la dependencia del ser viviente, en cuanto a su vida o sus intereses, cualesquiera que sean, de otras cosas o seres. Se habla en este sentido de "N. materiales" o "corpóreas" y de "N. espirituales"; de "N. de disciplina" o de "reglas" y de "N. de libertad", de "N. de afecto" y de "felicidad", de "ayuda", de "comunicación" y así sucesivamente. Todo tipo o forma posible de relación entre el hombre y las cosas o entre el hombre y los otros hombres, puede ser considerada bajo el aspecto de la N., la que implica la dependencia del ser humano de tales relaciones. En la historia de la filosofía la noción de la N. ha sido tratada desde dos ángulos visuales: *1)* con mayor frecuencia desde el punto de vista *moral,* esto es, desde el punto de vista del problema de la actitud que debe tomarse frente a las N., limitarlas o alentarlas o de qué manera y en qué grado limitarlas; *2)* menos frecuentemente, desde el punto de vista de la importancia y del significado que la N. tiene respecto al modo de ser propio del hombre, de la posibilidad que ofrece para comprender y describir su existencia. El problema de la disciplina de las N., es decir, el de la limitación cualitativa o cuantitativa de ellas, es el problema mismo de la virtud, particularmente de la virtud ética y su desarrollo histórico debe ser expuesto precisamente en el artículo *virtud* (*véase*). El problema, puede ser, en cambio, considerado aquí. Parece que Platón, en la Antigüedad, tendió al reconocimiento del valor de la N. Tal parece ser el significado de la importancia que reconoce al amor, que entendió en el *Banquete* (204-205), en su más amplio significado, como carencia o búsqueda de lo que falta. Por lo demás, Platón atribuyó a la N. el origen del Estado, en la *República* (II, 369 b *ss.*): "Cuando un hombre toma consigo a otro hombre en vista de una N., y otro hombre a otro, en vista de otra N., y la multiplicidad de N. reúne en la misma residencia a muchos hombres que se asocian para ayudarse, damos a tal sociedad el nombre de Estado". Menos explícita es la función que la noción de N. tiene en la filosofía de Aristóteles, que no ignora, por cierto, el peso que tiene en la vida particular y asociada del hombre (como lo demuestra particularmente en su *Política*), pero no le atribuye una función específica; el origen mismo del Estado se halla para él en la exigencia de la realización de una vida feliz, que significa sobre todo una vida virtuosa (*Pol.*, VII, 2, 1324 a 5, *ss.*). La filosofía posaristotélica se desinteresa de las N., aunque Epicuro prescribe su satisfacción (*Max. capit.*, 26; Fr. 200, Usener), ya que está muy ocupada en delinear el ideal del sabio, entregado a la vida puramente contemplativa. Y para interpretar la realidad humana no se valen de la N. ni la filosofía medieval ni la moderna, que prefieren dar importancia a los elementos o caracteres que hacen resaltar la independencia del hombre con referencia al mundo, en vez de apuntar hacia la dependencia del hombre respecto al mundo. Hegel, aunque hable de un "sistema de N." prefiere insistir acerca del aspecto según el cual la N. es dominada por el hombre, en vez de dominarlo: "El animal tiene un

ámbito limitado de medios y de modos para apagar sus N., que son, al mismo tiempo, limitadas. El hombre, a pesar de esta dependencia, demuestra, al mismo tiempo, su superación de la misma y su universalidad, sobre todo mediante la multiplicidad de las N. y de los medios y después mediante la descomposición y la distinción de la N. concreta" (*Fil. del Der.*, § 190). La primera afirmación clamorosa de la importancia de las N. para la interpretación de lo que el hombre es o puede ser, se puede vislumbrar en la filosofía de Schopenhauer, que, en consecuencia, interpretó la N. como carencia y por lo tanto como dolor, como la *voluntad de vida* que constituye la esencia nouménica del mundo. "La base de toda voluntad es N., carencia, o sea dolor, al que el hombre está vinculado desde su origen, por naturaleza" (*Die Welt*, 1819, I, § 57). Fuera de la metafísica, en el terreno de la antropología, L. Feuerbach insistió en la estrecha relación de la N. con la naturaleza humana (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft* ["Principios de la filosofía del futuro"], 1844). Marx, en sus escritos juveniles (*Economía y filosofía*, 1844; *Ideología alemana*, 1845-1846) acentuó la importancia de las N. y, por lo tanto, del trabajo dirigido a satisfacerlas, hasta hacer de ello el tema fundamental de su antropología (*véase* PERSONA). En la filosofía contemporánea, aparte del marxismo, la importancia de la noción de N. para la interpretación de la realidad humana, es subrayada por el naturalismo, por un lado, y por el existencialismo por el otro. Dewey, por ejemplo, al insistir en la "matriz biológica" de toda actividad humana y, por lo tanto, también de la lógica, ve en la N. el estado de perturbación del delicado equilibrio orgánico y su cambio en la búsqueda tendiente a restablecerlo (*Logic*, cap. II; trad. esp.: *Lógica*, p. 41, México, 1950, F. C. E.). Por otro lado, Heidegger al definir al "ser-en-el-mundo", estructura existenciaria del hombre como *cura* (*véase*), insiste en la dependencia del mundo, que el hombre tiene, como el "ser en el mundo, abierto-cayendo, proyectante-yecto, al que en su ser cabe el *mundo* y en el *ser con* otros le va el más peculiar *poder ser* mismo" (*Sein und Zeit* §§ 39 *ss.*, cf. § 20; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). La noción de necesidad que surge de estas notas no es la de un estado provisional de falta o de deficiencia (se tiene necesidad del aire, aunque no exista en abundancia), sino más bien de una existenciaridad determinada esencialmente por la *facticidad*, que caracteriza de manera específica al hombre y, en general, al ser finito en el mundo.

Negación (gr. ἀπόφασις; lat. *negatio*; ingl. *negation*; franc. *négation*; alem. *Verneigung, Negation*; ital. *negazione*). Término que puede aplicarse tanto al acto de negar como al contenido negado, o sea la *proposición negativa*, denominada en griego ἀπόφασις (lat. *negatio*: Boecio) y definida como "enunciado que separa algo de algo" (*De Interpr.*, 17 a 26), en cuanto que, según la misma doctrina aristotélica, separa o aleja dos conceptos. Sustancialmente, la tradición lógica ha conservado esta doctrina y, por lo tanto, este significado del término N. Solamente los partidarios de la teoría del juicio como asentimiento (Rosmini, Fr. Brentano, Husserl) consideran la N. como acto de denegación (rechazo, repudio, *Verneinung*) de una representación o idea. En la lógica simbólica contemporánea la N. está representada por un símbolo especial (el símbolo "$\sim$") que, antepuesto al símbolo de una proposición "*p*", transforma a ésta en la afirmación de que "*p*" es falsa (Russell) o en una nueva proposición (molecular), función de verdad de "*p*" y precisamente (en la lógica de dos valores) en la proposición que es falsa cuando "*p*" es verdadera y verdadera cuando "*p*" es falsa (Wittgenstein, Carnap).

G. P.

Negativo (gr. ἀποφατικός; lat. *negativus*; ingl. *negative*; franc. *négatif*; alem. *negativ*; ital. *negativo*). Lo que efectúa o implica una negación, esto es, una exclusión de posibilidades. Una entidad N., por ejemplo, una proposición, no implica que subsista la entidad positiva correspondiente a la que luego se agregue la negación, sino que es simplemente la exclusión de una posibilidad y, en la mayoría de las veces, de una posibilidad formulada sólo con el fin de excluirla.

Los múltiples usos del término se pueden reducir a este significado fundamental "Resultado N." de un experimento significa la exclusión de una determinada posibilidad de interpretación o de explicación. "Efecto N." de una determinada operación significa la exclusión de lo que, se esperaba como posible de la operación misma. "Actitud N." en relación a una doctrina o a una cosa cualquiera es la actitud que excluye la posibilidad de que la doctrina sea verdadera o que la cosa tenga un valor cualquiera, etcétera.

Neocriticismo, *véase* NEOKANTISMO.

Neohegelianismo (ingl. *neo-Hegelianism*; franc. *néo-hégélianisme*; alem. *Neuhegelianismus*; ital. *neohegelismo*). El retorno al idealismo romántico, realizado en Inglaterra, Italia y Norteamérica en los últimos decenios del siglo pasado y en los primeros de éste. El N., así como el idealismo romántico del cual es filiación directa, tiene como tesis fundamental la identidad de lo finito y de lo infinito, o sea la reducción del hombre y del mundo de la experiencia humana a lo Absoluto. El neoidealismo angloamericano y el neoidealismo italiano se distinguen entre sí por el modo en que realizan esta reducción. El idealismo angloamericano lo hace por vía negativa, demostrando que lo finito, por su intrínseca irracionalidad, no es real o es real sólo en la medida en que el infinito se revela y se manifiesta. El idealismo italiano lo realiza por vía positiva, mostrando en la estructura misma de lo finito, en su intrínseca y necesaria racionalidad, la presencia y la realidad de lo infinito. Éste ha sido también el camino recorrido por Hegel y por todo el idealismo romántico. A la corriente inglesa pertenecen G. H. Stirling, T. H. Green, B. Bosanquet, J. E. McTaggart y, en especial, F. H. Bradley, que es su mayor representante. En Estados Unidos la figura más importante del N. ha sido J. Royce. Los mayores representantes del idealismo italiano fueron G. Gentile y B. Croce. Sobre todos ellos, *véase* IDEALISMO.

Neoidealismo, *véase supra* NEOHEGELIANISMO.

Neokantismo (ingl. *neo-criticism*; franc. *néocriticisme*; alem. *Neukantianismus*; ital. *neocriticismo*). El movimiento del "retorno a Kant" que se inició en Alemania hacia la mitad del siglo pasado y que ha dado origen a algunas entre las más importantes manifestaciones de la filosofía contemporánea. Los rasgos comunes de todas las corrientes del N. son los siguientes: *1)* la negación de la metafísica y la reducción de la filosofía a reflexión acerca de la ciencia, o sea a teoría del conocimiento; *2)* la distinción entre el aspecto psicológico y el aspecto lógico-objetivo del conocimiento, distinción en virtud de la cual la validez de un conocimiento es por completo independiente del modo en que es adquirida o conservada psicológicamente; *3)* la tentativa de remontarse de las estructuras de la ciencia, tanto de la de la naturaleza como de la del espíritu, a las estructuras del sujeto que la harían posible.

En Alemania constituyeron la corriente N.: *1)* la Escuela de Marburgo (*Marburger Schule*) a la cual han pertenecido F. A. Lange, H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer y con la cual se relaciona en parte Nicolai Hartmann; *2)* la Escuela de Baden (*Badische Schule*), fundada por W. Windelband y H. Rickert; *3)* el historicismo alemán con G. Simmel, W. Dilthey, E. Troeltsch, etc. Esta última dirección formuló el problema de la historia en forma análoga al modo como las otras escuelas kantianas formularan el problema de la ciencia natural (*véase* HISTORICISMO). Fuera de Alemania se relacionaron con la dirección neokantiana C. Renouvier y L. Brunschvig en Francia, S. H. Hodgson y R. Adamson en Inglaterra y Banfi en Italia.

Neopitagorismo (ingl. *neo-pythagoreanism*; franc. *néopythagorisme*; alem. *Neupythagoreismus*; ital. *neopitagorismo*). La vuelta a la filosofía pitagórica que se realizó en el siglo I a. C., sea por la aparición de falsos escritos pitagóricos (*Dichos Aureos, Símbolos, Cartas,* atribuidos a Pitágoras) y de otros escritos atribuidos al lucano Ocello y a Hermes Trismegisto, sea por el florecer de filósofos que declararon inspirarse en las doctrinas del pitagorismo antiguo. Entre ellos: Nigidius Figulus,

Apolonio de Tiana, Nicómaco de Gerasa y sobre todo, Numenio de Apamea (siglo I d. C.). Las doctrinas de estos autores no tienen originalidad, pero presentan rasgos que resultaron propios del *neoplatonismo* (*véase infra*).

Neoplatonismo (ingl. *neo-platonism*; franc. *néo-platonisme*; alem. *Neuplatonismus*). La escuela filosófica fundada en Alejandría por Ammonio Saccas en el siglo II d. C. y cuyos mayores representantes son Plotino, Jámblico y Proclo. El N. es una escolástica y, por lo tanto, utiliza la filosofía platónica (filtrada a través del neopitagorismo, del platonismo medio y de Filón) para la defensa de verdades religiosas, o sea de verdades que se consideraban reveladas al hombre *ab antiquo* y por él redescubiertas en la intimidad de la conciencia. Los rasgos fundamentales del N. son los siguientes:

1) el carácter revelado de la verdad que, por lo tanto, es de naturaleza religiosa y se manifiesta en las instituciones religiosas existentes y en la reflexión del hombre sobre sí mismo;

2) el carácter absoluto de la trascendencia divina, por la cual Dios, considerado como el Bien, está fuera de toda determinación cognoscible y es considerado inefable;

3) la teoría de la emanación, es decir, de la derivación necesaria de todas las cosas existentes, a partir de Dios, que resultan cada vez menos perfectas a medida que se alejan de Él, y la consiguiente distinción entre el mundo inteligible (Dios, Intelecto y Alma del mundo) y el mundo sensible (o material) que es una imagen o apariencia del otro;

4) el retorno del mundo a Dios a través del hombre y su interiorización progresiva, hasta llegar al éxtasis, o sea la unión con Dios.

En el N. se suelen distinguir: la Escuela Siria fundada por Jámblico, la escuela de Pérgamo a la que pertenecen, entre otros, el emperador Juliano, llamado el Apóstata, y la escuela de Atenas, cuyo mayor representante fue Proclo. Pero las doctrinas fundamentales del N. ejercieron, y siguen ejerciendo, una profunda influencia en muchas direcciones del pensamiento filosófico.

Debe anotarse que el "platonismo" del Renacimiento es, en realidad, un N. que repite, con algunas variaciones, las tesis arriba expuestas. Las variaciones que caracterizan al N. renacentista (el de Nicolás de Cusa, Pico della Mirandola y Marsilio Ficino) se refieren a la mayor importancia atribuida al hombre y a su función en el mundo, conforme al espíritu general del *Renacimiento* (*véase*).

Neopositivismo (ingl. *neo-positivism*; franc. *néo-positivisme*; alem. *Neupositivismus*; ital. *neopositivismo*). *1)* Lo mismo que *empirismo lógico* (*véase*).

2) A veces se ha denominado así al bergsonismo (Le Roy, *Un positivisme nouveau*, 1901).

Neorrealismo (ingl. *new realism*; franc. *néo-realisme*; alem. *Neurealismus*; ital. *neorealismo*). Con este término se designan las corrientes del pensamiento contemporáneo que toman como bandera la negación del *idealismo gnoseológico* (*véase*), o sea la negación de la reducción del objeto del conocimiento a un modo de ser del sujeto. El idealismo gnoseológico fue el elemento dominante de la filosofía del siglo XIX, ya que era compartido no sólo por el idealismo romántico sino también por el espiritualismo, el neokantismo y, en general, por todas las filosofías conciencialistas. De esta tendencia general fueron excepciones, al principio, la filosofía de la inmanencia de G. Schuppe y la obra de Ostvald Külpe (*Einleitung in die Philosophie* [*Introducción a la filosofía*], 1895). Pero una nueva historia del realismo comenzó a partir del ensayo de G. E. Moore, "La refutación del idealismo", publicado en el *Mind* de 1903. De inmediato defendieron el realismo en Inglaterra, B. Russell y S. Alexander, en tanto que en Norteamérica, un volumen colectivo publicado en 1912 e intitulado precisamente *El nuevo realismo*, afirmó la tesis de un realismo actualizado, tesis que en otra forma se volvió a proponer algunos años más tarde en los *Ensayos de realismo crítico* (1920), publicados por otro grupo de filósofos norteamericanos. En el primer grupo, la figura más conocida fue la de W. P. Montague, en el segundo la de G. San-

tayana. Más tarde el N. ha encontrado sostenedores en A. N. Whitehead y en N. Hartmann.

El N. se divide en tantas direcciones doctrinarias como filósofos lo profesan, pero, con todo, se funda en una tesis fundamental común que constituye su novedad y su punto de separación del realismo tradicional, como también su línea de defensa contra el idealismo. Esta tesis es la siguiente: la relación cognoscitiva (o sea la relación en la que entra el objeto del conocimiento con el sujeto, esto es, con la mente que lo aprehende) no modifica la naturaleza del objeto mismo. Esta tesis se inspira en la noción matemática de la "relación externa", o sea de la relación que no modifica los términos relativos. Así, como es obvio, elimina totalmente la dependencia existencial o cualitativa del objeto del conocimiento y del sujeto y hace que el idealismo carezca de sentido. No obstante estar alejados entre sí, en todos los demás aspectos, Moore, Montague, Santayana, Alexander y Hartmann, participan de esta tesis.

Neotomismo (ingl. *neo-thomism*; franc. *néo-thomisme*; alem. *Neuthomismus*; ital. *neotomismo*). Se aplica este término o el menos apropiado de "neoescolástica" al movimiento de retorno a las doctrinas de Santo Tomás, en el seno de la cultura católica, iniciado por la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII (4 de agosto de 1879). Este movimiento consiste en la defensa polémica de las tesis filosóficas tomistas en contra de las diferentes direcciones de la filosofía contemporánea e, indirectamente, en la reelaboración y en la modernización de tales tesis. Una de las primeras figuras del N. fue la del cardenal belga Désiré Mercier (fallecido en 1925), en tanto que una de las figuras más conocidas del mundo contemporáneo dentro de esta corriente es la del francés Jacques Maritain. El tomismo acepta, en general, la problemática de la filosofía contemporánea, pero intenta reconducir tal problemática a la sistemática tomista. Uno de los efectos más importantes del florecimiento neotomista es la renovada importancia que a partir de los últimos decenios del siglo pasado han adquirido los estudios de filosofía medieval, esto es, de la escolástica clásica.

Neovitalismo, *véase* VITALISMO.

Nestorianismo (ingl. *nestorianism*; franc. *nestorianisme*; alem. *Nestorianismus*; ital. *nestorianismo*). La doctrina de Nestorio, patriarca de Constantinopla (428-431) según la cual, al existir dos naturalezas en Cristo, existen también dos personas, una de las cuales habita en la otra como en un templo. Nestorio negaba también que María fuera madre de Dios y consideraba como fábula pagana la idea de un Dios envuelto en pañales y crucificado. Esta interpretación de la Encarnación ya había sido sostenida por Deodoro de Tarso (fallecido hasta 394) y por su discípulo Teodoro de Mopuestia (muerto hacia 428). Fue condenada por el concilio de Éfeso de 431, pero se mantuvo por largo tiempo y aún sobrevive entre grupos de la Turquía asiática y de Persia.

Neutralismo (ingl. *neutralism*). Término adoptado por Peirce como sinónimo de monismo (*Chance, Love and Logic*, II, 1). *Véase* MONISMO.

Neutralización (alem. *neutralisierung*). Husserl indicó con este término la suspensión de la creencia, por la cual "el ser pura y simplemente, el ser posible, probable, cuestionable, igualmente el no-ser y todo el resto de lo negado y afirmado, está para la conciencia ahí, pero no en el modo 'real', sino como 'meramente pensado', como 'mero pensamiento'" (*Ideen*, I, § 109). *Véase* EPOCHÉ.

Neutro, monismo (ingl. *neutral monism*). Con esta expresión se indica a veces en Norteamérica la tesis del neorrealismo, según la cual las entidades que entran en la composición del espíritu y de la materia no son ni mentales ni materiales, sino que adquieren tales calificaciones en virtud de las relaciones que establecen. En realidad este punto de vista fue sostenido por vez primera por el *empiriocriticismo* (*véase*) de Avenarius y por Mach.

Newtonismo (ingl. *newtonianism*; franc. *newtonianisme*; alem. *Newtonianismus*). Con este término se indica, an-

tes que nada, la doctrina de Newton acerca de la gravitación universal. Esto significa la generalización de las leyes de la gravitación a todo el universo y la formulación de estas leyes mediante la fórmula única que enuncia que los cuerpos se atraen en proporción directa al producto de las masas y en razón inversa al cuadrado de las distancias. Esta ley fue enunciada por Newton por vez primera en las *Propositiones de motu* de 1684 y más tarde en los *Principios matemáticos de filosofía natural*, de 1687.

Nexo (lat. *nexus*; ingl. *bond*; franc. *conexion*; alem. *Zusammenhang*; ital. *nesso*). La relación de las cosas entre sí, en el orden causal o en el orden final. Kant denomina al primero *nexus effectivus* y al segundo *nexus finalis* (*Crít. del Juicio*, § 87). Whitehead ha aplicado este término (*nexus*) a las conexiones reales entre las cosas, a las que considera como elementos últimos de la realidad, junto a las cosas mismas o a las percepciones (*Process and Reality*. 1929).

Nihilismo (ingl. *nihilism*; franc. *nihilisme*; alem. *Nihilismus*; ital. *nichilismo*). Término a menudo usado con intención polémica, y aplicado a doctrinas que rehusan reconocer realidades o valores cuya admisión se considera importante. Así Hamilton usó el término para calificar la doctrina de Hume que niega la realidad sustancial (*Lectures on Metaphysics*, I, pp. 293-94) y en este caso la palabra no significa más que fenomenismo. En otros casos se aplica a las actitudes de los que niegan determinados valores morales o políticos. Sólo Nietzsche usó en forma no polémica el término, sirviéndose de él para calificar su oposición radical a los valores morales tradicionales y a las creencias metafísicas tradicionales. "El N. —dice— no es solamente un conjunto de consideraciones acerca del tema: 'Todo es vano', no es sólo la creencia en que todo merezca perecer, sino que consiste en poner las manos en la masa, en destruir... Es el estado de los espíritus fuertes y de las voluntades fuertes, a las cuales no les es posible atenerse a un juicio negativo: la negación activa responde mejor a sus n a t u r a l e z a s profundas" (*Wille zur Macht*, ed. Kröner, XV, § 24; trad. esp.: *La voluntad de dominio*, Madrid, 1932).

Nirvana. La extinción de las pasiones y del deseo de vivir, por lo tanto, de la cadena de los nacimientos, según la doctrina budista. "Esta isla incomparable en la cual toda cosa desaparece y todo apego cesa, la llamo N., destrucción de la vejez y de la muerte" (*Suttanipâta*, V, 11). Dentro de la filosofía occidental, Schopenhauer se apropió esta noción, viendo en ella la negación de la voluntad de vivir, actitud que resulta del conocimiento de la naturaleza dolorosa y trágica de la vida (*Die Welt*, I, § 71; II, cap. 41).

No (alem. *Nicht*). Según Heidegger, el N. expresa la limitación fundamental de la existencia ya que "[el ser ahí] 'pudiendo ser', está en cada caso en una u otra posibilidad, constantemente N. es la otra y ha prescindido de ella en la proyección existencial" (*Sein und Zeit*, § 58; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.). El N. expresa así la exclusión de las posibilidades que está siempre implícita en la elección de las que el "ser ahí" (o sea el hombre) hace entrar en su proyecto. En este sentido, Heidegger habla de N. como de la deuda fundamental de la existencia: "[Definimos] la idea existenciaria del 'deudor' así: *ser el fundamento* de un ser determinado por un 'N.', es decir, *'ser el fundamento' de un 'no ser'*" (*Ibid.*).

No yo (ingl. *non ego;* franc. *non moi;* alem. *Nicht Ich;* ital. *non io*). Término aplicado por Fichte al mundo de la naturaleza y en general al mundo objetivo, en cuanto es puesto por el Yo, pero es opuesto al Yo mismo. "No hay nada puesto originariamente, excepto el Yo y sólo éste es puesto en absoluto. Por lo tanto, una oposición absoluta no puede tenerse sino poniendo algo en oposición al Yo. Pero lo opuesto al Yo es = No-Yo" (*Wissenschaftslehre* [*Doctrina de la ciencia*], 1794, § 2, 9).

Noción (gr. ἔννοια, πρόληψις; lat. *notio*; ingl. *notion*; franc. *notion*; alem. *Notion*; ital. *nozione*). Este término tiene dos significados fundamentales: uno muy general, según el cual N. es cual-

quier acto de operación cognoscitiva, y otro específico, de acuerdo con el cual es una clase especial de actos u operaciones cognoscitivas.

Cicerón, que introdujo el término, lo hace corresponder tanto a ἔννοια, que tiene un significado muy general, como a πρόληψις, que es la anticipación, o sea una especie particular y privilegiada de conocimiento (*Top.*, 7, 31). Juan de Salisbury, en la Edad Media, adoptó el término en el sentido general, refiriéndolo precisamente al griego ἔννοια (*Metal.*, II, 20); en sentido general lo adoptó también Jungius, que entendió por N. "la primera operación de nuestro entendimiento, o sea la imaginación con la cual expresamos una cosa con una imagen" (*Log. Hamburgensis*, 1638, Prol., 3). Locke, en cambio, pensó restringir el término a las ideas complejas que parece "como si tuvieran su origen y su existencia constante más bien en los pensamientos de los hombres, que no en la realidad de las cosas" (*Essay*, II, 22, 2), en tanto que Leibniz observó que "muchos aplican la palabra N. a toda suerte de ideas o de concepciones, ya sean originales o derivadas" (*Nouv. Ess.*, II, 22, 2). Berkeley a su vez restringió el término para indicar el conocimiento que el espíritu tiene de sí mismo y de la relación entre las ideas, conocimiento que a su vez no es una idea (*Princ. of Human Knowledge*, I, § 27, 89, 140, etc.; cf. la nota al § 27 de la edición de los *Principles*, en *Works*, ed. T. E. Jessop, II, p. 53). También Kant dio un significado restringido al término, entendiéndolo como "el concepto puro en cuanto tiene su origen únicamente en el entendimiento" y reservando el término "representación" para el significado general de N. (*Crít. R. Pura*, Dial. trasc., I, sec. 1). Wolff, en cambio, había afirmado: "la representación de las cosas en la mente es la N., que otros llaman *idea*" (*Log.*, § 34).

Todos los significados específicos propuestos para el término no han tenido éxito; actualmente le ha quedado casi exclusivamente el significado genérico de operación, acto o elemento cognoscitivo en general.

Nociones comunes (gr. κοιναὶ ἔννοιαι; lat. *notiones communes*). Son las *anticipaciones* (*véase*) de los estoicos, a las cuales se ha hecho a menudo referencia en la historia de la filosofía (cf., por ejemplo Spinoza, *Eth.*, II, 38, Cor; Leibniz, *Nouv. Ess.*, Avant-propos; etc.).

Nodal, línea (alem. *Knotenlinie*). Así denominó Hegel al paso de la cantidad a la cualidad que sucede por cambio de la cantidad misma (por ejemplo: cuando el cambio de la cantidad de calor en el agua produce el paso del agua misma del estado sólido al líquido o al gaseoso) (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], I, sec. III, cap. II, B). Este concepto ha tenido más éxito fuera del hegelianismo que en él. Kierkegaard tomó de ahí su concepto del *salto* (*véase*), y Engels hizo del paso de la cantidad a la cualidad una de las leyes fundamentales de la dialéctica (*Dialektik der Natur* ["Dialéctica de la naturaleza"]; trad. ital., p. 57). *Véase* DIALÉCTICA; SALTO.

Nóema (alem. *Noema*). En la terminología de Husserl, el aspecto objetivo de la vivencia, o sea el objeto, considerado por la reflexión en sus diferentes modos de ser *dado* (por ejemplo, lo percibido, lo recordado, lo imaginado). El N. es distinto del objeto mismo, que es la cosa; por ejemplo, el objeto de la percepción del árbol es el árbol, pero el N. de esta percepción es " 'lo percibido en cuanto tal'... hay que tomar el correlato noemático... 'exactamente' así... como, 'si preguntamos puramente a esta vivencia misma', nos es ofrecido por ella" (por ejemplo, el árbol verde, iluminado, no iluminado, percibido, recordado, etc.) (*Ideen*, I, §§ 88 *ss.*). El adjetivo correspondiente es *noemático*.

Nóesis (alem. *Noesis*). En la terminología de Husserl, el aspecto subjetivo de la vivencia, constituido por todos los actos de comprensión que tienden a aprehender el objeto, como el percibir, el recordar, el imaginar, etc. (*Ideen*, I, §§ 88 *ss.*). El adjetivo correspondiente es *noético*.

Noética (ingl. *noetic*; franc. *noétique*; alem. *Noëtik*; ital. *noetica*). Así denominó Hamilton a la parte de la lógica que estudia "las leyes fundamentales

del pensamiento", esto es, los cuatro principios de Identidad, No Contradicción, Tercero Excluido y Razón Suficiente (*Lectures on Logic*, V, I, p. 72). Muy pocos autores han seguido este uso.

Nolición o noluntad (lat. *noluntas*; ingl. *nolition*; franc. *nolonté*; alem. *Nolitio*; ital. *nolontà*). El no querer o rehuir. El término es muy raro en todas las lenguas. Según Santo Tomás, "el apetito actual del bien se llama 'voluntad' en el sentido de acto de volición... la huida del mal no es tal voluntad [que pertenece al bien], sino más bien 'noluntad' [pues se refiere al mal]" (*S. Th.*, II, 1, q. 8, a. 1). En el mismo sentido se utiliza el término en Wolff (*Phil. practica*, I, § 38). Es claro que, en este sentido, la N. es voluntad positiva, tanto como la denominada voluntad. Otros autores, en cambio, la han entendido en el sentido de voluntad inhibida o ausencia de voluntad (Renouvier y Prat, *Monadologie*, p. 231). Este segundo sentido es totalmente impropio.

Nombre (gr. ὄνομα; lat. *nomen*; ingl. *name*; franc. *nom*; alem. *Name*; ital. *nome*). La palabra o el símbolo que denota un objeto cualquiera. Los problemas que el N. hace surgir como palabra o símbolo, el de su origen o de su validez, por ejemplo, se han discutido en el artículo *lenguaje* (*véase*). Aquí sólo es necesario remontarse a las determinaciones específicas que del concepto de N. han dado los lógicos. Cuando Platón define el N. como "el instrumento adecuado para enseñar y para hacernos discernir la esencia, de la misma manera en que la lanzadera es adecuada para tejer la tela" (*Crat.*, 388 b), su definición se adapta a cualquier término o expresión lingüística. Aristóteles, en cambio, ha dado el primer análisis específico del nombre. "El N. —ha dicho— es un sonido de voz significativo por convención, que prescinde del tiempo y cuyas partes no son significativas sino al ser tomadas por separado" (*De Int.*, 2, 16 a 19). En cuanto "prescinde del tiempo", el N. se distingue del verbo que tiene siempre una determinación temporal. En cuanto no tiene partes por sí significativas, el nombre se distingue del discurso. Y ya que Aristóteles observa que la expresión infinita "no hombre" no es un N., los lógicos posteriores agregaron a la definición aristotélica del N. la caracterización "finita", como también la de "recta", para excluir los casos oblicuos del N. que interesan al gramático, pero no al lógico (Pedro Hispano, *Summul. Log.*, 1.04). El propio Aristóteles advertía (*De Int.*, 2, 16 a 23) que el N. no siempre es simple y en este sentido su definición fue modificada por Jungius en el siglo XVII: "Por N. se entiende un símbolo o señal, instituida para una cosa determinada y para la noción que representa la cosa, ya se trate de un N. gramaticalmente único, ya se trate de un N. compuesto por pluralidad de vocablos (*Log. Hamburgensis*, 1638, IV, 2, 10).

En la lógica contemporánea, la función del N. ha sido analizada sobre todo con referencia a lo que Carnap ha denominado "la antinomia de la relación-N.". Esta antinomia había sido vislumbrada por Frege ("Über Sinn und Bedeutung" ["Sobre el sentido y el significado"], 1892, en *Aritmetica e logica*, ed. Geymonat, pp. 215-52), pero fue formulada como antinomia por Russell ("On Denoting", 1905, ahora en *Logic and Knowledge*, pp. 41-56). La antinomia resulta del hecho de que los nombres sinónimos (que tienen por lo tanto el mismo significado) deben poder sustituirse uno a otro sin que cambie el significado y el valor de verdad del contexto. Ahora bien, "Sir Walter Scott" y "el autor de *Waverley*" son nombres sinónimos y, por lo tanto, sustituibles. Sin embargo, si en la frase "Jorge IV preguntó en una ocasión si Walter Scott era el autor de *Waverley*", se sustituye "autor de *Waverley*" por el sinónimo "Walter Scott", la frase resulta falsa porque queda así: "Jorge IV preguntó en una ocasión si Scott era Scott".

La lógica contemporánea ha dado dos soluciones principales a esta antinomia, la primera de ellas consiste esencialmente en reducir la denotación a una descripción en términos directa o indirectamente reducibles a experiencias elementales. Esta solución ha sido propuesta por Russell (que la expuso en el ensayo citado y más tarde en el primer volumen de los *Principia Mathematica*, 1910). Según Russell, la frase

"Jorge IV, etc." puede significar: *a)* "Jorge IV deseaba saber si un hombre, y sólo si un hombre, había escrito *Waverley* y si Scott fue ese hombre", o bien puede significar: *b)* "Un hombre y sólo un hombre escribió *Waverley* y Jorge IV deseaba saber si Scott era tal hombre." En este segundo caso "el autor de *Waverley* obra —dice Russell— de modo *primario* (*primary ocurrence*) porque supone que Jorge IV tiene algún conocimiento directo de Scott. En la primera, en cambio, la frase acude de modo secundario en el sentido de que no supone un conocimiento directo de Scott" ("On Denoting", *op. cit.*, p. 72). Esta teoría, aparte de presuponer la diferencia entre conocimiento directo y conocimiento indirecto, equivale a reducir los N. propios a N. comunes y los N. comunes a N. propios, esto es, que denotan elementos tomados de la experiencia directa. Teorías similares a ésta han sido formuladas por Quine (*Methods of Logic*, 1950, § 33; *From a Logical Point of View*, 1953, cap. 1) y por otros.

La segunda solución de la antinomia de la relación-N. es la propuesta por Frege. Consiste en distinguir entre el significado (*Bedeutung, meaning*) como denotación y el sentido (*Sinn, sense*). La denotación es la referencia del N. al objeto: "Sir Walter Scott" y "el autor de *Waverley*" tienen la misma denotación porque se refieren al mismo objeto. El sentido es, en cambio, como decía Frege, "algo que es de inmediato aprehendido por el que conoce suficientemente la lengua (o en general el conjunto de signos) a la cual pertenece el N." (*Über Sinn und Bedeutung* ["Sobre el sentido y el significado"], § 1; trad. ital., p. 219), por lo que dos N. pueden tener diferentes sentidos, aun refiriéndose al mismo objeto. Éste es precisamente el caso de las dos expresiones citadas y ya que es posible comprender el sentido de un N. sin conocer su denotación, las preguntas del tipo de la atribuida a Jorge IV significan una búsqueda de información concerniente a la identidad de sus denotaciones. Esta solución ha sido repetida con variantes por Carnap (*Meaning and Necessity*, §§ 31-32) y por Church (*Intr. to Mathematical Logic*, 1958, § 01). Y parece la solución preferible por no exigir supuestos particulares acerca de la naturaleza del lenguaje.

Nominal, definición, *véase* DEFINICIÓN.

Nominalismo (ingl. *nominalism*; franc. *nominalisme*; alem. *Nominalismus*; ital. *nominalismo*). La doctrina de los filósofos *nominales* o nominalistas que constituyeron una de las grandes corrientes de la escolástica. Los términos nominalista (*nominalis*) o terminista (*terminista*) fueron usados solamente a principios del siglo XV (*véase* TERMINISMO). Pero ya Otón de Frisinga en su crónica *Acerca de las gestas de Federico* (I, 47), afirmaba que Roscelino "fue el primero en nuestros tiempos en proponer la doctrina de las palabras en la lógica (*sententiam vocum*)". A principios del siglo XII, el N. fue defendido por Abelardo (*véase* UNIVERSAL), pero su triunfo en la escolástica se debió a la obra de Guillermo de Occam (1280-1349), que no en balde fuera llamado *Princeps Nominalium*. Occam expresa su convicción acerca de este tema de la siguiente manera: "Ninguna cosa fuera del alma ni por sí ni por algo que se le agregue, real o irracional y de cualquier manera que se considere y se entienda, es universal, ya que tan imposible es que una cosa fuera del alma sea universal de algún modo (a menos que no resulte por convicción, como cuando se considera universal la palabra 'hombre' que es singular), como imposible es que el hombre, por cualquier consideración o según cualquier ser, sea asno" (*In Sent.*, I, d. II, q. 7 S-T). Desde el punto de vista positivo, el N. admite que lo universal o concepto es un signo que puede ser predicado de pluralidad de cosas. En este sentido el concepto había sido ya definido por Abelardo (*véase* UNIVERSALES, DISPUTA DE LOS).

Al delinear una breve historia del N., Leibniz decía, con referencia a Nizolio, que "son nominalistas los que creen que, aparte de las sustancias singulares, no existen más que puros nombres y que, por lo tanto, eliminan la realidad de las cosas abstractas y universales"; Leibniz remontaba pues el N. así entendido a Roscelino e incluía entre los nominalistas, aparte del propio Nizolio, también a Thomas Hobbes (*De*

stilo philosophico Nizolii, 1670, *Op.*, ed. Erdmann, p. 69). Estas notas e inclusiones leibnizianas han sido aceptadas por los historiadores de la filosofía.

En época más reciente, el término se ha ido usando para designar la interpretación convencionalista de la física y así, por ejemplo, Poincaré lo aplicó en relación a Le Roy (*La science et l'hypothèse*, p. 3).

Algunas veces, los lógicos modernos usan el término para indicar la doctrina que enuncia que el lenguaje de las ciencias contiene sólo variables individuales, cuyos valores son objetos concretos y no ya clases, propiedades y similares (Quine, *From a Logical Point of View*, VI, 4 *ss.*; Carnap, *Meaning and Necessity*, § 10).

Nominalización (alem. *Nominalisierung*). Husserl llamó "ley de N." a la ley según la cual "a toda proposición y a toda fórmula parcial aislable en la proposición corresponde un nominal: a la proposición misma, digamos '*S* es *P*', la *proposición asertórica nominal*; por ejemplo, en las proposiciones que vienen a ser sujeto de otras anteriores, al 'es *P*' 'el ser *P*'; a la forma de relación 'semejante' la *semejanza*, a la forma plural la *pluralidad*, etc.".

Nomología (ingl. *nomology*; franc. *nomologie*; alem. *Nomologie*). Término raramente usado en la filosofía del siglo XIX para indicar la ciencia de la legislación. Husserl llamó "N. aritmética" a la matemática universal (*Logische Untersuchungen*, I, § 64; trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, 1929).

Nomotético (alem. *Nomothetisch*). Kant denomina N., o sea dador de leyes, al juicio *reflexivo* (*véase*) en cuanto suministra máximas para la unificación de las leyes naturales y excluye la posibilidad de que el juicio trascendental sea nomotético, ya "que contiene las condiciones para el ordenamiento en categorías" y no hace mas que "indicar las condiciones de la intuición sensible bajo las cuales puede darse realidad (aplicación) a un concepto determinado" (*Crít. del Juicio*, § 69). Windelband denominó nomotéticas a las ciencias naturales en oposición a las ciencias del espíritu o ciencias históricas, denominadas ideográficas (*Präludien* ["Preludios"], 5ª ed., II, 145). *Véase* CIENCIAS, CLASIFICACIÓN DE LAS.

Non causa pro causa (gr. τὸ μὴ αἴτιον ὡς αἴτιον). Uno de los sofismas enunciados por Aristóteles (*El. Sof.*, 5, 167 b 21) que consiste en considerar como causa (o sea como premisa) lo que no lo es, de donde surge una consecuencia imposible y la aparente refutación del adversario. Es una falacia que se verifica especialmente en la reducción al absurdo. El ejemplo suministrado por Aristóteles es el siguiente. Se quiere reducir al absurdo la afirmación de que el alma y la vida son la misma cosa. Se procede así: la muerte y la vida son contrarias; la generación y la corrupción son contrarias; pero la muerte es corrupción, por lo tanto, la vida es generación. Pero esto es imposible, porque lo que vive no genera sino que es generado y, por lo tanto, el alma y la vida no son la misma cosa. La falacia consiste aquí en la eliminación de la premisa: "Alma y vida son la misma cosa" y en la sustitución con la otra "Muerte y vida son cosas contrarias". (Cf. Pedro Hispano, *Summulae Log.*, 7.56-57; Arnauld, *Log.*, III, 19, 3; Jungius, *Log.*, VI, 12, 11; etcétera).

Non-ens logicum. Así denominó W. Hamilton al acto del pensamiento negativo, o sea el no pensar en nada de preciso, lo que equivale a no pensar (*Lectures on Logic*, I, 2ª ed., 1867, p. 76).

Noogonía (alem. *Noogonie*). Kant llamó "sistema de N." a la doctrina de Locke, en cuanto describe la génesis de los conceptos a partir de la experiencia (*Crít. R. Pura*, Anal. de los Principios. Nota a las anfibolias de los conceptos de la reflexión).

Noología (lat. *noologia*; franc. *noologie*; alem. *Noologie*). Término inventado por Calov en sus *Scripta philosophica* (1650) para indicar una de las dos ciencias auxiliares de la metafísica [la otra es la *gnostología* (*véase*)], y más precisamente la que tiene por objeto las funciones cognoscitivas. El término reapareció en el siglo siguiente en Crusius y otros, en el mismo sentido o en sentidos análogos. Kant denominó

noologistas a los que, como Platón, consideran que los conocimientos puros resultan de la razón, en oposición a los *empiristas* que los consideran resultado de la experiencia (*Crít. R. Pura*, Doctr. Trasc. del Método, cap. IV). Ampère propuso denominar *noológicas* todas las ciencias del espíritu (*Essai sur la philosophie des sciences*, 1834). Ninguno de estos usos ha tenido éxito.

Noosfera (franc. *noosphère*). Término adoptado por Le Roy para indicar el dominio de la evolución propiamente humana, opuesto, por lo tanto, al dominio de la evolución biológica (biosfera) en forma tal que se cumple sólo con la ayuda de medios espirituales: la industria, la sociedad, el lenguaje, la inteligencia, etc. (*L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, 1927, pp. 195-96).

Norma (lat. *norma*; ingl. *norm*; franc. *norme*; alem. *Norm*; ital. *norma*). Una regla o criterio de juicio. La N. puede estar también constituida por un caso concreto, un modelo o un ejemplo, pero el caso concreto, el modelo o el ejemplo valen como N. sólo en caso de poder ser utilizados como criterio de juicio de los otros casos o de las cosas a las que el ejemplo o el modelo hacen referencia. La N. se distingue de la *máxima* (*véase*) por no ser, como la máxima (en el significado 2) sólo una regla de conducta, sino que puede ser regla o criterio de cualquier operación o actividad. Y se distingue de la *ley* (*véase*) porque puede faltarle el carácter constrictivo de la ley misma, así, por ejemplo, una N. de la costumbre resulta ley cuando se hace coactiva mediante una sanción pública.

La N. es concepto reciente, nacido en el ámbito del neokantismo alemán. Es un concepto que se ha formado por la distinción y la oposición entre el dominio empírico del *hecho* (o sea de la necesidad natural) y el dominio racional del *deber ser* (o sea de la necesidad ideal) La validez de la N. no resulta del hecho de ser o no ser seguida o aplicada, sino solamente del *deber ser* que expresa. Los filósofos de la escuela de Baden (Windelband y Rickert) han insistido acerca de este carácter de la norma. Dice Windelband: "El sol de la necesidad natural resplandece igualmente en el justo y en el injusto. Pero la necesidad que advertimos en la validez de las determinaciones lógicas, éticas y estéticas, es una necesidad ideal, que no es la del *Müssen* [*tener que ser*] y la de no-poder-ser-de otra manera, sino la del *Sollen* [*deber ser*] y del poder-ser-de otra manera" (*Präludien* ["Preludios"], 4ª ed., 1911, II, pp. 69 *ss.*). También Kelsen entendió la N. en este sentido y tomó este concepto como base de su teoría del derecho. "La N. —ha dicho— es la expresión de la idea de que algo debe acaecer y, especialmente, de que un individuo debe comportarse en una determinada manera. Nada se dice en la N. sobre el comportamiento efectivo del individuo en cuestión" (*General Theory of Law and State*, 1945, I, C, a, 5). En este sentido se ha hablado y se habla de una "trascendencia" de la N. en relación con las situaciones que regula, y con tal trascendencia se ha insistido (a veces oportunamente) acerca de la independencia del valor de la N. y de su aplicación efectiva. Así, por ejemplo, no hay duda de que las normas dirigidas a la finalidad de obtener un buen producto agrícola o industrial, tal como son determinadas por las disciplinas científicas o técnicas apropiadas, siguen siendo válidas independientemente de que sean pasadas por alto u olvidadas en la mayor parte de los casos. Esta independencia, sin embargo, no significa que las normas tengan un origen misterioso o inaccesible o que estén depositadas en alguna región del ser que tenga solamente una referencia indirecta y lejana con los campos de la experiencia humana que las mismas tienden a regular. Por lo común, las normas expresan la disciplina más oportuna para determinadas actividades, con la mira de otorgar a tales actividades la mayor eficiencia y precisión posibles. Si, por lo tanto, no son siempre generalizaciones de lo que ya está en acto o de lo que se hace, ya que pueden también inspirarse en un ordenamiento totalmente diferente, no son tampoco extrañas a los campos de la actividad humana que tienden a regular. En este sentido decía Dewey: "La distinción establecida a menudo entre la observación y descrip-

ción de los modos en que los hombres *suelen* pensar y la prescripción de los modos en los que *deberán* pensar... denota una diferencia parecida a la que existe entre un cultivo bueno o malo y entre una práctica médica buena o mala. Los hombres piensan en una forma que no debieran cuando se acogen a métodos de investigación que la experiencia de investigaciones pasadas nos muestra que no son adecuados para alcanzar el fin propuesto en las investigaciones en cuestión" (*Logic*, cap. VI; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F.C.E., p. 121). Desde este punto de vista, una N. es simplemente una fórmula técnica para el desarrollo eficaz de una actividad determinada.

Por lo tanto, se pueden distinguir dos conceptos de N.: *1)* la N. como criterio infalible para el reconocimiento o para la realización de valores absolutos. Éste es el concepto que ha sido elaborado por la filosofía de los *valores* (*véase*) y que es aceptado aun por las doctrinas absolutistas; *2)* la N. como procedimiento que garantiza el desarrollo eficaz de una actividad determinada.

Normal (ingl. *normal*; franc. *normal*; alem. *normal*; ital. *normale*). *1)* Lo conforme a la norma.

2) Lo conforme a un hábito, a una costumbre o a una medida aproximativa o matemática y, también, al equilibrio físico o psíquico. En este sentido se dice, por ejemplo, "llevar una vida N." para decir una vida conforme a las costumbres de un determinado grupo social o también: "tiene un peso N." o "una altura N." para decir que tiene el peso o la altura correspondiente a la media de los individuos de la misma edad, raza, etc.; o "una mente N." o "un organismo N." para indicar la buena salud mental o física. Este uso del término no es totalmente impropio porque si bien las normas a que hace referencia se obtienen por generalizaciones empíricas, son adoptadas, sin embargo, como criterio de juicio y establecen, por lo tanto, una "normalidad".

Normativo (ingl. *normative*; franc. *normatif*; alem. *normativ*; ital. *normativo*). Este adjetivo tiene dos sentidos principales, que corresponden a los dos sentidos que se atribuyen a la palabra norma, esto es: *1)* es N. lo que prescribe la regla infalible para alcanzar la verdad, la belleza, el bien, etc., o sea un bien absoluto; *2)* es N. una fórmula técnica que garantice el desarrollo eficaz de una determinada actividad. En la segunda mitad del siglo XIX se han denominado N. en tal sentido *1)* las ciencias filosóficas especiales, o sea la *lógica*, la *ética* y la *estética*, a las que se atribuyó la tarea de prescribir las normas a las cuales el pensamiento, la voluntad y el sentimiento deberían acogerse para lograr la verdad, el bien y la belleza (Windelband, Rickert, Wundt, Simmel, Husserl, etc.). En este sentido, la calificación de N. ha sido rechazada por las disciplinas nombradas (*véanse* los artículos respectivos). No se puede negar, sin embargo, que existen disciplinas N. en el sentido *2)*, o sea en el sentido de formular, hipotéticamente, técnicas adecuadas para garantizar el desarrollo eficaz de determinadas actividades.

Nota (lat. *nota*; ingl. *nota*; franc. *note*; alem. *Merkmal*; ital. *nota*). Signo o característica de un objeto. Acerca del principio: "la N. de una N. es una N. de la cosa misma" con el que Kant quiso sustituir al *dictum de omni et nullo* como fundamento del silogismo, *véase* SILOGISMO.

Notación (ingl. *notation;* franc. *notation;* alem. *Notation;* ital. *notazione*). Se aplica este término a los símbolos primitivos de la lógica. La clasificación más común de tales símbolos es la que los divide en cuatro clases, a saber, *constantes, variables, conectivos* y *operativos*. Estos dos últimos se denominan a veces operadores y abstractores, respectivamente. *Véase* en particular: CONECTIVOS; CONSTANTE; OPERADOR.

Notación (gr. ἐτυμολογία; lat. *notatio;* ingl. *notation;* franc. *notation;* alem. *Notation;* ital. *notazione*). En lógica, el argumento (*locus*) que resulta de la etimología del nombre, como cuando Platón hace derivar la voz *soma* (cuerpo) de *sema* (tumba) con el argumen-

to de que el cuerpo es la tumba del alma (*Crat.*, 400 c). Este tipo de argumento es aclarado por Cicerón (*Top.*, 8, 35) y reaparece en los lógicos del siglo XVII (Jungius, *Log.*, V, 25).

Nóumeno (gr. νοούμενον; ingl. *noumenon;* franc. *nouméne;* alem. *Noumenon;* ital. *noumeno*). Este término fue introducido por Kant para indicar el objeto del conocimiento intelectual puro que, por lo demás, es la *cosa en sí* (*véase*). En la disertación de 1870 dice Kant: "El objeto de la sensibilidad es lo sensible; lo que no contiene nada que no pueda ser conocido por la inteligencia es lo inteligible. El primero era denominado *fenómeno* por las antiguas escuelas, el segundo *N.*" (*De mundi sensibilis,* etc., § 3). En realidad, la palabra N. es usada a veces por los filósofos griegos, pero no en oposición a fenómeno, aunque sí a veces en oposición a *sensible* como se puede ver en Platón: "Si intelección y opinión verdadera son dos cosas diferentes, entonces existirán sin duda entes que no sean sensibles para nosotros, sino solamente *pensados*" (*Tim.*, 51 d) y a veces también en oposición al objeto directamente aprehensible, como en los estoicos: "La comprensión se produce, según los estoicos, con la *sensación* y entonces es comprensión de cosas blancas o negras, rugosas o lisas, o con el razonamiento y entonces es comprensión de nexos demostrativos como cuando se demuestra que los dioses existen y que ejercen la providencia. En cambio, con referencia a las cosas *pensadas,* algunas son pensadas según la ocasión, otras según la semejanza, otras según la composición y otras según lo opuesto" (Diog., L., VII, 52). En los antiguos, sobre todo en Platón, Aristóteles y los neoplatónicos, es más frecuente el uso del término *inteligible* (νοητός) aunque es opuesto a sensible y no a fenómeno (cf. por ejemplo, Aristóteles, *Et. Nic.*, X, 4, 1174 b 34).

Nulibistas (ingl. *nullibists;* alem. *Nullibisten*). Así denominó Henri Moore a los que creen que el alma no ocupa espacio y que no tiene, por lo tanto, una sede determinada en el cuerpo (*Enchiridion Metaphysicum,* 1671, I, 27, 1).

Número (gr. ἀριθμός; lat. *numerus;* ingl. *number;* franc. *nombre;* alem. *Zahl;* ital. *numero*). En la historia de este concepto se pueden distinguir cuatro fases conceptuales diferentes, que han dado lugar a cuatro diferentes definiciones, a saber: *1)* la fase realista; *2)* la fase subjetivista; *3)* la fase objetivista; *4)* la fase convencionalista.

1) La fase realista se caracteriza por la tesis que enuncia que el N. es un elemento constitutivo de la realidad, de la realidad en cuanto es accesible, no a los sentidos, sino a la razón. Ésta fue la tesis característica de los pitagóricos, quienes creían, según testimonio de Aristóteles, que "las cosas son, por sí mismas, números", o sea, que están "compuestas de números, como de sus elementos" (*Met.*, XIV, 3, 1090 a 21). A esta creencia se relaciona la definición del N. como "un sistema de unidades", que fuera propia de los pitagóricos (Estobeo, *Ecl.*, I, 18), definición sobre la cual se modelara la propia definición de Euclides ("multitud de unidades", *El.*, VII, 2) y que ha perdurado, por mucho tiempo, como fundamento de las matemáticas. A su vez Platón consideró que el N. se encuentra siempre que existe un orden, o sea un límite de lo limitado. Entre la multiplicidad ilimitada (la de los sonidos vocales, por ejemplo) y la unidad absoluta, el N. se inserta como un límite (por ejemplo: la distinción y enumeración de las letras del alfabeto) y, por lo tanto, se encuentra siempre que hay orden e inteligencia (*Fil.*, 18 a *ss.*). Por otra parte, en este sentido el N. no está ligado a algo visible o tangible; es por lo tanto diferente del N. del que se vale el hombre en sus tareas prácticas (*Rep.*, 525 d). Con esta tesis (que no es la de los platónicos pitagorizantes que consideraban las ideas como N.; cf. Arist., *Met.*, XIV, 3) está sustancialmente de acuerdo Aristóteles. "Las entidades matemáticas —dice— no son más sustancias que los cuerpos; preceden lógicamente, pero no en la existencia, a las cosas sensibles y no pueden existir separadamente. Pero desde el momento en que tampoco pueden residir en las cosas sensibles no deben ser del todo o deben ser en un modo especial, que no es la existencia absoluta" (*Met.*, XIII, 3, 1077 b 12). Este

modo de existencia especial propio de las entidades matemáticas es definido por las mismas proposiciones matemáticas: "Es estrictamente cierto —dice Aristóteles— que existen entidades matemáticas y que son tales como las matemáticas dicen que son" (*Ibid.*, XIII, 3, 1077 b 31). Aristóteles quiere decir que las entidades matemáticas tienen una existencia análoga a las entidades de la física, al movimiento, por ejemplo, que son abstraídas de las causas sensibles, pero no son separables de ellas. Desde este punto de vista, el número es "una pluralidad medida o una pluralidad de medida" y la unidad no es un N., sino que es medida del N. (*Met.*, XIV, 1, 1088 a 5), definición que repite la platónica y que anticipa la euclidiana ya mencionada.

2) La segunda fase conceptual de la noción de N. se puede remontar a Descartes. "El N. que consideramos en general —dice— sin reflejarse sobre algo creado, no existe fuera de nuestro pensamiento, como no existen todas las demás ideas generales que los escolásticos comprenden bajo el nombre de universales" (*Princ. Phil.*, I, 58). En otros términos, el N. es una idea, un acto o una manifestación del pensamiento. La definición que de aquí resulta es la de operación: el N. es una operación de abstracción realizada sobre las cosas sensibles. Este concepto del número se encuentra repetidamente en la filosofía moderna. Hobbes colocó al N. entre las cosas "no existentes" que son sólo "ideas o imágenes" (*De Corp.*, VII, § 1). Locke ve en el N. la idea más simple y más universal ...los modos del número se producen... "repitiendo [esta idea] de la unidad en nuestra mente, y adicionando las repeticiones... tenemos [sus] ideas complejas" (*Essay*, II, 16, 2) y en el mismo sentido Leibniz dice que el N. es una idea adecuada o cumplida, esto es, "una idea tan distinta que todos sus ingredientes son distintos" (*Nouv. Ess.*, II, 31, 1). Berkeley afirma que el N. "es enteramente la criatura del espíritu" (*Princ. of Human Knowledge*, I, 12). Newton afirma que por N. es necesario entender "no tanto la multitud de las unidades como la relación entre la cantidad abstracta de una cualidad a una cantidad del mismo género que se considera como unidad" (*Arithmetica Universalis*, cap. 2). Una definición análoga a ésta es dada por Wolff, según la cual "el N. en general tiene con la unidad la misma relación que una recta cualquiera puede tener con una recta dada" (*Ont.*, § 406). Esta definición, lo mismo que la de Newton, hace del N. la operación mediante la cual se establece una relación de medida.

Kant no hizo más que expresar el mismo concepto general afirmando que el N. es un *esquema* (*véase*), y más precisamente, que es "la representación que comprende la sucesiva adición de uno a uno (homogéneos)" (*Crít. R. Pura.* Anal. de los Principios, cap. I). La novedad del concepto kantiano es que el N. no es una operación empírica, o sea realizada sobre el material sensible, sino una operación puramente intelectual que obra sobre lo múltiple dado a la intuición pura (del tiempo), el cual es absolutamente homogéneo. Esto hace al N. un tanto independiente de la experiencia y dotado de un género de validez que no es la validez empírica, pero el N. siempre es, sin embargo, una operación del sujeto. En tanto que esta concepción kantiana reaparece en numerosas ocasiones en la filosofía del siglo XIX, Stuart Mill volvió al concepto del N. como operación empírica de abstracción. "Todos los N. —decía— deben ser N. de algo, ya que no hay N. en abstracto." Por lo tanto, los N. son producidos por una "inducción real, por una inferencia real de hechos a hechos" y tal inducción queda oculta solamente por su naturaleza comprensiva y por la consecuente generalidad del lenguaje utilizado (*Logic*, II, 6, 2). Las posiciones de Kant y de Stuart Mill perduran, en cierta forma, como típicas en esta fase subjetiva del concepto de N. Para Kant, el N. es una pura operación intelectual y una generalización empírica para Stuart Mill: en todo caso pertenece a la esfera de la subjetividad. Las doctrinas de Cantor y de Dedekind pertenecen al ámbito de esta concepción del N. Para Cantor el N. está fundado en la facultad del pensamiento de agrupar los objetos y de abstraer por su naturaleza

y su orden, dando lugar así al N. cardinal, o también sólo por su naturaleza, dando así lugar al N. ordinal. A su vez, Dedekind fundó el concepto de N. en la operación de aparear o unir las cosas en su conjunto. Aun cuando resulten fecundas, desde el punto de vista matemático, estas nociones mantienen el concepto de N. en el ámbito de la subjetividad.

3) La tercera fase conceptual de la noción de N., la fase según la cual el N. es objetivo pero no real, se inició con el escrito de Frege acerca de los *Fundamentos de la aritmética* (1884). Frege reconoció el carácter conceptual del N., pero con tal carácter le reconoció la objetividad. Ello excluye, en primer lugar, que el N. sea una operación o una realidad psicológica, una idea en el significado que el término tenía en el siglo XVIII. "El N. no constituye un objeto de la psicología, ni puede considerarse como un resultado de procesos psíquicos, en forma análoga a como no se considera como tal al Mar del Norte —dice—. Formulo una precisa distinción entre lo objetivo y lo palpable, real y que ocupa un espacio. Por ejemplo, el eje terrestre y el centro de gravedad del sistema solar son objetivos y, no obstante, no se diría que son reales como lo es la tierra" (*Die Grundlagen der Arithmetik* ["Los fundamentos de la aritmética"], § 26; trad. ital., pp. 70-71). La matemática había establecido ya la insuficiencia de la definición de N. como colección de unidades: esta definición, en efecto, llevaría a excluir que 0 y 1 sean N. (Aristóteles lo reconocía en lo que se refiere al 1; *Met.*, XIV, 1, 1088 a 5). Frege considera la *extensión* (*véase*) del concepto como base de la definición de N. y admite que "el concepto *F* es *igualmente numeroso* que el concepto *G* toda vez que exista la posibilidad de poner en relación biunívoca a los objetos que caen bajo *G* y a los que caen bajo *F*". Así formulado, el problema da la definición de N. siguiente: "El N. natural que corresponde al concepto *F* no es más que la extensión del concepto 'igualmente numeroso' a *F*" (*Ibid.*, § 68; p. 134). Esta definición de Frege ha sido expresada nuevamente por Russell en términos más bien de clases que de conceptos. Dice Russell: "Cuando se tiene una relación de término a término entre todos los términos de una colección y todos los términos de otra, decimos que las dos colecciones son similares. Entonces podemos ver que dos colecciones similares tienen el mismo N. de términos y definir el N. de una colección dada como la clase de todas las colecciones similares a ella. De aquí resulta la siguiente definición formal: 'el N. de los términos de una clase dada se define como la clase de todas las clases similares a la clase dada'" (*Our Knowledge of the External World*, 3ª ed. 1926, cap. 7; trad. franc., p. 163). La definición de Russell, formulada a partir tanto de los *Principles of Mathematics* (1905) como de los *Principia Mathematica*, que publicó en 1910 en colaboración con Whitehead (las dos obras fundamentales de la lógica matemática contemporánea), ha tenido vasta acogida en la filosofía y en la matemática contemporáneas. No obstante a veces parece ser muy restringida para las posibilidades de desarrollo de la matemática actual, que no quiere permanecer ligada a un concepto de N. que de cualquier manera r e s u l t e preconstituido por ella.

4) La cuarta fase es la realizada en estrecha relación con la axiomática moderna y se puede relacionar con los nombres de Peano, Hilbert, Zermelo, Dingler. Para ella, el N. es un signo definido por un adecuado sistema de axiomas. Dice, por ejemplo, Dingler: "Nosotros nos construimos una serie de signos (signos gráficos) siempre reproducibles y que debe poseer las siguientes propiedades: *a)* la serie tiene un primer término; *b)* la serie posee una regla de construcción enunciable de modo finito, tal que α) está siempre determinado unívocamente cual término de la serie y está inmediatamente a la derecha de un término ya señalado; β) cada término de la serie es diferente de todos los términos que lo preceden a la izquierda" (*Die Methode der Physik* ["Los métodos de la física"], 1937, cap. II. 3, § 2; trad. ital., pp. 137-38). Este punto de vista puede ser resumido de la siguiente manera:

a) no existe un único objeto o entidad denominada "N." de la cual sean especificaciones los números definidos

en los diferentes sistemas numéricos;

b) La validez de los diferentes sistemas numéricos depende solamente de la consistencia intrínseca de cada sistema, tal como es definida por los axiomas fundamentales;

c) el concepto de N., tal como resulta en el ámbito de un sistema numérico, no está ligado a una interpretación determinada, sino que es susceptible de interpretaciones indefinidamente variables. El N. en otros términos, no está privado en efecto de interpretación (como un signo que no signifique nada) y no se halla ligado a una única interpretación privilegiada, sino que se caracteriza por la posibilidad de diferentes interpretaciones.

Esta noción del N. es la habitualmente presupuesta por los más recientes desarrollos de la *matemática* (*véase*).

Numinoso (ingl. *numinous;* alem. *Numinose*). Así denominó Rudolf Otto a la conciencia de un *mysterium tremendum,* o sea, de algo misterioso y terrible que inspira temor y veneración, conciencia que sería la base de la experiencia religiosa de la humanidad (*Das Heilige,* 1917; trad. esp.: *Lo santo,* Madrid, 1925).

Nyaya. Uno de los grandes sistemas filosóficos de la India antigua, caracterizado por la importancia que en él adquiere la doctrina del conocimiento y de sus objetos. El N. enumera cuatro medios de conocimiento: percepción, inferencia, analogía o testimonio; define el conocimiento verdadero como el que no está sujeto a contradicciones o dudas y que reproduce al objeto tal como es y se detiene a determinar el elenco de los objetos cognoscibles y de sus rasgos característicos. Entre éstos incluye tanto al mundo físico con sus elementos, como al hombre en su cuerpo y en sus actividades espirituales, como asimismo al espacio y al tiempo, Dios y, en general, a las condiciones de existencia de las cosas físicas o espirituales (cf. G. Tucci, *Storia della filosofia indiana,* 1957, pp. 112 *ss.*).

O

O. La lógica formal "aristotélica" usa esta letra como símbolo de la proposición particular negativa (*véase* A).

G.P.

Obediencia (lat. *oboedientia;* ingl. *obedience;* franc. *obéissance;* alem. *Gehorsam;* ital. *obbedienza*). Es, según Spinoza, el significado específico de la fe. Ésta, en efecto, consiste "en tener, en torno a Dios, aquellos sentimientos, sin los cuales viene a menos la O. a Dios y que, en cambio, son puestos necesariamente c u a n d o se pone la O." (*Tract. theologicus-politicus,* cap. 14). Esta reducción de la fe a la O. es una expresión de la dirección doctrinal que reduce la fe a acto práctico. *Véase* FE.

Objeción. (ingl. *objection;* franc. *objection;* alem. *Einwurf;* ital. *obbiezione*). Un argumento cuya conclusión contradice una tesis determinada. Ya Leibniz observó que la verdad no puede sufrir por obra de "O. invencibles". "Es necesario —decía— ceder siempre a las demostraciones, sea las que se propongan para afirmar, sea las que se adelanten en forma de objeciones. Y es injusto e inútil querer debilitar las pruebas de los adversarios con el pretexto de que son sólo O., ya que el adversario tiene el mismo derecho y puede invertir los nombres, honrando sus argumentos con el nombre de pruebas y rebajando los nuestros con el nombre despreciativo de O." (*Théod.,* Discours, § 25).

Objetación (alem. *Objektation*). Según Nicolai Hartmann, el término significa "resultar objeto para un sujeto" y define la naturaleza del conocimiento. La O. es lo contrario de la objetivación; aquélla es la transformación de alguna cosa subjetiva en objetiva, en tanto que la objetivación expresa el proceso por el cual un objeto independiente del sujeto resulta objeto de conocimiento (*Systematische Philosophie* [*Filosofía sistemática*], 1931, § 11).

Objetidad (franc. *objectité;* alem. *Objektität*). Término usado por Schopenhauer para definir al cuerpo y a las cosas naturales, que serían "la O. de la voluntad" en el sentido de ser "la voluntad objetiva o sea, que resulta representación" (*Die Welt.* I, § 18, 25, etc.).

Objetividad (ingl. *objectivity;* franc. *objectivité;* alem. *Objektivität;* ital. *oggettività*). *1)* En sentido objetivo: carácter de lo que es objeto. En este sentido Husserl habló de una "O. prístina que tendría el privilegio de representar la cosa misma, frente a las propiedades, relaciones, etc. de la cosa" (*Ideen,* I, § 10). *Véase* OBJETO.

2) En sentido subjetivo: carácter de la consideración que intenta ver el objeto tal como es, prescindiendo de las preferencias y de los intereses del que los considera y basándose solamente en procedimientos intersubjetivos de comprobación y de control. En este significado, la O. es el ideal de la investigación científica, ideal al que se acerca en la medida en que dispone de procedimientos adecuados.

Objetivismo (ingl. *objectivism;* franc. *objectivisme;* alem. *Objektivismus;* ital. *oggettivismo*). Cualquier doctrina que admita la existencia de objetos (significados, conceptos, verdades, valores, normas, etc.) v á l i d o s independientemente de las creencias y de las opiniones de los diferentes sujetos.

Objetivo (ingl. *objective;* franc. *objectif;* alem. *Objetktiv;* ital. *obbiettivo*). *1)* Lo mismo que objeto, cuando la palabra se adopta en el sentido de fin o finalidad (*véase* OBJETO).

2) En el sentido específico propuesto por Meinong, es el objeto del juicio, en cuanto resulta diferente al objeto de la representación. Así, por ejemplo, se dice: "Es cierto que existen las antípodas", el O. está constituido por "que existen las antípodas". El O. no es existente necesariamente. Si *A* no es, el no-ser de *A* es un *O.* con el mismo título que el ser de *A* (*Ueber Annahmen* ["Sobre las asunciones"], 1902, pp. 142 *ss.*).

Objetivo (ingl. *objective;* franc. *objectif;* alem. *objektiv;* ital. *oggettivo*). Lo

que existe como objeto, lo que tiene un objeto o pertenece a un objeto. Este adjetivo, a primera vista, tiene más significados que el sustantivo correspondiente, ya que, además de los significados relacionados con este último, ha sido aplicado a: lo válido para todos, lo externo con referencia a la conciencia o al pensamiento, lo independiente del sujeto, lo conforme a ciertos métodos o reglas, etc. A tales significados ha dado lugar, sobre todo, la determinación kantiana del objeto de conocimiento como objeto real o empíricamente dado. Se pueden ennumerar tres significados fundamentales del término: *1)* lo que existe como objeto; *2)* lo que tiene un objeto; *3)* lo que es válido para todos. Los dos últimos se hallan estrechamente relacionados uno con el otro y con los otros significados expresados.

1) El primer significado es el que corresponde al significado fundamental de objeto: O. es lo que existe como término o límite de una operación activa o pasiva. A tal definición responde en primer lugar el uso del término durante el último periodo de la escolástica, a partir de Duns Scoto. En efecto, se entendió por O. lo que existe como objeto del entendimiento, en cuanto es pensado o imaginado, sin que implique que exista también fuera del entendimiento mismo o en la realidad. En este sentido, usaron el término Duns Scoto (*De An.*, 17, 14), Antonio Andrea (*Super artem veterem*, 1517, f. 87 r.), Francesco Majrone (*In Sent.*, I, d. 47, q. 4), Durando de Saint Pourçain (*In Sent.*, I, d. 19, q. 5, 7). Dice Walter Burleigh: "Si bien lo universal no tiene existencia fuera del alma, como dicen los modernos, sin embargo, no existe duda de que, según el común consenso, lo universal tiene existencia O. en el entendimiento, ya que éste puede entender al león en general sin entender a *este* león" (*Super artem veterem*, 1485, f. 59 r.). "Existir objetivamente" significa, en este caso, existir bajo forma de representación o de idea, esto es, como objeto del pensamiento o de la percepción, un significado que aparece en forma idéntica en Descartes (*Médit.*, III, 11), en Spinoza (*Eth.*, I, 30; II, 8 cor.; etc.) y en Berkeley (*Siris*, § 292). En todos estos casos, lo O. no designa lo real ni lo irreal, sino simplemente el objeto del entendimiento y que puede, en una segunda consideración, revelarse ya sea como real o como irreal.

2) Correlativamente a la limitación que el objeto de conocimiento recibió en Kant como objeto "real", existe el segundo significado de O. como lo que tiene por objeto una realidad empíricamente dada. En este sentido Kant afirma que el conocimiento es "objetivo" u "objetivamente válido". Ya en sus distinciones terminológicas Kant incluye este significado: "Una percepción que se refiera únicamente al sujeto, como modificación de su estado, es *sensación;* una percepción O. es *conocimiento.* Ésta es una intuición o un concepto. Aquélla se refiere inmediatamente al objeto y es singular; éste se refiere mediatamente, por medio de una nota, que puede ser común, a pluralidad de cosas" (*Crít. R. Pura,* Dialéctica, libro I, sección I). Desde este punto de vista, "validez O." y "realidad" coinciden. Kant dice, en efecto: "Nuestras consideraciones enseñan la realidad, o sea la validez O. del espacio con referencia a todo lo que puede presentársenos en el mundo externo como objeto" (*Ibid.*, § 3) y análogamente dice del tiempo: "Nuestras consideraciones demuestran la realidad empírica del tiempo, esto es, su validez O. con referencia a todos los objetos que puedan estar ligados a nuestros sentidos" (*Ibid.*, § 6). En tal sentido, O. es lo que es empíricamente real y lo empíricamente real es, para Kant, el producto de una síntesis que, por efectuarse en la conciencia común o genérica, vale para todos los sujetos pensantes y no para uno solo de ellos (*Proleg.*, § 22). Kant dice: "Los juicios son *subjetivos,* cuando las representaciones se refieren sólo a una conciencia en un sujeto y se identifican en él, o son *O.* cuando están ligados en una conciencia en forma genérica, esto es, necesariamente" (*Ibid.*, § 22). Estas consideraciones sirven como paso a la definición de O. que en el dominio práctico y sentimental diera Kant, denominando O. a las leyes prácticas "que pueden ser reconocidas como válidas por la voluntad de todo ser racional" (*Crít. R. Práct.*, § 1) y "principio O."

al acuerdo universal en el juicio de gusto (*Crít. del Juicio*, 22).

3) Estas consideraciones kantianas permiten el paso hacia el tercer significado fundamental de O., o sea de ser "válido para todos". Este significado, muy difundido en las escuelas kantianas e idealistas contemporáneas, fue bien expresado por Poincaré: "Una realidad completamente independiente del espíritu que la concibe, la ve o la siente, es una imposibilidad. Un mundo externo en este sentido, aunque existiera, nos sería inaccesible. Pero lo que denominamos realidad O. es, en último análisis, lo que es común a pluralidad de seres pensantes y podría ser común a todos" (*La valeur de la science*, 1905, p. 9). Poincaré refirió esta consideración a las matemáticas, pero casi al mismo tiempo el concepto mismo de objetividad se hizo valer en la metodología de las ciencias sociales por Max Weber, quien observó que "la verdad científica es la que es válida para todos los que buscan la verdad" y que también en las ciencias sociales hay resultados que no son subjetivos en el sentido de ser válidos para una sola persona y no para las otras ("La objetividad en las ciencias sociales y en la práctica social", 1904, en *The Methodology of the Social Sciences*, 1949, p. 84). Este tipo de objetividad se denomina actualmente *intersubjetividad* y su condición fundamental es reconocida por la posesión y uso de técnicas especiales de procedimiento que, en un determinado campo, garanticen la prueba y el control de los resultados de una investigación. "Válido para todos" significa, por lo tanto, también "intersubjetivamente válido" o "conforme a un método calificado". Y al mismo concepto de O. se relacionan los significados de "independiente del sujeto" y de "exterior a la conciencia". Lo O. en el sentido de ser válido para todos es, en efecto, independiente de este o de aquel sujeto, esto es, de sus particulares preferencias o valoraciones y, por otro lado, el único medio que un sujeto particular tiene para disciplinar o para frenar sus preferencias y valoraciones es el de recurrir a procedimientos de método c a l i f i c a d o s. En fin, la equivalencia entre O. y externo es la transcripción de estos mismos conceptos al plano del lenguaje conciencialista en el cual el uso de las palabras "externo" e "interno" encuentra alguna justificación. *Véase* EXTERIORIDAD; REALIDAD.

Objetivo, idealismo (alem. *objektiver Idealismus*). Uno de los tres tipos fundamentales de filosofía, esto es, de intuición del mundo, según Dilthey y, precisamente, la que se funda en el sentimiento y está dominada por la categoría del valor. En este tipo de filosofía comprendía Dilthey a Heráclito, los estoicos, Spinoza, Leibniz, Shaftsbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel, y consideraba el panteísmo como propio de ella (*Das Wesen der Philosophie* ["La esencia de la filosofía"], 1907, III, 2; trad. ital., en *Critica della Ragione Storica*, p. 469). *Véase* IDEALISMO DE LA LIBERTAD; NATURALISMO.

Objeto (lat. *obiectum;* ingl. *o b j e c t;* franc. *objet;* alem. *O b j e k t; Gegenstand;* ital. *oggetto*). El término de una operación cualquiera, activa o pasiva, práctica, cognoscitiva o lingüística. El significado de la palabra es muy general y corresponde al significado de *cosa* (*véase*). O. es el fin al que se tiende, la cosa que se desea, la cualidad o la realidad percibida, la imagen de la fantasía, el significado expreso o el concepto pensado. La persona es O. de amor o de odio, de estima, de consideración o de estudio y, en este sentido, el yo mismo es o puede ser O. Toda actividad o pasividad tiene como término o límite un O., calificado en relación al carácter específico de la actividad o de la pasividad. Junto a este significado muy general y fundamental, según el cual el término es insustituible, a veces se encuentra en el lenguaje filosófico y en el común, un significado más restringido o específico, según el cual el O. es tal sólo en caso de hallarse provisto de una validez particular, por ejemplo, si es "real" o "externo" o "independiente", etc. (*véase* OBJETIVO). Sin embargo, este segundo significado no elimina, sino que presupone el primero.

La palabra fue introducida en la filosofía por los escolásticos del siglo XIII. Fue claramente definida por Santo Tomás, quien dice que "el O. de

una potencia o un hábito es aquello por lo cual (*sub cuius ratione*) las cosas dicen relación a tal potencia o hábito, como el hombre y la piedra dicen relación a la vista por el color, y de aquí que lo coloreado sea el O. propio de la vista" (*S. Th.*, I, q. 1, a. 7). Esta noción de O. fue adoptada sustancialmente por Duns Scoto, quien definió el O. de un saber como la materia (*subiectum*) del saber mismo en cuanto aprehendida o conocida. Una materia cognoscible resulta, según Duns, un O. conocido mediante un hábito intelectual relativo a este objeto (*Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 2, n. 4). Jungius no hizo más que expresar la misma noción de modo simple al afirmar: "Se dice O. a aquello en torno de lo cual se vierten las facultades, los hábitos, y sus actos" (*Lógica*, 1638, I, 9, 37). Wolff a su vez decía: "O. es el ente que termina la acción del agente o en el cual terminan las acciones del agente, por lo que es casi un límite de la acción" (*Ont.*, § 949).

Este significado sigue siendo fundamental en el uso que del término se ha hecho en la filosofía moderna y contemporánea. La cuestión del carácter real o ideal del O. en general o de una clase específica de O. (de los O. físicos o cosas, por ejemplo) no ha influido en él. Así el O. del conocimiento puede ser considerado como una idea (según quería Berkeley) o una representación (de acuerdo con Schopenhauer), como una cosa material (según quería la escuela escocesa del sentido común) o un fenómeno (como quería Kant), pero siempre es, como O., el término o límite de la operación cognoscitiva. Sin embargo, precisamente Kant inicia el uso restringido del término, de acuerdo con el cual el O., o más exactamente el O. del conocimiento, es de preferencia el O. "real" o "empírico". En efecto, dice Kant: "Hay una gran diferencia entre ser algo dado a mi razón como *O. absolutamente* o sólo como *O. en la idea.* En el primer caso, mis conceptos determinan al O., en el segundo no hay realmente más que un esquema, al cual no se le atribuye directamente algún O., ni siquiera hipotéticamente, sino que sirve sólo para representar otros O. en su unidad sistemática, por medio de su relación con la idea. Así yo digo: "el concepto de una inteligencia suprema es una simple idea, esto es, su realidad objetiva no debe consistir en que se refiera directamente a un O. (ya que su valor objetivo no puede ser justificado de este modo), sino que es sólo un esquema, ordenado según las condiciones de la máxima racionalidad del concepto de una cosa en general" (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, Apéndice). Estas consideraciones de Kant reafirman que la idea de la razón pura, hablando con precisión, no tiene O. porque el O. es sólo el empírico (la cosa natural) y la idea se refiere sólo indirectamente a un grupo de tales objetos. Con todo, este significado específico del O. no elimina, ni siquiera para Kant, el significado general y fundamental. Kant, en efecto, no considera únicamente el concepto de O. como el concepto "más alto" en filosofía (*véase* el final de este artículo), sino que también habla de una "distinción de todos los objetos en general en fenómenos y nóumenos", y considera al nóumeno mismo como "el O. de una intuición no sensible" admitida hipotéticamente, en cuanto pudiera ser propia de un entendimiento divino (*Crít. R. Pura*, Anal. de los Princ., cap. III). Por lo demás, para Kant, aparte del O. del conocimiento, existe "el O. de la razón práctica" que es "la representación de un O. como un efecto posible mediante la libertad" (*Crít. R. Práct.*, I, Libro I, cap. 2), lo que quiere decir que el O. es, en este caso, el término o el resultado de una acción libre. Lo que en todo caso constituye el O. es su función de límite o término de una actividad o de una operación cualquiera. Tal noción no falta tampoco en las formas más radicales del idealismo y para el mismo Fichte el O. es, en efecto, el límite de la actividad del Yo. "El Yo se pone a sí mismo como limitado por el no-yo", dice (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 4, A) y el no-yo no es más que el O. (*Ibid.*, § 4, E, III). De manera análoga, toda otra determinación que los filósofos puedan dar acerca de la naturaleza del O., adquiere como punto de partida su definición general. Por ejemplo, el O. puede ser considerado como un *dato* (tal como lo hacen habitualmente los empiristas) o como un *problema* (como lo

hacen los kantianos, por ejemplo, Natorp, *Platos Ideenlehre*, p. 367; trad. esp.: *Platón*, en "Los grandes pensadores", Madrid, 1925), pero puede ser una u otra cosa únicamente en caso de ser considerado como el límite o el término de la actividad cognoscitiva.

En la filosofía contemporánea, el recurrir a la noción de *intencionalidad* (*véase*) ha permitido reconocer en forma clara el carácter general de la noción de objeto. Brentano, que por vez primera ha vuelto a usar tal noción, dice que "todo fenómeno psíquico incluye en sí algo como O., si bien no siempre del mismo modo. En la representación hay algo representado, en el juicio algo reconocido o negado, en el amor algo amado, en el odio algo odiado, etc." (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874, I, p. 115; trad. esp.: *Psicología*, Madrid, 1935). Y Husserl ha generalizado el concepto, distinguiendo el O. del "O. aprehendido". "Es de observar —ha dicho— que O. *intencional* de un acto de conciencia (tomado tal como es en cuanto pleno correlato de éste) no quiere decir en modo alguno lo mismo que O. aprehendido (*erfasstes*). Solemos introducir sin más el estar aprehendido en el concepto de O. (de O. en general), porque, tan pronto como pensamos *en* él o decimos algo *de* él, hacemos de él un O. en el sentido del O. aprehendido. A una cosa no podemos, sin duda, estar vueltos de otro modo que en el de la aprehensión, e igual a todas las *objetividades simplemente representables*... Pero en el acto del valorar estamos vueltos al valor, en el acto de la alegría a lo que alegra, en el acto del amor a lo amado, en el obrar a la obra, sin *aprehender* nada de esto" (*Ideen*, I, § 37). Paralela y análogamente Meinong defendió el significado muy general de la noción de O. (*Gegenstand*) dividiéndola en las dos clases de los O. de la representación u objetos (*Objekte*) y de los O. del juicio u objetivos (*Objektive*) (*Über Annahmen* ["Sobre las asunciones"], 1902, pp. 142 *ss.*). Casi al mismo tiempo, en el dominio de la lógica matemática, Frege defendió una noción sustancialmente idéntica del O., identificándolo con el significado. "El significado de una palabra —dijo— es el O. que nosotros indicamos con ella" (*Über Sinn und Bedeutung* ["Sobre el sentido y el significado"], 1892, § 3) y con ello quería decir que el O. es el término o el límite de la operación lingüística, esto es, del uso del signo. A su vez Wittgenstein dijo: "El nombre variable '*x*' es el signo propio del seudoconcepto objeto. Cada vez que el término O. ('cosa', 'entidad', etc.) se usa correctamente, se expresa en el simbolismo lógico por el nombre variable" (*Tract. logico-philos.*, 4.1272). No muy diferente de ésta es la noción de O. expuesta por Dewey, para el cual el O. es el resultado de una operación de investigación. "Hablaremos de '*O.*' (*object*) —dice— para designar cuanto ha sido producido y ordenado en forma estable por medio de la investigación; prolépticamente los 'objetos' son los *objetivos* de la investigación. La aparente ambigüedad que supone el empleo de la expresión 'O.' a estos fines (ya que la palabra se aplica regularmente a cosas observadas y pensadas) no es más que aparente. Porque las cosas existen para nosotros *como* O. cuando han sido previamente determinadas como resultado de la investigación" (*Logic.*, cap. 6; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F.C.E., p. 138). Es fácil ver que la diferencia entre estas definiciones de O. es sólo la diferencia entre las actividades o las operaciones que se consideran; el O. es el término del significado, si se considera el lenguaje y, en general, el uso de los signos; es el término de una operación de investigación, si se considera la investigación científica y así sucesivamente, pero en todo caso es (como ya lo consideraban los escolásticos) el término o el límite de una operación determinada. La palabra O. es, por lo tanto, el término más general de que dispone el lenguaje filosófico. A este respecto, Kant tuvo razón al afirmar que si "el más alto concepto del cual se suele partir en una filosofía trascendental es la división de posible e imposible", ya que toda división presupone un concepto a separar, "debe ser aducido un concepto aún más alto y éste es el concepto de un O. *en general*, tomado problemáticamente y sin decidir si tal objeto es algo o no es nada" (*Crít. R. Pura*, Anal. de los Principios, Nota a las anfibolias de los con-

ceptos de la reflexión). Es obvio que el concepto de O. no coincide enteramente con ninguna de sus especificaciones posibles. Las cosas, los cuerpos físicos, las entidades lógicas y matemáticas, los valores, los estados psíquicos, etc., son todos O. especificados o especificables por medio de modos de ser particulares o por particulares procedimientos de comprobación, pero ninguna de estas clases de O. posee una objetividad privilegiada y ninguna se presta para expresar, en su ámbito, la característica del O. en general.

Objetos, teoría de los (alem. *Gegenstandstheorie*). Así denominó A. Meinong a la ciencia que considera los objetos en cuanto objetos, esto es, prescindiendo de sus especificaciones (realidad o irrealidad, etc.). Esta ciencia no es la metafísica en el sentido tradicional porque considera la totalidad de los O. *existentes*, que solamente constituyen una pequeña parte de los objetos posibles (cf. *Über Annahmen* ["Sobre las asunciones"] 1902; *Gegenstandstheorie* ["Teoría del objeto"], 1904; *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie* ["Fundamentación de la teoría de los valores"], 1923). *Véase* OBJETIVO; OBJETO.

Obligación (lat. *obligatio;* ingl. *obligation;* franc. *obligation;* alem. *Verpflichtung;* ital. *obbligazione*). *1)* El carácter constrictivo dado por una ley jurídica o por una norma moral a una relación interpersonal. Este carácter es diferente a la *necesidad* (*véase*) por la cual es imposible que la cosa sea u ocurra de otra manera; la O. no impide, en líneas generales, que la relación que regula sea de otra manera, pero implica en este caso, la intervención de una sanción. A veces el carácter obligatorio de la sanción se expresa mediante la noción de necesidad *moral* o *ideal* (*véase* NECESIDAD) sin que con ello se pretenda reducirla a la necesidad verdadera y propia. Solamente Bergson ha intentado reducir sustancialmente la O. a la necesidad de hecho, entendiendo por O. las costumbres sociales y por O. en general "el hábito de contraer hábitos" (*Deux Sources*, cap. I).

2) En la lógica terminista medieval, el empeño por el cual el interlocutor admite en la discusión algo que antes no admitía. Ésta es la definición dada por Occam (*Summa Log.*, III, 38). Occam admite seis especies de obligaciones: la institución, la petición, la posición, la deposición, la duda y el *sit verum.*

La *institución* (*institutio*) consiste en dar al vocablo un nuevo significado durante el término de la disputa y no en otro (*Summa Log.*, III, III, 38). La *petición* (*petitio*) consiste en obligar al interlocutor a este o aquel acto que concierne a su función, por ejemplo, a conceder una proposición (*Ibid.*, III, III, 39). La *deposición* (*depositio*) es la obligación de sostener una proposición como falsa (*Ibid.*, III, III, 42). La *duda* (*dubitatio*) es la obligación de sostener algo como dudoso (*Ibid.*, III, III, 43). Para la *posición* y el *sit verum véanse* los artículos respectivos.

Observación (ingl. *observation;* franc. *observation;* alem. *Beobachtung;* ital. *osservazione*). La comprobación o la verificación de un hecho, ya sea que se trate de una comprobación espontánea u ocasional, ya sea que se trate de una comprobación metódica o proyectada. La O. se ha restringido a veces al primer significado, en cuyo caso se opone la experiencia o el experimento como comprobación deliberada o metódica (cf. C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, I, cap. 1). Y a veces ha sido restringida al segundo significado, en cuyo caso se opone la experiencia ingenua, primitiva, común u ocasional (en tal sentido se adopta a menudo el término en el lenguaje científico contemporáneo). De esta manera, se pueden comprender en el término ambos significados y distinguir: *1)* la O. *natural*, que es aquella en la cual las condiciones de la O. no se proyectan ni son proyectables; y *2)* la O. *experimental* (o experimento) que es la O. proyectada, caracterizada por el *control de las variables.* En este segundo tipo de O. se puede obrar sobre la variable independiente y se puede estudiar el correspondiente comportamiento de la variable dependiente, o sea, de la función de enlace.

Toda O., ya sea natural o experimen-

tal, presenta la división entre sistema observante y sistema observado. La validez de esta división ha sido puesta a prueba (y confirmada) por la física *cuántica*, con referencia a las relaciones de *indeterminación* (*véase*), o sea de la acción que el sistema observante ejerce sobre el observado. Bohr y Heisenberg han demostrado que, en tanto que el límite entre sistema observante y sistema observado no es rígido, en el sentido de que son posibles descripciones diferentes de un mismo fenómeno, en las cuales tal límite está situado en forma diversa (cf. Bohr, "Wirkungsquantum und Naturbeschreibung" ["El cuanto de acción y la descripción de la naturaleza"] en *Naturwissenschaften*, 1929 [26] pp. 484-85), no puede venir a menos sin que venga a menos el carácter físico del sistema. Se puede, en efecto, evitar calcular la acción perturbadora del sistema observante incluyendo, en el cálculo, a este mismo sistema. Pero ya que también así la indeterminación subsiste a causa de la O. de este último, sería necesario incluir también nuestros ojos en el sistema observado. En este caso, anota Heisenberg, "se podría tratar cuantitativamente la cadena de causas y efectos sólo cuando se considerara la totalidad del universo como sistema observado; pero entonces la física desaparecería y quedaría sólo un esquema matemático. La subdivisión del mundo en sistema observante y sistema observado impide, así, la precisa formulación de la ley causal" (*Die Physikalischen Prinzipien der Quantentheorie* ["Los principios físicos de la teoría de los cuantos"], 1930, IV, 1). Como el mismo Heisenberg, anota, por "sistema observante" no se debe entender necesariamente al observador humano, sino que puede entenderse también una placa fotográfica o un aparato cualquiera. Por lo tanto, la división entre sistema observante y sistema observado, que la física considera indispensable para dar significado físico (o sea no puramente matemático) a sus enunciados, no equivale a la tradicional distinción filosófica entre objeto y sujeto, con la cual, por lo demás, contrasta también la afirmada movilidad del límite de demarcación entre los dos sistemas.

Obstáculo (ingl. *obstacle; hindrance;* franc. *obstacle;* alem. *Hinderniss;* ital. *ostacolo*). El límite de una actividad. Así definió Fichte al O.: "¿Qué significa una actividad determinada y cómo resulta así?: simplemente por el hecho de que se le opone un O." (*Sittenlehre* [*Doctrina de la moral*], 1798, Intr., § VI; *Werke* ["Obras"], IV, p. 7). Cf. R. Le Senne, *Obstacle et Valeur*, 1934.

Obversión (ingl. *obversion;* franc. *obversion;* alem. *Obversion;* ital. *obversione*). Este término, de reciente origen (y debido probablemente a Jevons, *Elementary Lessons in Logic*, p. 85) designa la transformación de una proposición en una proposición equipolente mediante la doble negación; por ejemplo, la transformación de la proposición "todos los hombres son mortales" en "ningún hombre es no mortal".

Ocasión (ingl. *occasion;* franc. *occasion;* alem. *Gelegenheit;* ital. *occasione*). La situación que provoca o facilita la intervención de una acción libre. *Causas ocasionales*: las causas consideradas como ocasiones para la acción directa de Dios (*véase infra* OCASIONALISMO.

Kierkegaard ha destacado el valor de la O. como "categoría de lo finito", que puede ser "ya sea pretexto, ya sea causa". En este sentido, la O. es "la última categoría, la verdadera categoría de transición de la esfera de la idea a la de la realidad" ("Los primeros amores", *Aut Aut*, trad. franc., Prior y Guignot, pp. 186 *ss.*).

Ocasionalismo (ingl. *occasionalism;* franc. *occasionalisme;* alem. *Occasionalismus;* ital. *occasionalismo*). La doctrina que enuncia que la causa de todas las cosas es sólo Dios y que las denominadas causas (segundas o finitas) son sólo ocasiones de las cuales se vale Dios para hacer efectivos sus decretos. Esta doctrina fue defendida por vez primera por la secta filosófica árabe de los mutazilitas (cf. Maimónides, *Guía de los descarriados* (*indecisos*) [*More Nebûchim*], I, 73) y reapareció más tarde en la época cartesiana dentro del grupo de pensadores que quisieron utilizar la doctrina de Descartes para defender las creencias re-

ligiosas tradicionales, entre los que se cuentan Louis de La Forge, Gerard de Cordemoy, Johann Clauberg y Arnold Geulincx, que vivieron en el siglo XVII. Geulincx fue el mejor expositor de la doctrina, que tiende a negar sustancialmente al hombre todo poder efectivo en el mundo, y atribuir tal poder a Dios. Contra el O. se alinearon, en cambio, Spinoza y Leibniz, en tanto que en su defensa escribió Nicolas Malebranche, quien llegó a la conclusión de que el conocimiento humano, al no poder ser producido por las cosas (que no son causas), es una visión de las cosas en Dios (*Recherche de la vérité,* 1674-75).

Occamismo (ingl *ockhamism;* franc *occamisme;* alem. *Ockhamismus;* ital. *occamismo*). Desde el siglo XV se ha aplicado este término a la dirección que Occam hizo prevalecer en el último periodo de la escolástica medieval, dirección caracterizada por los siguientes rasgos fundamentales: *1)* el *empirismo,* o sea el privilegio acordado a la experiencia (o "conocimiento intuitivo") para la prueba y el control de la verdad; *2)* el *nominalismo,* o sea la negación de la realidad de los universales y su reducción a signos naturales; *3)* el *terminismo,* es decir, la lógica de la *suposición* (*véase*), para la cual los conceptos son términos que están en lugar de las cosas reales; *4)* el *escepticismo teológico,* según el cual se considera imposible demostrar o racionalizar las verdades de la fe y se atribuye un valor sólo probable a las pruebas mismas de la existencia de Dios. Lutero, con referencia a este último punto, se llamó occamista y fue considerado como tal. Los demás puntos fueron defendidos e ilustrados por la escolástica de la segunda mitad del siglo XIV y de los primeros decenios del siglo XV.

Ocultas, cualidades, *véase* OCULTO.

Ocultismo (ingl. *occultism*; franc. *occultisme*; alem. *Okkultismus*; ital. *occultismo*). La creencia en fenómenos que se consideran producidos por fuerzas ocultas, o en la validez de las ciencias ocultas. Por O., por lo tanto, se puede entender también el conjunto de tales ciencias, esto es, la magia, la astrología, la parapsicología, la teosofía, etc. *Véanse* los artículos correspondientes.

Oculto (ingl. *occult*; franc. *occulte*; alem. *Okkult*; ital. *occulto*). Lo que se esconde a la vista y que, por lo tanto, puede ser descubierto sólo por quien tenga una segunda vista, en el sentido de estar iniciado en una forma superior del saber. Ciencia oculta en este sentido es, en primer lugar, la magia. Cornelius Agrippa en el *De occulta philosophia* (1510) incluía en la magia todas las ciencias posibles. Pero ciencias ocultas se denominan actualmente también la teosofía, la parapsicología, etc., ya sea porque tienen relación con fenómenos que se consideran manifestaciones de fuerzas O., ya sea porque se considera que el estudio de tales fenómenos debe ser reservado a los iniciados en un orden superior de conocimientos esotéricos. *Cualidades O.* se comenzaron a denominar, a partir del siglo XVII, las causas formales y finales del aristotelismo y de la escolástica, pretendiéndose subrayar con esta expresión que el hecho de apelar a tales causas equivalía a apelar a factores desconocidos de los fenómenos mismos y, por lo tanto, incapaces de explicarlos. "Los aristotélicos —decía Newton— dieron el nombre de cualidades O. no a las cualidades manifiestas, sino a las cualidades que suponían se hallaban en los cuerpos como causas desconocidas de efectos manifiestos" (*Opticks,* 1704, III, 1, q. 31).

Ofelimidad (ingl. *ophelimity*; franc. *ophélimité*; alem. *Ophelimität*; ital. *ofelimità*). Término creado por Vilfredo Pareto (*Cours d'économie politique,* Lausanne, 1896), para designar la cualidad fundamental de los objetos económicos, esto es, el valor de uso, que no siempre coincide con la utilidad; por ejemplo, un estupefaciente tiene O., pero no utilidad.

Oligarquía, *véase* GOBIERNO, FORMAS DE.

Omnipotencia, omnisciencia, *véase* TEODICEA.

Onirología. La interpretación de los sueños. *Véase* SUEÑO.

Óntico (ingl. *ontic*; franc. *ontique*; alem. *ontisch*; ital. *ontico*). Existente;

este adjetivo tiene un significado diferente del de ontológico, que se refiere al ser categorial, esto es, a la esencia o a la naturaleza de lo existente. Así, por ejemplo, la propiedad empírica de un objeto es una propiedad Ó., la posibilidad o la necesidad es una propiedad ontológica. La distinción ha sido subrayada por Heidegger: "'Ontológico' en el sentido que la vulgarización filosófica ha dado a la palabra (y que se abre paso en la confusión radical) significa lo que, en cambio, debería ser denominado Ó., esto es, una actitud hacia el ente, tal como para dejarlo ser en sí mismo, en lo que es y como es. Pero con todo ello aún no se ha planteado el *problema del ser*, ni tampoco se ha logrado lo que debe constituir el fundamento para la posibilidad de una 'ontología'" (*Vom Wesen des Grundes* ["De la esencia del fundamento"], I, n. 14; trad. ital., p. 23).

Ontogénesis, *véase* BIOGENÉTICA, LEY.

Ontología, *véase* METAFÍSICA.

Ontológica, prueba, *véase* DIOS, PRUEBAS DE SU EXISTENCIA.

Ontologismo (ingl. *ontologism*; franc. *ontologisme*; alem. *Ontologismus*; ital. *ontologismo*). La doctrina según la cual "el trabajo filosófico no comienza en el hombre sino en Dios, no sale del espíritu al Ente, sino que desciende del Ente al espíritu" (Gioberti, *Intr. allo studio della fil.*, 1840, II, p. 175). El O. se opone al psicologismo, que sigue el camino opuesto y que se considera propio de la filosofía moderna, a partir de Descartes. La tesis fundamental del O. es que el hombre posee una visión o intuición inmediata o directa del ente, del ente genéricamente entendido como noción general del ser, como lo considera Rosmini, o del ente entendido como el propio Ente supremo, o sea Dios, como considera Gioberti. Esta tesis fundamental llega a los ontologistas a través del agustinismo escolástico —que había insistido siempre en la iluminación directa del entendimiento humano por parte de Dios— y, más inmediatamente, de los ocasionalistas y de Malebranche, que redujeron toda especie de conocimiento a la visión en Dios (*véase* AGUSTINISMO; OCASIONALISMO). El O. reaparece, sin embargo, en el cuadro del retorno romántico a la tradición que domina la filosofía europea, en la primera mitad del siglo XIX, y brota de dos conceptos estrechamente relacionados, el de revelación y el de tradición; en efecto, la intuición del ente es entendida como la revelación que el ente hace de sí mismo al hombre.

El O. de Rosmini limita esta revelación a la noción general del ser o "ser posible", entendido como forma elemental y originaria de la mente humana y como condición de todo conocimiento, que sería síntesis entre la idea del ser y un dato sensible (*Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 1830, §§ 492, 537). El acto del conocimiento así entendido es la *percepción intelectiva* (*véase*). Gioberti, en cambio, considera que Dios se revela al hombre (a lo intuido) en su misma actividad creadora y ve lo intuido mismo expresado plenamente en la fórmula "el Ente crea lo existente", que relaciona tres realidades: la Causa primera, las sustancias creadas y la acción creadora (*Intr. allo studio della fil.*, 1840, II, p. 183). Tanto Rosmini como Gioberti se contraponen a la filosofía moderna, a la que acusan de subjetivismo, de psicologismo y de anulación, pero en realidad, según se ha dicho, su doctrina es de cuño resueltamente romántico y encuentra sus antecedentes en la filosofía del segundo periodo de Schelling, en la de Schleiermacher y otros epígonos románticos. La filosofía de P. Carabellese puede ser considerada como continuación del O. en la filosofía contemporánea, ya que ha intentado conciliar a Rosmini con Kant. Carabellese considera a la *conciencia*, que es el punto de partida y el único fundamento de la filosofía, como el conocimiento que el sujeto tiene del ser, pero a diferencia de Rosmini y de Gioberti, considera al ser como absolutamente inmanente a la conciencia misma. Sin embargo, también Carabellese denomina Dios a tal ser y considera a Dios como el fundamento de la objetividad de todas las cosas particulares que la conciencia puede aprehender (*Critica del concreto*, 1921; *Il problema teologico come filosofia*, 1931).

Ontoteología, *véase* TEOLOGÍA, *2.*

Operación (lat. *operatio*; ingl. *operation*; franc. *opération*; alem. *Operation*; ital. *operazione*). *1)* Actividad en general. Éste es el significado que el término tuvo en la Edad Media, cuando se lo usó como traducción del griego ἐνέργεια que vale como actualidad o actividad. En este sentido empleó Santo Tomás la palabra (por ejemplo: *S. Th.*, II, 1, q. 3, a. 2) y que da validez al principio que enuncia que "el modo de operar de cada cosa sigue su modo de ser" (*Ibid.*, I, q. 89, a. 1).

2) Función en el significado *1,* esto es, la actividad caracterizada por una cierta finalidad y propia de un determinado ser. En tal sentido se dice, por ejemplo, que "la O. de la física es la de calcular resultados que pueden ser confrontados con el experimento" o que "la O. de la ciencia es demostrar", etcétera.

3) Función en el significado *2*: relación o correlación. En este sentido se habla de O. matemáticas o lógicas.

4) Técnica manual, o sea procedimiento manipulador que ha de efectuarse según reglas determinadas: por ejemplo, O. de medida, O. de producción, etcétera.

Operacionalismo (ingl. *operationism*; franc. *opérationisme*; alem. *Operationismus*; ital. *operazionismo*). La doctrina según la cual el significado de un concepto científico consiste únicamente en un determinado conjunto de operaciones. P. W. Bridgman ha propuesto por vez primera esta doctrina, que ilustró con un ejemplo que sigue siendo clásico: "Sabemos lo que entendemos por longitud, en caso de poder decir cuál es la longitud de cualquier objeto, y el físico no requiere nada más. Para encontrar la longitud de un objeto debemos realizar determinadas operaciones físicas. El concepto de longitud queda, por lo tanto, fijado cuando las operaciones mediante las cuales se mide la longitud son fijadas; esto es, el concepto de longitud implica nada más y nada menos que el conjunto de las operaciones por las cuales se determina la longitud. En general, por un concepto no entendemos nada más que un conjunto de operaciones y *el concepto es sinónimo al correspondiente conjunto de operaciones.* Si el concepto es físico, como la longitud, las operaciones son operaciones físicas reales, como por ejemplo, las operaciones mediante las cuales se mide la longitud; si el concepto es mental, como por ejemplo la continuidad matemática, las operaciones son operaciones mentales, es decir, aquellas mediante las cuales determinamos si un agregado dado de magnitudes es continuo" (*The Logic of Modern Physics,* 1927, p. 5). Según se ve, las operaciones a las que Bridgman hacía referencia son las expuestas en los significados *4* y *1,* pero su doctrina ha sido extendida con referencia a cualquier especie de operación y ha sido utilizada, sobre todo, por los psicólogos, fuera de la física (cf. S. S. Stevens, "Psychology and the Science of Science", en *Readings in Philosophy of Science,* 1953, pp. 158-84). A partir de esta extensión de la doctrina del O. y, por consiguiente, del concepto de operación, los únicos caracteres reconocibles al tipo de operación que puede valer como significado de los conceptos científicos son los de la *publicidad* y *repetibilidad*: el primero concluye el carácter privado de determinadas actividades puramente mentales, el segundo prescribe la intersubjetividad de las operaciones mismas. Sin embargo, actualmente se pone en duda que el criterio operacionalista pueda ser válido para todos los conceptos científicos (cf., por ejemplo, G. Bergmann, *Philosophy of Science,* 1957, pp. 56 *ss.*).

Operador, o cuantificador (ingl. *operator*; franc. *opérateur*; alem. *Operator*; ital. *operatore*). En lógica: un símbolo impropio [o *sincategoremático* (*véase*)], que puede ser usado, junto con una o más variables y con una o más constantes o formas, para producir una nueva constante o forma. Ésta es la definición dada por A. Church (*Intr. to Mathematical Logic,* 1956, § 06), y es la definición más genérica, pues permite comprender en el ámbito del término, además de los cuantificadores, también: el *operador de abstracción* o *abstractor* (que es indicado con una variable precedida por la letra λ), y al cual según algunos lógicos se reducen

todos los demas, y el *O. de descripción* o *descriptor* (ɿ) que, en caso de ser la variable del O. como en (ɿ*x*), se lee: "el *x* tal que". Los *O. cuantificadores* o *cuantificadores* son: el *cuantificador universal*, para el cual se usa la notación "(*x*)", puesta antes del operando, y que se lee "para todos los *x* es cierto que"; el *cuantificador existencial*, para el cual se usa habitualmente la notación (∃) que, en caso de que *x* sea la variable del cuantificador, tal como en (∃*x*), se lee "existe una *x* tal que". La aplicación de uno o más cuantificadores a un operando se denomina *cuantificación*. Las anotaciones citadas son las más comúnmente aceptadas en la lógica contemporánea, pero no son las únicas. Para mayores detalles, confrontar la citada *Introduction* de Church.

Opinión (gr. δόξα; lat. *opinio*; ingl. *opinion*; franc. *opinion*; alem. *Meinung*; ital. *opinione*). El término tiene dos significados: en el primero, más común y restringido, designa todo conocimiento (o creencia) que no incluya garantía alguna de la propia validez, y por el segundo designa genéricamente cualquier aserción o declaración, conocimiento o creencia, incluya o no una garantía de la propia validez. Este segundo significado es el más usado, sin ser definido explícitamente. En el primer significado, la O. se opone a la *ciencia* (*véase*).

El primer significado se encuentra ya en Parménides, que opone "las opiniones de los mortales" a la verdad (*Fr.*, 1, 29-30). Pero ambos significados se encuentran en Platón. Éste considera, por un lado, a la O. como algo que está entre el conocimiento y la ignorancia (*Rep.*, 478 c) y que comprende la esfera del conocimiento sensible (conjetura y creencia) (*Ibid.*, VI, 510 a), y desde este punto de vista afirma que ni siquiera la O. verdadera está establecida en el alma "mientras no quede ligada a un razonamiento causal" y de tal manera resulte ciencia (*Men.*, 98 a; cf. *Fil.*, 59 a). Por otro lado, considera como O. al discurso que el alma hace consigo misma y en el que consiste el pensamiento (*Teet.*, 190 a-c); en tal sentido la ciencia misma no es más que una especie de opinión. Los dos significados se vuelven a encontrar igualmente en Aristóteles, que por un lado afirma, con Platón, que las O., a diferencia de la demostración y de la definición, están sujetas a cambio y, por lo tanto, no constituyen ciencia (*Met.*, VII, 15, 1039 b 31); por otro lado declara: "Por principio entiendo las *O. comunes*, sobre las cuales todos los hombres fundan sus demostraciones, por ejemplo, el que una aserción debe ser afirmativa o negativa, que nada puede ser y no ser simultáneamente, etc." (*Ibid.*, III, 2, 996 b 27).

En la tradición posterior se ha perdido el significado genérico y ha perdurado sólo el otro. Los estoicos definieron la O. como "un asentamiento débil y falaz" (Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII, 151; cf. Cicer., *Tusc.*, IV, 7, 15) y en el mismo sentido Epicuro denominó a la O. "un término que tanto puede llegar a ser verdadero cuanto falso" (Dióg. L., X, 33). En otras palabras, Santo Tomás expresó lo mismo diciendo: "La O. es el acto del entendimiento que se realiza sobre una parte de la contradicción con el temor de la otra" (*S. Th.*, I, q. 79, a. 9). Wolff denominó O. a "la proposición insuficientemente probada" (*Log.*, 602) y Spinoza identificó la O. con el conocimiento del primer género, que es el más bajo e incierto y que procede por signos (*Eth.*, II, 40, scol. II). Kant dice también: "La O. es una creencia insuficiente, tanto subjetiva como objetivamente, acompañada por el conocimiento." El conocimiento consiste en el hecho de que "no se puede presumir opinar sin saber algo, por lo menos, por medio de lo cual el juicio problemático tenga determinada relación con la verdad", ya que de otra manera "todo es sólo un juego de la imaginación sin la mínima relación con la verdad" (*Crít. R. Pura*, Doctr. del Método, cap. 2, sec. 3). Kant afirmó también (*loc. cit.*) que "en los juicios que resultan de la razón pura no está permitido opinar" y que, por lo tanto, no se puede opinar ni en el dominio de la matemática ni en el dominio moral. Pero Hegel negó que existieran opiniones también en el dominio de la filosofía. "Una O. —decía— es una representación subjetiva, un pensamiento cualquiera, una figuración que en mí puede

ser así y en otro puede ser otra o de otro modo: una O. es un pensamiento *mío*, no un pensamiento general, que es en y para sí. Pues bien, la filosofía no contiene nunca opiniones; no existen opiniones filosóficas" (*Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, ed. Glockner, XVII, p. 40; trad. esp.: *Historia de la filosofía*, vol. I, México, 1955, F.C.E., p. 18). Este punto de vista ha sido y es compartido por todas las filosofías absolutistas y es, en realidad, el punto de vista de la metafísica tradicional. El punto de vista expresado por Kant, acerca de la imposibilidad de las O. en el campo científico, ha sido compartido por la ciencia positivista del siglo XIX. Pero la falibilidad que prevalece hoy tanto en la ciencia como en la filosofía, nos hace menos desdeñosos y menos despreciativos con referencia a la O. Por un lado, no se considera que la O. sea tan privada o incomunicable como lo afirmara Hegel. Una O. científica o filosófica puede ser compartida por muchos, precisamente como O., esto es, sin el ilusorio o subrepticio disfraz, porque representa en verdad una determinada fase de la investigación, la hipótesis más racional o la teoría mejor apoyada en los hechos. Dice Dewey: "Cuando se trata de la resolución de problemas de menos importancia que los casos legales, solemos denominarlas [a las estimaciones, apreciaciones, evaluaciones] O., para distinguirlas de un juicio o aserción garantizados. Pero si la O. que se mantiene se halla fundada, es el producto de la investigación y, en *tal medida*, un juicio" (*Logic*, 1939, VII; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F.C.E., p. 141). Por otro lado, las mismas hipótesis o teorías mejor establecidas presentan cierta amplitud de interpretaciones posibles que deja vasto campo a una diversidad de O. Por fin, la repugnancia compartida (y con buenas razones) por científicos y filósofos a considerar la verdad científica o filosófica como absoluta y necesaria, disminuye la diferencia entre la verdad misma y la O., entre la O. y la ciencia. El concepto de O. no ha cambiado actualmente con relación con la definición de los antiguos: un empeño débil y sujeto a revisión, la ausencia de toda garantía de validez, constituyen también hoy las características que se reconocen como propias de la O. El campo de la O. se ha extendido mucho más de lo que los antiguos pensaran o consideraran los filósofos absolutistas y, sobre todo, se ha debilitado la nitidez de los límites entre ciencia y O., ya que no hay puesto o región de la ciencia en la cual no se intercalen entre sí O. y verdad.

Oposición (gr. τὰ ἀντικείμενα; lat. *oppositio*; ingl. *opposition*; franc. *opposition*; alem. *Gegensatz, Opposition*; ital. *opposizione*). La relación de exclusión entre términos u objetos en general. Aristóteles distinguió cuatro formas de *oposición*: *1)* la O. *correlativa* como, por ejemplo, la que se encuentra entre el doble y la mitad; *2)* la O. *contraria*, como la que hay entre el bien y el mal, el blanco y el negro, etc.; *3)* la O. entre posesión y privación, como la que hay entre la vista y la ceguera; *4)* la O. contradictoria que es la contradicción (*Cat.* 10, 11 b 15 *ss.*). Acerca de cada una de estas formas, *véase* en particular: CONTRADICCIÓN; CONTRARIEDAD; CORRELACIÓN; POSESIÓN; y además CUADRADO DE LOS OPUESTOS.

Optimismo (ingl. *optimism*; franc. *optimisme*; alem. *Optimismus*; ital. *ottimismo*). Este término se comenzó a difundir en la cultura europea durante las discusiones filosóficas acerca del orden y de la bondad del mundo a que diera lugar el terremoto de Lisboa de 1775. En un *Poema sobre el desastre de Lisboa* (1755), Voltaire combatió la máxima "todo es bueno", considerándola como un insulto a los dolores de la vida; algunos años después, en la novela *Cándido o el O.* (1759), hizo una sátira feroz de esta máxima y de toda la total actitud basada en ella. Pero el O. encontró otros defensores, entre ellos Kant, quien, en el mismo año (1759), publicó un breve escrito intitulado "Consideraciones sobre el O." (*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, que más tarde repudió), en el cual defendió la bondad del mundo, a partir de la tesis leibniziana que enuncia que "cuando Dios realiza una elección, elige siempre lo mejor". Como decía Voltaire, el O. no es otra cosa que la teoría del finalismo

universal. Así, en su novela hace hablar al Doctor Pangloss, maestro de "metafísico-teólogo-cosmolonigología": "Está demostrado que las cosas no pueden ser de otra manera, ya que estando todo hecho para un fin, todo está necesariamente dirigido hacia el mejor fin. Notad bien que la nariz ha sido hecha para llevar anteojos y así tenemos anteojos, etc.". Leibniz había dicho que "Dios ha elegido el mundo más perfecto, esto es, el que al mismo tiempo es el más simple en hipótesis y el más rico en fenómenos" (*Disc. de mét.*, § 6), y que "si en el mundo no hubiera el mínimo mal, ya no se trataría del mundo, que, considerado en su totalidad y sumado, fue considerado como el mejor por el creador que lo eligió" (*Théod.*, I, 9). Esto puede ser expresado en la frase con la cual Cándido concluye sus desafortunadas peripecias: "Vivimos en el mejor de los mundos posibles", frase que sigue siendo la expresión popular del optimismo.

El O. es siempre inherente a todas las doctrinas que admiten el finalismo universal y, en especial: *1)* a las doctrinas espiritualistas de trasfondo teológico, como son la metafísica aristotélica y la escolástica, el leibnizianismo y las formas modernas y contemporáneas del conocimiento espiritualista; *2)* a las doctrinas (en el sentido romántico del término) que comparten el principio de la coincidencia entre realidad y racionalidad (principio que significa lo que Voltaire expresó al decir que "las cosas no pueden ser de otra manera"), de las cuales es típica la doctrina de Hegel. Lo opuesto al O. no es el pesimismo que, tal como fue formulado por Schopenhauer, si bien afirma que "la vida es dolor", considera al mundo, en su totalidad, de modo finalista, como organizado con miras al orden mejor (*Die Welt*, I, § 28), sino la negación del finalismo mediante el reconocimiento del carácter imperfecto, accidental y problemático de los órdenes que se encuentran en el universo.

Orden (gr. τάξις; lat. *ordo*; ingl. *order*; franc. *ordre*; alem. *Ordnung*; ital. *ordine*). Una relación cualquiera entre dos o más objetos, que pueda expresarse mediante una regla. Esta noción, que es la más general, fue expresada por Leibniz en un fragmento del *Discurso de metafísica* (1668) por vez primera, en la siguiente forma: "Lo que pasa por extraordinario lo es sólo con referencia a algún O. particular establecido entre las criaturas ya que, en cuanto al O. universal, todo es perfectamente armonioso. Ello es tan verdadero que no sólo no sucede en el mundo nada que se halle absolutamente fuera de la regla, sino que no se podría ni siquiera imaginar algo que sea tal. Supongamos, en efecto, que alguien señale una cantidad de puntos en el papel de una manera cualquiera: yo digo que es posible encontrar una línea geométrica cuya noción sea constante y uniforme conforme a una determinada regla, de tal manera que pase por todos estos puntos precisamente en el O. con el cual la mano los ha trazado. Y si alguno traza una línea continua, ya sea recta, curva o de otra naturaleza, es posible encontrar una noción o regla o también una ecuación común a todos los puntos de esta línea, en virtud de la cual los cambios mismos de la línea se explican. Así, por ejemplo, no hay rostro alguno cuyo contorno no forme parte de una línea geométrica y que no pueda ser trazado de un solo trazo por medio de un determinado movimiento regulado. Pero cuando una regla es muy compleja lo que le pertenece pasa por irregular. Así, se puede decir que de cualquier modo que Dios hubiera creado al mundo, el mundo habría sido siempre regular y con un O. general" (*Discours de mét.*, § 6). En este sentido el O. consiste simplemente en la posibilidad de expresar por una regla, o sea de un modo general y constante, una relación cualquiera que intercede entre dos o más objetos cualesquiera. En este sentido la noción de O., por lo tanto, no se distingue de la noción de relación constante. Pero éste es solamente el significado muy general de la noción misma. En su ámbito se pueden distinguir tres nociones específicas: *1)* el O. *serial*; *2)* el O. *total*; *3)* el *grado* o *nivel*.

1) El O. serial es el propio de la relación de *antes* y *después*. Aristóteles observó que esta relación se encuentra donde hay un principio, porque en tal caso las cosas pueden hallarse más o

menos cercanas al principio. Un antes o un después puede ser determinado con referencia al espacio y al tiempo, al movimiento, a la potencia o a la disposición. También en el conocimiento una cosa viene antes que otra, por definición o en el sentido de que la sensación llega antes que el concepto. En general, de dos cosas llega primero la que puede estar sin la otra y tal es, según Aristóteles, la expresión más general de esta forma de orden (*Met.*, V, 11, 1018 b 9). Aristóteles parece dar de tal manera preponderancia como O. serial al O. causal que es, justo, el orden en el cual la causa puede estar sin el efecto, pero el efecto no puede estar sin la causa, por lo que resulta después de ella, interpretación ésta que retorna con frecuencia en la interpretación filosófica. Así, por ejemplo, decía San Agustín: "O demostráis que algo puede suceder sin causa o creéis conmigo que nada sucede sin un cierto O. de causas", identificando de tal manera la noción misma de O. con la de causalidad (*De Ord.*, I, 4,11). Y Spinoza hizo coincidir el O. de las cosas con su relación causal y consideró como sinónimas las dos expresiones "el O. de la naturaleza entera" y "la conexión de las causas" (*Eth.*, II, 7, scol.). Kant no sólo efectuó la misma identificación sino que, por lo demás, consideró al O. causal como condición del O. temporal. "Una cosa —decía— puede adquirir su determinado puesto en el tiempo sólo a condición de presuponer, en el estado precedente, otra cosa a la cual deba seguir siempre, esto es, conforme a una regla, de donde resulta, en primer lugar, que no puedo invertir la serie y hacer que el consecuente sea anterior al precedente y, en segundo lugar, que cuando el estado precedente es puesto, un determinado acontecimiento debe puntual y necesariamente ocurrir" (*Crít. R. Pura*, Anal. de los Princ., cap. II, sec. 3, Analogías de la experiencia). De manera análoga, para Bergson el O. natural es el "físico", "geométrico" o "automático", fuera del cual no hay más que el O. "vital" o "deseado", o sea el O. de los fines (*Év. créatr.*, 8ª ed., 1911, pp. 251-52).

Sin embargo, este privilegio acordado al O. causal no siempre oscurece el concepto formal del orden serial. Santo Tomás retomó la definición de Aristóteles: "El O. se entiende siempre —decía— por comparación con algún principio. Si, pues, los principios son múltiples, por ejemplo, el de sitio con relación al punto; y el del conocimiento, refiriéndonos al principio de demostración y el de cada una de las causas, múltiple será también el O." (*S. Th.*, I, q. 42, a. 3). En este fragmento, el O. causal es sólo un ejemplo del O. general. Del mismo modo Wolff definió el O. como "la obvia similitud por la cual las cosas se colocan una con respecto a otra o se siguen una a la otra", de donde la obvia similitud es la constancia de la relación (*Ont.*, § 472). El mismo Kant expresó claramente el concepto de O. serial, al identificar el O. con la regularidad, como lo hizo a propósito del concepto formal de naturaleza (*Crít. R. Pura*, § 26). C. I. Lewis observa que el O. aritmético, que es impuesto a los objetos naturales, permite "someter una infinita multiplicidad a una simplicidad finita de reglas" (*Mind and the World-Order*, 1929; ed. 1956, p. 363). Los matemáticos y los lógicos, desde Cantor en adelante, consideran como O. una relación delimitada por determinadas reglas. Así, por ejemplo, si se considera la relación *precede* bastan las reglas siguientes para obtener un O. *simple*: *1)* ningún término se precede a sí mismo; *2)* si *a* precede a *b* y *b* precede a *c*, entonces *a* precede a *c*; *3)* si *a* y *b* son dos términos diferentes cualesquiera, entonces o *a* precede a *b* o *b* precede a *a*. Se puede, por fin, tener lo que Cantor denominó un "conjunto bien ordenado" admitiendo una cuarta regla que enuncia que en toda clase no vacía de términos hay un primer término, esto es, un término que precede a todos los otros de la clase (cf. A. Church, *Intr. to Mathematical Logic*, § 55).

2) La segunda especie de O. es la que consiste en la disposición recíproca de las partes de un todo y, como lo anotara Aristóteles, esta especie de O. concierne al lugar, a la potencia o a la forma (*Met.*, V, 19, 1022 b 1). Éste es el O. que los estoicos definían, según testimonio de Cicerón (*Tusc.*, I, 40, 142), como "la disposición de los objetos en sus lugares adecuados y apropiados"; definición que, como es ob-

vio, presupone que se disponga el lugar adecuado y apropiado para cada objeto, con vistas a la finalidad propia del objeto; la definición, por lo tanto, está fundada en el concepto de finalidad. Si el O. serial es, esencialmente, un O. causal el O. total es, esencialmente, un O. final. Éste es el O. que Aristóteles comparó al de un ejército o al de una casa, y del cual dijera: "Todas las cosas están ordenadas en su totalidad en torno a una única cosa, como en una casa en la cual los hombres libres han regulado toda o la mayor parte de su actividad, en tanto los esclavos contribuyen bien poco al bien común" (*Met.*, 12, 10, 1075 a 18). Éste es el O. que Santo Tomás denominó "O. de los fines" o "de los agentes" (*S. Th.*, I, II, q. 109, a. 6), que Kant llamó O. moral o *reino de los fines* (*véase*) y Bergson "O. vital" (*Év. créatr.*, 8ª ed., 1911, p. 251). Es obvio que cuando se atribuye este O. al mundo, se considera el mundo mismo, o por lo menos su O., como el producto de un agente libre.

3) Por último, el tercer concepto de O. es el de grado o nivel. Ya Santo Tomás formuló la distinción entre el O. como jerarquía y el O. como grado singular de la jerarquía misma: "En el primer sentido —decía— el orden comprende en sí diferentes grados; en el segundo se trata de un grado solo y de tal manera se habla de pluralidad de órdenes de una única jerarquía" (*S. Th.*, I, q. 108, a. 2). En este segundo sentido el O. es simplemente el grado, el plano o el nivel de un O. total.

Orfismo (lat. *orphismus*; ingl. *orphism*; franc. *orphisme*; alem. *Orphismus*; ital. *orfismo*). Secta filosófico-religiosa muy difundida en Grecia a partir del siglo VI a. C. y que se considera fundada por Orfeo. La creencia fundamental de la secta era la de que la vida terrenal constituye una simple preparación para una vida más alta, que puede alcanzarse por medio de ceremonias y ritos purificadores, que constituían la estructura secreta de la secta. Esta creencia pasó a diferentes escuelas filosóficas de la antigua Grecia (pitagóricos, Empédocles, Platón); pero la importancia atribuida al O. por algunos filólogos y filósofos en los primeros decenios de este siglo, en la determinación de los caracteres de la filosofía griega, no es ya reconocida por nadie. Cf. O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlín, 1923; I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, 1941.

Organicismo (ingl. *organicism*; franc. *organicisme*; alem. *Organizismus*; ital. *organicismo*). Toda doctrina que interprete el mundo, la naturaleza o la sociedad por analogía con el organismo. El O. es, por lo tanto, muy antiguo y difundido, ya que el nombre comprende las antiguas especulaciones físicas del mundo como "gran animal", tanto como las especulaciones políticas del Estado concebido por analogía con el hombre. Pero en realidad, el término (que es reciente y resulta de la biología) habitualmente se refiere sólo a doctrinas recientes y, en particular, a la de Whitehead, el cual ha designado su propio punto de vista con este término o con el de "filosofía del organismo". La doctrina de Whitehead se apropia el concepto clásico de organismo como totalidad cuyas partes no preceden al todo y considera al universo en su totalidad como un organismo en este sentido (*Process and Reality*, 1929). Es también un O. porque atribuye la sensibilidad a todo el mundo real (*Ibid.*, p. 249). Fuera de la filosofía, el término ha sido adoptado a veces para designar las teorías sociológicas que interpretan a la sociedad humana como un organismo, por ejemplo, la doctrina de Spencer (*Principles of Sociology*, 1876).

Orgánico (ingl. *organic*; franc. *organique*; alem. *organisch*; ital. *organico*). Lo que es un organismo o que pertenece al organismo. Aparte de los significados relativos a este término, el adjetivo ha sido y es a veces usado para indicar la subordinación de las partes al todo, que se considera propia del organismo. Así Saint-Simon y Comte adoptaron el adjetivo O. para indicar las épocas en las cuales todas las manifestaciones de la vida están subordinadas a un único principio, por ejemplo, la Edad Media, en relación al principio teológico. *Véase* CRISIS.

Organismo (gr. ὀργανικὸν σῶμα; lat. *corpus organicum*; ingl. *organism*; franc.

organisme; alem. *Organismus*; ital. *organismo*). El cuerpo vivo respecto a lo que específicamente lo distingue del no-vivo. El concepto de O. fue formulado por vez primera por Aristóteles del modo siguiente: "Si el hacha debe cortar el leño, debe necesariamente ser dura, y si debe ser dura, debe por necesidad ser de bronce o de hierro. Ahora bien, exactamente del mismo modo, el cuerpo, que es un instrumento como el hacha —ya que, sea en sus partes en particular o entendido en su totalidad, cada una tiene una finalidad— debe por necesidad ser hecho de determinada manera para cumplir su función" (*De Part. An.*, I, 1, 642 a 10). En esta noción, el rasgo fundamental es que toda la estructura del O. está subordinada a su función, esto es, sobrevivir como O. y de este rasgo resulta el otro, que enuncia la subordinación de las partes al todo. Por ello Aristóteles dice, con referencia a la composición de los animales, que una casa no existe con vistas a los ladrillos y a las piedras, sino que ladrillos y piedras existen con vistas a la casa (*Ibid.*, II, 1, 646 a 27), y que "la ciencia de la naturaleza se ocupa de la composición y de la totalidad de la sustancia y no de las partes, que no pueden existir separadamente de la sustancia misma" (*Ibid.*, I, 5, 645 a 33). La subordinación de las partes al todo, que es por sí la sustancia, ha permanecido como la característica fundamental del O. Pero esta característica está obviamente determinada por la estructura finalista del O. Justo porque éste debe adaptarse en su totalidad a su fin y subordinarse a él, las partes del O. deben estar subordinadas a la totalidad del O. mismo. A partir de Aristóteles, por lo tanto, el concepto de finalidad ha seguido siendo el fundamento de la noción de O. y continúa como tal también cuando, con Descartes, se comenzó a considerar el O. como una máquina. "Los que saben —decía Descartes— la cantidad de autómatas o máquinas móviles que el ingenio humano puede construir sin utilizar más que unas cuantas piezas en comparación con la multiplicidad de huesos, músculos, nervios, arterias, venas, etc., que se encuentran en el cuerpo de cada uno de nosotros, consideran este cuerpo como una máquina que, salida de las manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y tiene en sí movimientos más admirables que los de las que pueden ser inventadas por los hombres" (*Disc.*, V). En efecto, un reloj o una máquina no existen sin finalidad y, equiparando el O. a una máquina, Descartes no se proponía negar su finalidad sino simplemente presentar la tesis de que la estructura finalista del O. depende, no ya de una fuerza exterior al O. mismo o sea del alma, sino de la variedad y de la coordinación de las partes, o sea de la organización misma. Por otra parte, también Leibniz, que insistió acerca del ordenamiento finalista del universo, considera al O. como una máquina. "Todo cuerpo orgánico —dice— es una especie de máquina divina o de autómata natural que sobrepasa infinitamente a todos los autómatas artificiales" (*Mon.*, § 64). Kant fue el primero en distinguir la finalidad de un autómata o de una máquina de la del O. "En un reloj —observa Kant— una parte es el instrumento que sirve al movimiento de las otras, pero no es la causa eficiente de la producción de las otras: si bien una parte existe con vistas a las otras, no existe por intermedio de ellas. Por lo tanto la causa productora del reloj y de su forma... está fuera de él, en un ser que puede obrar según las ideas de un todo posible mediante su causalidad". En cambio, en el O. "toda parte es concebida como existente sólo por intermedio de las otras y para las otras y el todo, es decir, como un instrumento (órgano)", como "un instrumento que produce las otras partes y es recíprocamente producido por ellas". En otros términos, las partes de un O. son, al mismo tiempo, causa y efecto la una con respecto a la otra y todas con respecto a la totalidad del organismo. En tal sentido, el O. no posee la simple fuerza motriz, como la máquina, sino que tiene también "una fuerza formadora tal que se comunica a las materias que no la tienen y a las que, por lo tanto, puede organizar; una fuerza formadora que se propaga y que no puede ser explicada con la facultad del movimiento solamente" (*Crít. del Juicio*, § 65).

Estas notas kantianas, que aclaran

muy bien el finalismo intrínseco del O., hacen de algún modo inútil el finalismo total de la naturaleza y lo hacen pasar a segundo plano. La organización finalista del O. puede ser, en efecto, comprendida y admitida independientemente del finalismo universal de la naturaleza. Sin embargo, las especulaciones de la filosofía romántica acerca del organismo, aun partiendo de los conceptos kantianos, tienden precisamente a resolver la finalidad intrínseca del O. en la finalidad universal o, mejor dicho, a extender la primera a la totalidad del universo. Así, por ejemplo, dice Schelling: "En el producto natural todavía está unido el producto que, en el obrar libremente, se ha separado en beneficio del fenómeno. Toda planta es enteramente lo que debe ser; lo libre es en ella necesario y lo necesario libre... Solamente la naturaleza orgánica da la completa imagen de la libertad y de la necesidad reunidas en el mundo exterior" (*System des Transzendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], V; trad. ital., p. 289). Aún más arbitrariamente, Hegel considera como primer O. a la tierra por ser "un sistema universal de cuerpos individuales" (*Enc.*, § 338), y afirma que, aunque la vitalidad natural se fragmente en la multiplicidad de los animales vivientes, éstos, "en la idea, son una sola vida, un único sistema orgánico de vida" (*Ibid.*, § 337). Aquí el O. no se considera en sus rasgos específicos, sino simplemente como disuelto en el finalismo cósmico. Y a este mismo resultado llega la doctrina de Bergson, que ve en el O. el resultado de un empuje vital (o corriente de conciencia) que penetra y sujeta a la materia bruta. Lo que desde el punto de vista de la ciencia es una "máquina", desde el punto de vista de la filosofía es el equilibrio logrado por el empuje vital en su esfuerzo formador. "Para nosotros —dice— el conjunto de una máquina organizada, si bien representa el conjunto del trabajo organizador (aunque tampoco esto sea verdadero más que en forma aproximada), las partes de la máquina no corresponden a las partes del trabajo, ya que la materialidad de la máquina no representa más un conjunto de medios adecuados sino un conjunto de obstáculos a sortear: es una negación más que una realidad positiva" (*Év. créatr.*, 8ª ed., 1911, p. 102). La realidad positiva es sólo el empuje vital, o sea la conciencia.

La disputa metafísica entre finalismo y mecanicismo o entre materialismo y vitalismo no influye en el concepto de organismo. Lo que a partir de Kant se ha convenido en denominar "finalidad interna" del O. no ha sido puesto en duda ni siquiera (como se ha visto) por los que concebían al O. como máquina. Por otra parte, la disolución de la finalidad intrínseca del O. en el finalismo cósmico, grata a todas las formas del vitalismo y, en general, a todas las interpretaciones metafísicas del O., no ayuda en nada a aclarar el concepto de O., porque no hace más que dar, al apelar a una tesis genérica, una solución aparente al problema de entender las formas específicas de acción de la finalidad orgánica. Los biólogos contemporáneos, por lo tanto, tienden a ponerse fuera de la antítesis entre mecanismo y finalismo. Goldstein considera inútil apelar a la *entelequia* como al finalismo cósmico, pero considera indispensable insistir acerca de la acción del O. como totalidad. Esto conduce a admitir el finalismo interno del O. mismo: "La hipótesis de una determinada tarea —dice— es superflua para la comprensión del O., pero la hipótesis de una finalidad determinada (la realización de la esencia del O.) es muy fecunda para nuestra comprensión del O." (*Der Aufbau des Organismus* ["La estructura del organismo"], 1934, p. 264). Más recientemente, Simpson ha dicho: "Sabemos que el fuego no es un elemento o principio separado, sino que es un proceso y una organización de la materia, por el cual la conducta de la materia es diferente de la que está en el no-fuego. Del mismo modo, la visión materialista no se abandona cuando la vida se considera como un proceso y una organización en la cual la conducta de la materia es diferente de la que se halla en los estados no vivientes" (*The Meaning of Evolution*, 1952, p. 125). Por otro lado, la capacidad del O. para explotar las posibilidades u oportunidades que su estructura, sus propias variaciones o el ambiente mismo le ofrecen, lo que Simpson denomina el *oportunismo* de

la vida, no es más que la misma "finalidad intrínseca" de la que hablan los otros biólogos. Ésta había sido también reconocida por uno de los fundadores del Círculo de Viena, Moritz Schlick. "Un grupo de procesos o de órganos —dijo— es denominado finalista con referencia a un efecto definido, si este efecto es el efecto normal en la cooperación de los procesos o de los órganos. El acento se pone aquí en la cooperación; en un caso específico, estos procesos, dependientes de las circunstancias, pueden suceder de varios modos, pero son dependientes uno del otro y ligados en su conjunto, de modo que producen siempre aproximadamente la misma suerte de efectos" ("Naturphilosophie", en *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlín, 1925; trad. ingl., en *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, p. 529). Este concepto de finalismo no tiene, por cierto, nada que ver con la tesis del finalismo universal y se trata de un finalismo limitado, específico, que actúa mediante tentativas y se logra solamente en determinados casos y no por el infalible plan universal en el cual todos los seres encuentran su salvaguardia. Pero la definición misma de O. resulta un finalismo así limitado, tanto ahora como en tiempos de Aristóteles.

Organo (gr. ὄργανον; lat. *organum;* ingl. *organ;* franc. *organe;* alem. *Organ;* ital. *organo*). En el sentido específico de la biología, de la que el término ha pasado a la filosofía, el O. fue definido por Aristóteles a partir de la función que cumple y por analogía con el instrumento inorgánico: "Todo instrumento —dice— y toda parte del cuerpo tiene un fin propio, o sea una acción específica propia... Como la hoz ha sido hecha para segar (pero no la siega para la hoz), de manera que el segar es su función específica, de igual modo el cuerpo está hecho para el alma y las partes del cuerpo tienen, cada una y por naturaleza, su función propia" (*De Part. An.*, I, 5, 645 b 12). Este concepto se ha mantenido tanto en la biología, como en la filosofía y en todos los demás campos en que fuera adoptado.

Órganon (gr. ὄργανον; lat. *organum*). Título aplicado, por los comentaristas griegos, al conjunto de las obras lógicas de Aristóteles, a saber: el libro de las *Categorías*, el libro de la *Interpretación*, los dos libros de los *Primeros analíticos*. los dos libros de los *Analíticos posteriores*, los ocho libros de los *Tópicos* y el libro de los *Elencos sofísticos*. En otras dos ocasiones aparece la palabra Ó. como título de libro: en el *Novum Organum* (1620) de Francis Bacon, que explícitamente opuso su lógica a la aristotélica, y en el *Neues O.* (1764) de J. H. Lambert, filósofo iluminista alemán con quien Kant mantuvo una importante correspondencia. El uso de tal término no tiene, sin embargo, una relación precisa con la tarea atribuida a la *lógica* (*véase*).

Orientación (ingl. *orientation;* franc. *orientation;* alem. *Orientierung;* ital. *orientamento*). Este término fue introducido en filosofía por Kant, que lo aplicó al problema del mundo en el cual la razón debe conducirse fuera de los límites, asaz restringidos, del saber empírico, esto es, del conocimiento efectivo: "Orientarse en el pensamiento en general —dice Kant— significa: dada la insuficiencia de los principios objetivos de la razón, determinarse en el dominio de lo verosímil, según un principio *subjetivo* de la razón misma" (*Was Heisst: sich im Denken Orientieren?* ["Qué significa orientarse en el pensamiento?"], 1786, A, 310). Kant excluyó el hecho de que el hombre pueda orientarse a partir de la fe o de un supuesto saber intuitivo. El término ha sido adoptado por Jaspers, que intituló "O. filosófica en el mundo", al primer volumen de su *Filosofía* (*Philosophie*, 1932). La O. en el mundo, se tiene, según Jaspers, cuando el hombre se considera a sí mismo como un elemento o cosa del mundo, entre innumerables elementos o cosas e intenta hallar, de tal manera, su camino. Pero la O. enfila sólo a la ruptura del mundo en una multiplicidad de perspectivas cósmicas (*Phil.*, I, pp. 69 *ss.*). Fuera de estos significados específicos, el término es ampliamente usado, con significado muy poco preciso, en el lenguaje común y filosófico contemporáneos.

Origen (lat. *origo;* ingl. *origin;* franc. *origine;* alem. *Ursprung;* ital. *origine*). El término tiene dos significados, que a menudo se confunden: *1)* comienzo,

acto o fase inicial; *2)* fundamento o principio. El "retorno a los O.", que fuera el rasgo característico del *Renacimiento* (*véase*) es una noción fundada en el intercambio de los dos significados. Y en el mismo intercambio se fundó la importancia de los denominados problemas de origen, tal como se debatieran en los siglos XVIII y XIX: el O. de las ideas, de la vida, del lenguaje, de las especies vivientes, etc., ya que en los problemas así formulados el O. no significaba sólo el nacimiento en el tiempo sino también el principio o el fundamento del objeto cuyo O. se buscaba. El mismo significado equívoco tuvo la palabra en el antiguo problema del O. del mal: Si Dios existe, ¿de dónde viene el mal? Y si no existe, ¿de dónde viene el bien? (cf. San Agustín, *Conf.*, VII, 5). "Juicio de O." denominó H. Cohen al juicio en el cual algo es *dado*, no como material bruto, sino como lo que el pensamiento mismo puede encontrar, como el signo *x* de la matemática que significa, no lo indeterminado sino la determinabilidad (*Logic*, 1902, p. 83).

Ortogénesis (ingl. *orthogenesis*). La doctrina que enuncia que la evolución de la vida sigue una línea recta o tiende a seguirla. Las interpretaciones dadas por los biólogos a este concepto son dispares; sustancialmente la O. es la tesis defendida por los que admiten el finalismo de la vida. A veces, pero más rara vez, el punto de vista opuesto a la O. se denomina *poligénesis*, que es el reconocimiento de líneas de evolución diferentes y dispares en los fenómenos de la vida (cf. G. G. Simpson, *The Meaning of Evolution*, 1952, p. 132).

Ostensivo (gr. δειχτιχός; lat. *ostensivus;* ingl. *ostensive;* franc. *ostensif;* alem. *ostensiv;* ital. *ostensivo*). Así se califican las pruebas *directas*, o sea las que verifican positivamente la verdad de una tesis, para distinguirlas de las pruebas indirectas, que tienden a probar una tesis negativamente, con la demostración de la falsedad de su contrario. Las pruebas indirectas se denominan apagógicas (*véase* ABDUCCIÓN; REDUCCIÓN). La distinción aparece en Aristóteles (*An. Pr.*, I, 23, 40 b 27) y se reproduce en Leibniz (*Nouv. Ess.*, IV, 8, 2). Según Kant, el uso de las pruebas apagógicas debería estar proscrito en filosofía, si bien es legítimo en las ciencias experimentales (*Crít. R. Pura*, Doctrina trasc. del método, cap. 1, sec. 4).

Otro (gr. θήτηρον; ingl. *other;* franc. *autre;* alem. *Andere;* ital. *altro*). Uno de los cinco géneros máximos del ser, enunciados por Platón en el *Sofista* y que son: el ser, la quietud, el movimiento, lo idéntico, lo O. El motivo para admitir a *lo O.* como un género por sí mismo es el siguiente: la quietud y el movimiento, ambos *son* y, por lo tanto, bajo el aspecto del ser, son idénticos; pero son también diferentes uno del otro y esta diferencia es exactamente como *es* su identidad (debido al hecho que ambos son). Lo O. (lo diverso) es, por lo tanto, un género igualmente originario e irreducible de los otros cuatro (*Sof.*, 254 *ss.*). El reconocimiento de lo O. como un género sumo es muy importante, porque permite a Platón resolver la antinomia, propia de la sofística y de la *erística* (*véase*), según la cual es imposible *decir lo falso* porque lo falso es lo que no es, y decir lo que no es, significa decir nada, o no decir. Desde este punto de vista, el error debería ser declarado inexistente y no habría siquiera diferencia posible entre el filósofo, que se preocupa por establecer la distinción entre verdad y error, y el sofista que no se preocupa de ello en absoluto. Admitido en cambio lo O. como género sumo, el no ser podrá ser interpretado, no ya como la nada sino como lo O. del ser y precisamente del ser del que se habla; por ejemplo, decir que algo es no grande o no bello significa simplemente decir que es algo O., diferente de lo grande y de lo bello, pero no por eso que es lo opuesto del ser, o sea la nada (*Ibid.*, 257 b *ss.*). Esta afirmación de la realidad del no-ser, en cuanto a lo O., o diferente, es presentada por el extranjero de Elea, que es el principal protagonista del *Sofista*, como una especie de "parricidio" respecto a Parménides, que había afirmado que únicamente el ser es y el no ser no es (*Ibid.*, 242 d). Estas notas platónicas, en especial la categoría de "O.", han sido con frecuencia adoptadas posteriormente para esclarecer la noción de *nada* (*véase*).

Otro, problema del (ingl. *problem of others;* franc. *problème de l'autre;* alem. *Problem des Andern;* ital. *problema dell'altro*). Con esta expresión se indica en la filosofía moderna y contemporánea, el problema concerniente a la existencia de otros *yos* (espíritus o personas) independientes de aquel que se formula el problema mismo. Este problema nace de dos puntos de vista diferentes y sin embargo, conectados entre sí por algunos supuestos comunes. El primero es el del *idealismo romántico* (*véase*) según el cual, por ser la realidad un Principio absoluto y universal (por ejemplo, el Yo absoluto de Fichte) se trata de ver de qué manera se quiebra o se multiplica en la diversidad de los yos singulares. El segundo es el punto de vista genéricamente idealista y espiritualista, según el cual lo que a cada uno de nosotros nos es dado originariamente es sólo el propio yo y sus experiencias psíquicas, de las cuales algunas (solamente en parte) se referirían a otros individuos.

Fichte respondió al primer problema en su *Doctrina de la moral* (1798), afirmando el carácter originario de la idea del deber, y haciendo derivar de ella el reconocimiento de los otros yos. La idea del deber es la autodeterminación originaria del yo, pero no podría realizarse si no existieran *otros yos, otros* sujetos en cuya confrontación la idea del deber puede encontrar su determinación y, por lo tanto, su posibilidad de realización. La realidad de los otros yos es para Fichte, por lo tanto, un postulado moral: la existencia de los otros yos debe ser admitida y reconocida, para que el yo pueda realizar concretamente su moralidad (*Sittenlehre* [*Doctrina de la moral*], § 18). Esta concepción, con algunas variantes, ha sido adoptada por otros filósofos; por ejemplo, por Riehl en su libro acerca del *Criticismo* (1786-87) y por Cohen en su *Ethic des reinen Willens* ("Ética de la voluntad pura"; 1904). Este último deduce la existencia de las personas en general del carácter jurídico y de las funciones públicas del hombre, de suerte que la multiplicidad de los yos no existiría sino como multiplicidad de "personas jurídicas".

Por otro lado, y desde el enfoque que considera que el yo sólo conoce en modo inmediato a sí mismo y a sus estados interiores, o sea desde el punto de un acceso privilegiado hacia el conocimiento interior del yo (*véase* CONCIENCIA), nace el problema de establecer cómo una parte de la experiencia del yo puede referirse a otros yos y el problema, aún más grave, de ver qué garantía ofrece esta referencia a favor de la existencia efectiva del otro yo. Para responder a estos problemas se han propuesto dos teorías: *1)* la teoría según la cual la existencia de los otros se inferiría mediante un "juicio de analogía" partiendo de las percepciones que nos revelan movimientos análogos a aquellos mediante los cuales nosotros expresamos nuestro propio yo. Pero esta teoría, propia de la psicología asociacionista, tiene en su contra el hecho de que la creencia en la existencia de otros seres animados se puede encontrar también en los animales y en los niños, que son incapaces de juicios analógicos. *2)* La segunda teoría es la que postula un órgano específico para el conocimiento de la existencia de los demás; por ejemplo, una especie de intuición afectiva (*Einfühlung*) que se pondría en relación con aquello que se encuentra fuera de las manifestaciones corpóreas de los otros, o sea con el alma de los otros (cf., por ejemplo, Th. Lipps, *Aesthetik*, I, [1903]; 2ª ed., 1914, pp. 106 *ss.*). Pero recurrir a órganos de esta naturaleza no es otra cosa que reducir la existencia de otros espíritus a objeto de una creencia injustificable y, por lo tanto, irracional.

En la filosofía contemporánea, a partir de la obra de Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1923; trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, 1942, Losada), el presupuesto subjetivista del problema parece cada vez más débil y ha sido asimismo atacado, a partir de observaciones experimentales de la psicología contemporánea. Scheler observó que no existe privilegio ontológico o metafísico alguno en favor de los pensamientos y de los sentimientos que el yo llama "míos". Mi pensamiento me es dado como "mío" con el mismo título mediante el cual el pensamiento de otro me es dado como pensamiento "ajeno" y éste constituye el caso muy común y normal por el que nosotros comprende-

mos una comunicación cualquiera que nos sea hecha. Entre lo mío y lo otro existe siempre una conexión muy estrecha y ellos se determinan y se condicionan uno a otro, sin que las esferas respectivas se dejen fijar, sin embargo, nunca en forma rígida, como se prueba por el hecho de que a menudo no sabemos decir si determinada experiencia psíquica nos viene de nosotros mismos o de otros (*Ibid.*, III, cap. III). Esto equivale a negar el carácter privado y rígidamente subjetivo del *Yo* (*véase*) y a reconocer que se mueve, desde su constitución y en todas sus manifestaciones, dentro de una red de relaciones intersubjetivas que lo constituyen de verdad y dentro de la cual se recortan las esferas correlativas de lo "mío" y de lo "tuyo". Este punto de vista se encuentra con frecuencia, y asimismo dentro de diferentes escuelas, en la filosofía contemporánea. Mead afirma que "el hombre resulta un yo en su experiencia sólo cuando su postura reclama una actitud correspondiente en sus relaciones sociales". La autoconciencia misma o el yo no es otra cosa, en este caso, que la actitud generalizada de los otros a nuestro respecto. "Tomamos el papel de aquello que puede ser denominado *lo otro generalizado* y al hacer esto, aparecemos como objetos sociales, como yo" (*Phil. of the Present*, p. 185).

Por otra parte, Carnap ha expresado un punto de vista muy semejante a éste, insistiendo acerca del carácter secundario y derivado de la distinción entre el yo y el tú. "La misma caracterización de los elementos fundamentales de nuestro sistema constitutivo, psíquicamente propios, o sea como 'psíquicos' y como 'míos' adquiere significado sólo cuando se han constituido en el campo de lo no psíquico (opuesto a lo psíquico) y del 'tú' " (*Der Logische Aufbau der Welt* ["La estructura lógica del mundo"], § 65). Estas anotaciones nos demuestran que un punto de vista solipsista (*véase* SOLIPSISMO) que pretenda fundarse sobre datos o certidumbres inmediatas, o sea cayendo en el ámbito mismo de la conciencia personal, es cada vez más difícil de sostener en la filosofía contemporánea. Y también una filosofía como la de Sartre, según la cual *la otra* existencia es tal en cuanto *no* es la mía y de tal manera la relación interpersonal es una relación de negación recíproca y sólo la negación es "la estructura constitutiva del ser otros" (*L'être et le néant*, p. 285), se presenta como un abandono radical del solipsismo o sea como un trascender del *cogito*. "Lo que nosotros llamamos, a falta de un término mejor, el *cogito* de la existencia de los otros, se confunde con mi propio *cogito*. Es necesario que el *cogito* me eche fuera de él sobre el O., como me ha echado fuera de él hacia el *en-sí* sin revelarme una estructura *a priori* que apuntaría hacia el otro igualmente *a priori*, pero descubriendo en mí la presencia concreta e indudable de éste o el otro concreto como ya se me ha revelado en mí, mi existencia incontrastable, contingente y, no obstante, necesaria y concreta" (*Ibid.*, pp. 308-09). La objeción que puede formularse a esta presentación es que si todo acaece *en mí*, como dice Sartre, la existencia de los otros como otros es todavía inaprehensible. Pero esta consideración demuestra la dificultad en romper el cerco mágico de la conciencia una vez admitido como válido.

P

P, p. En la lógica contemporánea, se indica con *P* un determinado cálculo de las proposiciones y con *p* (y las letras que siguen en orden alfabético, *q, r,* etc.) una proposición singular.

Paideia, *véase* CULTURA.

Paidología (ingl. *paidology;* franc. *pédology;* alem. *Paidologie;* ital. *pedologia*). La ciencia exacta de la educación, en oposición a la pedagogía que sería el arte empírico de la educación. Éste fue, al menos, el significado dado al término por aquellos que lo introdujeron: el alemán O. Chrisman (*Paidologie,* 1894) y el francés E. Blum (cf. sus artículos en *Revue Philosophique,* mayo 1897, noviembre 1898). La P. debería tener como supuesto la psicología experimental y deducir de ella los instrumentos de la educación, con relación a las diferentes edades del hombre. Este concepto no ha caído en desuso y es más bien el fundamento de buena parte de la psicología contemporánea, pero el término P., luego de breve boga, ha sido abandonado.

Palabra (lat. *verbum;* ingl. *word;* franc. *parole;* alem. *Wort;* ital. *parola*). *1)* Según la distinción que Saussure hizo prevalecer, entre P., *lengua* (*véase*) y *lenguaje* (*véase*), la P. sería la manifestación lingüística del individuo. A diferencia de la lengua, que es una función social, registrada pasivamente por el individuo, la P. es "el acto individual de voluntad y de inteligencia en el cual conviene distinguir: *1)* las combinaciones en que el sujeto parlante utiliza el código de la lengua para expresar su pensamiento personal; *2)* el mecanismo psicológico que le permite exteriorizar estas combinaciones" (*Cours de Linguistique Générale,* 1916, p. 31).

2) El término P. tiene una ambigüedad que los lógicos han puesto en claro. En efecto, la P. puede ser por un lado un hecho singular, que es nuevo cada vez que se repite y en tal sentido decimos, por ejemplo, que un libro está compuesto de cincuenta mil palabras. Por otro lado, el término puede significar la P.-significado, que es la misma aunque se repita muchas veces y en tal sentido podemos decir, del mismo libro, que está compuesto de cinco mil palabras. En el primer sentido, por ejemplo, la P. *está,* si se repite diez veces en una página, significa diez palabras y en el segundo sentido es una sola palabra. Peirce propuso denominar a la palabra en el primer significado *token* (signo o ficha) y en el segundo significado *type* (tipo) (*Coll. Pap.,* 4.537). Otros hablan, al mismo respecto, de *signo* y *símbolo,* respectivamente (cf. M. Black, *Language and Philosophy,* VI, 2).

Palingénesis (gr. παλιγγενεσία; ingl. *palingenesis;* franc. *palingénesie;* alem. *Palingenesie;* ital. *palingenesi*). Según los estoicos, el renacimiento del mundo después del fin de un ciclo de vida (Nemes, *De nat. Hom.,* 38; cf. Marco Aurelio, *Soliloquios,* XI, 1: "el periódico renacer del mundo"). La palabra ha sido usada a menudo en este o en análogo sentido (por ejemplo, por C. Bonnet, *Palingénésie philosophique,* 1769, y por Gioberti, *Protologia,* 1857) y a veces también en sentidos restringidos o particulares, para designar el renacer del alma o, en sentido retórico, para indicar cualquier renovación radical (*véase* APOCATÁSTASIS).

Pananimismo. Lo mismo que *animismo* (*véase*).

Pancalismo (ingl. *pancalism;* franc. *pancalisme*). Término aplicado por J. M. Baldwin a su propia doctrina, según la cual la belleza, como objeto de la actividad estética, realiza la conciliación entre la actividad cognoscitiva y la actividad práctica, unificando el mundo de la experiencia (cf. *Genetic Theory of Reality, being the Outcome of Genetic Logic, as Issuing in the Aesthetic Theory of Reality called Pancalism,* 1915).

Pancosmismo (ingl. *pancosmism;* franc. *pancosmisme*). Lo mismo que materialismo. El término fue usado por Grote para designar la doctrina de los

presocráticos hilozoístas (*Plato and the Other Companions of Socrates*, I, 1, 18). El término no ha tenido aceptación.

Panenteísmo (ingl. *panentheism;* franc. *panenthèisme;* alem. *Panentheismus*). Término creado por Karl Christian Krause (1781-1832) para designar una síntesis entre teísmo y panteísmo, que consistiría en admitir que todo lo que es, está en Dios y existe como revelación o realización de Dios (*Vorlesungen über das System der Philosophie* ["Lecciones sobre el sistema de la filosofía"], 1828, pp. 254 *ss.*). En realidad, este punto de vista es precisamente el del panteísmo clásico y, por lo tanto, no se ve la utilidad del término que, por lo demás, no ha tenido aceptación. *Véase* DIOS.

Panlogismo (ingl. *panlogism;* franc. *panlogisme;* alem. *Panlogismus*). Término adoptado por J. E. Erdman para designar la doctrina de Hegel (*Geschichte der neueren Philosophie* ["Historia de la moderna filosofía"], 1853, III, 2, p. 853) y que todavía se emplea (si bien no muy frecuentemente) para designar tal doctrina o doctrinas análogas que, en efecto, admitan la identidad de lo racional y de lo real.

Panpneumatismo (alem. *Panpneumatismus*). Término adoptado por Eduard von Hartmann con el mismo sentido que panpsiquismo (cf. *Philosophischen Fragmente* ["Fragmentos filosóficos"], p. 68).

Panpsiquismo (ingl. *panpsychism;* franc. *panpsychisme;* alem. *Panpsychismus;* ital. *panpsichismo*). El término, que a menudo se confunde con *hilozoísmo* (*véase*), designa en realidad una teoría simétrica y opuesta al hilozoísmo. Éste consiste en atribuir a la materia (o a sus partes) poderes o actividades psíquicas y es, por lo tanto, materialismo; el P. consiste en reducir la materia misma a alma, o sea a propiedades o atributos psíquicos y es espiritualismo. Con ello no se niega la materia, como lo hace el *inmaterialismo* (*véase*), sino que sus atributos fundamentales: la extensión, el movimiento, etc., por ejemplo, quedan reducidos a la acción de fuerzas o atributos espirituales.

En este sentido, el nacimiento del P. se puede reconocer en los platónicos ingleses del siglo XVII (Escuela de Cambridge). Cudworth, partiendo del principio de que "ningún efecto puede sobrepasar la fuerza de la propia causa" negó que la vida y el ser, y mucho menos la razón y el entendimiento, pudieran resultar de una materia sin vida. Y concluía diciendo que "el espíritu es el ser primogénito, el señor natural de todo lo que es" (*The True Intellectual System of the Universe*, I, 1, 4). Pero ya que las cosas no pueden ser producidas por el mecanismo de la materia y ya que Dios no produce inmediata y milagrosamente todas las cosas, es necesario admitir una *naturaleza plástica* que sea un instrumento inferior y subordinado a la parte de la providencia que consiste en el movimiento regular y ordenado de la materia (*Ibid.*, I, 1, 3). A su vez Moore elaboró el concepto de la mónada física, es decir, el de una partícula tan pequeña que no podía ser ya dividida. La mónada física no tiene magnitud física propiamente dicha, pero es aún extensa y la extensión es una cualidad espiritual, incorpórea, un atributo de Dios (*Enchiridion Metaphysicum*, I, 9, 3; I, 8, 15). De este modo Cudworth y Moore redujeron la materia y el mecanismo, en sus atributos fundamentales —extensión y movimiento— a una manifestación de elementos o fuerzas espirituales.

Es probable que precisamente en estos autores se haya inspirado Leibniz, quien dio al P. su forma clásica. Según Leibniz, la materia misma está constituida por *mónadas* en el sentido de ser un agregado de sustancias espirituales, como un rebaño de ovejas o como un montón de gusanos. Por lo tanto, los elementos de la materia no tienen nada de corpóreo: son átomos de sustancia o puntos metafísicos, como se podrían denominar las mónadas (*Op.*, ed. Gerhardt, IV, p. 483). El P. de Leibniz fue reproducido por Lotze en el *Microcosmos* (I), que identificó los átomos de que habla la teoría mecanicista con centros de fuerza espiritual, o sea como mónadas en el sentido leibniziano. El P. es la característica metafísica del espiritualismo contemporáneo (*véase* ESPIRITUALISMO), tanto del francés (Ravaisson, Lachelier, Hamelin) co-

mo del inglés (Ward) e italiano (Martinetti, Varisco).

Pansatanismo (alem. *Pansatanismus*). Término adoptado polémicamente por O. Liebmann para designar la doctrina de Schopenhauer, en oposición caricaturesca a panteísmo (*Zur Analysis der Wirklichkeit* ["Para el análisis de la realidad"], 2ª ed., 1880, p. 230).

Pansofía (lat. *pansophia*). Término adoptado por Comenius para designar el principio: "enseñar todo a todos" (*Pansophiae Prodromus*, 1639; *Schola Pansophiae*, 1670). Kant denomina P. al conjunto de la *polihistoria* que es el saber histórico y de la *polimatía*, que es el saber racional (*Logik*, Intr., § VI).

Panspermia (alem. *Panspermie*). La doctrina sostenida por S. Arrhenius, que enuncia que la vida en la tierra proviene de semillas orgánicas difundidas en todo el universo (*Werden der Welten* ["Devenir de los mundos"], 1907).

Panteísmo (ingl. *pantheism*; franc. *panthéisme*; alem. *Pantheismus*). La doctrina de Dios como naturaleza del mundo (*véase* DIOS). El término *panteísta* fue usado por vez primera por J. Toland (*Socinianism Truly Stated*, 1705) y el de *P.* por su adversario Fay (1709).

Pantelismo (alem. *Panthelismus*). Lo mismo que *voluntarismo* (*véase*). El término fue usado por E. von Hartmann (*Philosophischen Fragmente* ["Fragmentos filosóficos"], p. 68).

Par-impar (gr. ἀρτιοπέριττον; ingl. *even-odd*; franc. *pair-impair*; alem. *Gerade-Ungerad*; ital. *parimpari*). Así definieron los pitagóricos antiguos la unidad, como principio del número y de las cosas, en cuanto estaría limitada como lo impar o sería ilimitada como lo par (Arist., *Met.*, I, 5, 986 a 15).

Parábola (gr. παραβολή; lat. *parabola*; ingl. *parable*; franc. *parabole*; alem. *Parabel*; ital. *parabola*). Argumento que consiste en aducir una comparación o un paralelo, como cuando Sócrates afirma que no se deben elegir al azar los gobernantes, así como no se eligen al azar los atletas para una competencia. De esta manera ilustra Aristóteles la noción (*Ret.*, II, 19, 1393 b 4). Un sentido análogo tiene la palabra en los Evangelios (cf. *San Marcos* XII, 1).

Paradigma (gr. παράδειγμα; ingl. *paradigm*; franc. *paradigme*; alem. *Paradigma*; ital. *paradigma*). Modelo o ejemplo. Platón empleó la palabra en el primer sentido (cf. *Tim.*, 29 b, 48 e; etc.) en cuanto considera como P. al mundo de los seres eternos, del cual es imagen el mundo sensible. Aristóteles en la lógica usa el término en el segundo significado (*An. Pr.*, II, 24, 68 b 38), sobre el cual *véase* EJEMPLO.

Paradoja (gr. παράδοξος λόγος; ingl. *paradox*; franc. *paradox*; alem. *Paradox*; ital. *paradosso*). Lo contrario a la "opinión de los más", o sea al sistema de creencias comunes al que se hace referencia, o bien, lo contrario a principios que se consideran bien establecidos o a proposiciones científicas. La reducción de un discurso a una opinión paradójica es considerada por Aristóteles en los *Elencos sofísticos* (cap. 12) como el segundo de los fines que se propone la sofística (siendo el primero la refutación, o sea el probar como falsa la aserción del adversario). Bernhard Bolzano intituló *Paradoxien des Unendlichen* ("Paradojas del infinito", 1851) al libro en que presentó por vez primera el concepto de lo infinito, no ya como límite de una serie, sino como un tipo especial de magnitud, dotado de características propias, concepto que debería quedar definitivamente establecido en la matemática por obra de Cantor y Dedekind (*véase* INFINITO). Y, siguiendo este ejemplo, a veces se han denominado P. las contradicciones que nacen del uso del procedimiento reflexivo y que por lo común se denominan *antinomias* (*véase*).

En sentido religioso, se ha denominado P. a la afirmación de los derechos de la fe y de la verdad de su contenido, en contraste con las exigencias de la razón. P. es, por ejemplo, la trascendencia absoluta y la inefabilidad de Dios, afirmada por la teología *negativa* (*véase*); P. es el "*credo quia absurdum*" (*véase*) de Tertuliano; P. es la totalidad de la fe según Kierkegaard,

porque todas las categorías del pensamiento religioso son impensables y no obstante la fe cree todo y asume todos los riesgos (cf. *Die Krankheit zum Tode* ["La enfermedad mortal"], 1849). Kierkegaard vio en la P. la relación misma entre el hombre y Dios: "La P. no es una concesión, sino una *categoría*, una determinación ontológica que expresa la relación entre un espíritu existente y cognoscente y la verdad eterna" (*Diario*, VIII, A 11).

Paralelismo psicofísico (ingl. *psichophysical parallelism*; franc. *parallélisme psychophysique*; alem. *psycho-physischer Parallelismus*; ital. *parallelismo psicofisico*). La expresión fue acuñada por Theodor Fechner (*Zend avesta*, II, p. 141), para designar la doctrina que enuncia que los hechos psíquicos y los físicos constituyen dos series paralelas de hechos, que no obran los unos sobre los otros, sino que están causalmente determinados sólo por los hechos homogéneos: los hechos mentales por los hechos mentales y los hechos físicos por los hechos físicos. Esta doctrina fue sugerida por la exigencia (o por el deseo) de no someter los hechos mentales a la causalidad de los hechos físicos y por la imposibilidad de considerar estos últimos como dependientes de los primeros. Ha servido durante varios decenios como hipótesis de trabajo de la psicología experimental, al organizarse por primera vez como ciencia autónoma o relativamente autónoma (*véase* PSICOLOGÍA). Por lo tanto, fue admitida y seguida por los que contribuyeron a los primeros pasos de esta ciencia y, en particular, por Wundt. Éste entendió como "principio del P. psicofísico" el principio que enuncia que "todos los contenidos empíricos que pertenecen a la vez a la esfera de consideración mediata o científica y a la inmediata o psicológica, están en relación recíproca, por cuanto todo hecho elemental del campo psíquico expresa un hecho correspondiente en el campo físico" (*System der Philosophie*, 2ª ed., 1897, p. 602; trad. esp.: *Metafísica. Sistema de filosofía científica*, 1913). Esta doctrina se opuso, por un lado, al *monismo* (*véase*) que tiende a reducir los eventos mentales a los hechos físicos o, al menos, a someter los hechos mentales a la causalidad de los hechos físicos, y por otro lado, al *espiritualismo* (*véase*) que consiste en la tentativa simétrica y opuesta. Por lo tanto, ha sido muy aceptada como hipótesis de trabajo de una indagación que no quería basar su validez en una determinada metafísica.

En el periodo en el cual la doctrina del P. constituyó el supuesto de la psicología experimental, que fue tema de numerosas discusiones entre psicólogos y filósofos, se intentó relacionar con algún ilustre precedente histórico y el más obvio de tales antecedentes fue, sin duda, la metafísica de Spinoza. Spinoza, en efecto, había dicho que "el modo de la extensión y la idea de este modo es una sola y misma cosa, pero expresada de dos modos" (*Eth.*, II, VII, scol.) y negó la interferencia de la causalidad de la extensión y de la causalidad del pensamiento, afirmando que la causa de un pensamiento es siempre un pensamiento y que la causa de un cuerpo es siempre un cuerpo (*Ibid.*, III, 2), en tanto que el orden y la concatenación de las cosas son siempre las mismas (*Ibid.*, III, 2, scol.). Estas afirmaciones podían ser interpretadas como expresión de la doctrina del P., aun cuando el intento de Spinoza no se dirigiera a garantizar la independencia causal recíproca de los hechos físicos y de los hechos mentales y sí más bien a garantizar la común subordinación a la directa causalidad de Dios. La doctrina de Spinoza no es verdaderamente un P. sino un monismo panteísta. Por lo demás, la doctrina del P. debe sus éxitos, no a su validez metafísica sino a lo opuesto, a la limitación de la tarea metafísica que implica puesto que puede ser aceptada como hipótesis de trabajo independientemente de la creencia monista o de la espiritualista sin excluir ni la una ni la otra. Al abandonar la psicología la doctrina en examen, ésta cayó por su propio peso y dejó de ser un tema vivo de discusión. *Véase* PSICOLOGÍA.

Paralogismo (gr. παραλογισμός; ingl. *paralogism*; franc. *paralogisme*; alem. *Paralogismus*; ital. *paralogismo*). A partir de Aristóteles (*El. Sof.*, *passim*), este término se ha usado para indicar un silogismo o, en todo caso, un argu-

mento falso en la forma (*véase* también FALACIA). En Kant, "P. de la razón pura" designa la falsa argumentación de la psicología racional, que se ilusiona creyendo poder deducir del simple "yo pienso" determinaciones materiales, pero *a priori* del concepto (idea) de "alma".

Parapsicología (ingl. *psychical research*; franc. *métapsychique*; alem. *Parapsychologie, Metapsychik*; ital. *metapsichica*). El examen sin prejuicios y con criterio científico, de las facultades humanas, reales o imaginarias, que resultan inexplicables a partir de las hipótesis generalmente reconocidas. Ésta es por lo menos la definición que de esta ciencia dan sus cultivadores más serios. Los fenómenos que investiga abarcan dos categorías fundamentales, la de los denominados fenómenos *mentales*, que consisten en informaciones adquiridas mediante medios ultranormales o fenómenos de *percepción extrasensorial* y los fenómenos *físicos* o prodigios, por ejemplo, objetos que flotan en el aire, golpes, rumores, etc. La P. intenta establecer la realidad de tales fenómenos y presentar hipótesis adecuadas para explicarlos. Cf. D. J. West, *Psychical Research Today*, London, 1954.

Parenética (gr. παραινετικὴ τέχνη; lat. *praeceptiva*; ingl. *parenetic*; franc. *parénétique*; ital. *parenetica*). Según los estoicos, la parte de la moral que consiste en suministrar preceptos prácticos para la conducta en las diferentes circunstancias: lo mismo que *preceptiva* (cf. Séneca, *Ep.*, 95). Parenético: exhortatorio.

Paréntesis (ingl. *parentheses*; franc. *parenthèses*; alem. *Parenthese*; ital. *parentesi*). En lógica y en matemática, los P. son un signo de asociación. Así, en la expresión $[n-(x-y)]$ los P. internos sirven sólo para mostrar la asociación de las partes $x-y$ de la expresión. En la terminología de la fenomenología contemporánea "poner entre P." significa realizar la suspensión o *epoché* fenomenológica. *Véase* EPOCHÉ.

Parónimo (gr. παρώνυμος; lat. *denominativus*). Así denominó Aristóteles a los objetos, cuya designación resulta de un determinado nombre, modificando el caso, como *gramático*, que deriva de gramática y *valeroso*, de valor (*Cat.*, I, 1 a 11). Los P. tienen en común entre sí la esencia expresada por la definición (cf. Boecio, *In Cat.*, I, *P. L.* 64, col. 167; Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 3.01; Jungius, *Logica Hamburgensis*, I, 2, 16). En este sentido, son similares a los sinónimos o unívocos. Aristóteles considera los P. como una determinada especie de objetos designables, junto a los anónimos o equívocos y a los sinónimos o unívocos. *Véase* UNÍVOCO Y EQUÍVOCO.

Parsimonia, ley de la, *véase* ECONOMÍA.

Parsismo (ingl. *parsism*; franc. *parsisme*; alem. *Parsismus*; ital. *parsismo*). La religión dualista de los antiguos persas. *Véase* MAL 1 *b*); ZOROASTRISMO.

Parte (gr. μέρος; lat. *pars*; ingl. *part*; franc. *part*; alem. *Teil*; ital. *parte*). Aristóteles distinguió tres significados principales del término: *1)* lo que inicia la división de una cantidad y, en este sentido, dos es P. de tres, a menos que se restrinja el significado de parte a la unidad de medida, en cuyo caso sólo uno (y no dos) es P. de tres; *2)* lo que inicia la división de un género que no sea una cantidad y en tal sentido son partes las especies de un género; *3)* lo que inicia el análisis de una proposición que vale como definición y, en este sentido, el género es P. de la especie (porque es la especie la que es definida) (*Met.*, V, 25, 1023 b 12). Santo Tomás a su vez denominó P. *cuantitativas* a las P. conforme al significado *1* de Aristóteles; P. *esenciales* a las de los significados *2* y *3* (*S. Th.*, I, q. 76, a. 8; III, q. 90, a. 2). Y a ellas agrega: la P. *subjetiva* "en la cual está presente, simultánea e igualmente, la total virtud del todo como la total virtud del animal, en cuanto se conserva como tal en cualquier especie animal" y la P. *potencial* "en la cual está presente el todo según su esencia total, como la total esencia del alma está presente en cada una de sus potencias" (*S. Th.*, III, q. 90, a. 3). Pero es bastante obvio que estas dos últimas especies de P. han sido escogidas con fines teológicos. Otras distinciones se han intro-

ducido para otros fines, como la distinción entre la P. *próxima* y la P. *remota,* según que entre la P. y el todo caiga o no caiga otra P. (cf. Jungius, *Log.*, I, 9, 11-12), y entre la P. *alícuota* y la P. *alicuante,* según que la repetición de la P. llegue exactamente a dar el todo o resulte menor o mayor que él en un punto determinado (cf. Wolff, *Ont.*, § 360).

La mayor parte de estas distinciones ha caído actualmente en desuso y el mismo concepto de P. al venir a menos el viejo axioma que enunciaba que "la P. es menor que el todo" (*véase* INFINITO), ha dejado de ser definido partiendo del todo y actualmente se lo define mediante un determinado tipo de relación. Así Peirce dice: "Una P. de una colección, denominada el *todo* de ella, es una colección tal que toda cosa que sea *u* de la P. es *u* del todo, pero algo que es *u* del todo es *u* de la P." (*Coll. Pap.*, 4.173).

Partición (gr. μερισμός; lat. *partitio*; ingl. *partition*; franc. *partition*; alem. *Partition*; ital. *partizione*). Los estoicos entendieron con este término "el ordenamiento de un género en sus lugares" (Dióg. L., VII, 1, 62) o sea, la enumeración de las *partes* que componen el todo, como cuando se enumeran los miembros del cuerpo humano y distinguiéndola, por lo tanto, de la *división,* que es la enumeración de las *especies* pertenecientes a un género (Cicer., *Top.*, 5-7, 28, 30). *Véase* DIVISIÓN.

Participación (gr. μέθεξις; lat. *partecipatio*; ingl. *participation*; franc. *participation*; alem. *Teilnahme, Partizipation*; ital. *partecipazione*). *1)* Uno de los dos conceptos usados por Platón para definir la relación entre las cosas sensibles y las ideas; el otro es el de presencia o parusía (παρουσία). "Nada hace bella una cosa —dice— sino la presencia o la P. de lo bello en sí, sean cuales fueren los caminos o el modo en que presencia o P. tengan lugar" (*Fed.*, 100 d). Más tarde Platón entendió la P. como imitación: "A mí me parece que las ideas se hallan como ejemplares en la naturaleza y que los demás objetos se semejan a ellas y son sus copias, y que esta P. de las cosas en las ideas no consiste en otra cosa que la de ser imágenes de ellas" (*Parm.*, 132 d). Platón mismo no dio una determinación más precisa acerca de este importante concepto de su filosofía. Al mismo, sin embargo, recurrió la metafísica medieval, cuando se trató de distinguir "el ser por esencia" que pertenece solamente a Dios y el "ser por P.", que pertenece a las criaturas, distinción que garantizaba la subordinación del ser de las cosas al ser de Dios. "Así como lo que tiene fuego y no es el fuego, está encendido (*ignitum*) por P. —dice Santo Tomás—, así también lo que tiene existencia y no es la existencia es el ser o cosa por P." (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4). Pero el amplio uso que de este concepto se hizo en la metafísica tradicional, no ha contribuido mucho a aclararlo y ha quedado indefinido y oscuro, como lo era en Platón.

2) L. Lévy-Bruhl ha hecho un uso extenso del concepto de P. para ilustrar la mentalidad de los primitivos. En el ámbito de esta mentalidad, la P. sería anterior a la distinción entre las cosas que se participan. "La P. no se establece entre un muerto y un cadáver más o menos claramente representados (en cuyo caso tendría la naturaleza de una relación y debería ser posible aclararla mediante el entendimiento); no resulta, pues, de las representaciones, no las presupone, sino que es anterior a ellas o, por lo menos, simultánea. Lo dado al principio es la participación" (*Les carnets,* I).

Particular (gr. κατὰ μέρος; lat. *particularis*; ingl. *particular*; franc. *particulier*; ital. *particolare*). Que es una parte o pertenece a una parte. La proposición P. fue definida por Aristóteles del modo siguiente: "Denomino P. a la proposición que expresa la inherencia a algo o la no inherencia a todo" (*An. Pr.*, I, 1, 24 a 13). Lo contrario de la proposición P. es la *universal* (*véase*). La lógica medieval indicó con la letra *I* la proposición P. afirmativa y con la letra *O* la proposición P. negativa. Una proposición P. de la forma "algunos *F* son *G*" se puede leer de diferentes modos: "algún *F* es *G*", "algo es al mismo tiempo *F* y *G*", "algo que es un *F* es un *G*", "hay un *FG*", "existen *FG*", "*FG* existe", etc. (cf. W. v. O. Quine, *Méthods of Logic,* § 12).

Parusía, *véase* PARTICIPACIÓN.

Pasado, *véase* TIEMPO.

Pasión (ingl. *passion*; franc. *passion*; alem. *Leidenschaft*; ital. *passione*). Este término puede significar: *1)* lo mismo que afección, o sea modificación pasiva en el sentido general del griego πάθος y del latín *passio* (para este significado, *véase* AFECCIÓN); *2)* lo mismo que *emoción* (*véase*) y en tal significado ha sido usado casi universalmente hasta el siglo XVIII, en que se determinó el significado específico que actualmente posee, o sea *3)* la acción de control y de dirección ejercida por una emoción determinada sobre la personalidad total de un individuo humano.

En este sentido, que es el único propio y específico, es empleada actualmente la palabra. Así, la expresión francesa, que ha resultado internacional, *amour-passion,* indica una forma de emoción amorosa que domina la personalidad y arrolla los obstáculos morales y sociales (cf. también *Crime de passion* o "Delito pasional"). En las frases "P. del juego", "P. de las mujeres", "P. del dinero", el significado de una dirección dominante y global impreso a la personalidad total es igualmente claro, como es claro en las expresiones "P. política", "P. religiosa", etcétera. El concepto nace con el análisis de los moralistas de los siglos XVII y XVIII, que han puesto en evidencia la tendencia de las emociones a penetrar en la personalidad y dominarla. Pascal decía: "Cuando se conoce la P. dominante de alguien, se está seguro de agradarle" (*Pensées,* 106). En dicha expresión, el adjetivo "dominante" expresa bien el carácter de la pasión. Las *Máximas* de La Rochefoucauld insisten, con cierto cinismo, sobre este carácter dominante de las pasiones ("Si resistimos nuestras pasiones es más por debilidad que por nuestra fuerza", 122), y Vauvenargues en el *Discours sur la liberté* (1737) dijo: "Para resistir a la P. sería necesario por lo menos querer resistir. Pero: ¿hará nacer la P. el deseo de combatir a la P., en ausencia de la razón vencida y dispersa?" Y agregaba: "Las P. han aproximado la razón a los hombres" (*Réflexions et maximes,* 154). En el mismo espíritu declaró Helvetius: "Las P. son en el campo moral lo que el movimiento es en el campo físico" (*De l'esprit,* III, 4), y Condillac definió la P. como "un deseo que no permite tener otros o que, por lo menos, es el dominante" (*Traité des sensations,* I, 3, 3). Kant nos ha dado a este propósito las determinaciones más precisas. La P. es la inclinación que impide a la razón compararla con las otras inclinaciones y de tal manera realizar una selección entre ellas (*Antr.,* § 80). Por lo tanto, la P. excluye el dominio de sí, esto es, impide o hace imposible que la voluntad se determine a base de principios (*Crít. del Juicio,* § 29). Kant insiste, con anotaciones felices, acerca de la capacidad de la P. para dominar toda la conducta del hombre, de adueñarse de su personalidad. A diferencia de la emoción, que es precipitada e irreflexiva, la P. toma tiempo, y reflexiona, para lograr su finalidad, aunque pueda ser violenta. La emoción es como una ola que destroza el dique, la P. es como una corriente que excava cada vez con mayor profundidad su propio lecho. La emoción es como una ebriedad que se satisface, si bien le sigue el dolor de cabeza; la P., en cambio, es como una enfermedad por intoxicación o por deformación, que tiene necesidad de un médico interno o externo del alma, el cual, sin embargo, no sabe prescribir por lo demás una cura radical sino solamente paliativos (*Antr.,* § 74). Por el peligro que la P. representa para la elección racional y la libertad moral del hombre, Kant rechaza toda exaltación de las P. Y cita la frase: "Nada grande se ha hecho en el mundo sin P. violentas", para comentarla de esta manera: "Esto se puede admitir respecto a diferentes inclinaciones, esto es, para aquellas que la naturaleza viva (y también la del hombre) no puede hacer de menos, como de una necesidad natural y física. Pero que ellas puedan y aun deban resultar P., no ha sido querido por la Providencia. Explicarlas desde este punto de vista puede ser concedido a un poeta, por ejemplo a Pope, quien escribió: 'Si la razón es una brújula, las P. son los vientos', pero el filósofo no puede admitir este principio ni siquiera para valorar las P. como un artificio provisional de la Providencia, la cual las habría colocado

en la naturaleza humana antes que los hombres hubieran llegado a un grado conveniente de civilización" (*Antr.*, § 80).

El romanticismo acepta y hace suyo el concepto de la P. que Kant y los moralistas franceses elaboraran, concepto según el cual no es una emoción o un estado afectivo particular, sino más bien el dominio total y profundo que un estado afectivo ejerce sobre toda la personalidad (o "subjetividad") del individuo. Pero por otro lado, el romanticismo invierte la valoración negativa que Kant había dado de la P. Y es significativo que quien expresara con mayor rigor el punto de vista romántico a este respecto, o sea Hegel, no haya hecho más que invertir las valoraciones kantianas. Hegel define la P. como "la totalidad del espíritu práctico en cuanto se coloca singularmente en una de las muchas determinaciones limitadas que contrastan entre sí" (*Enc.*, § 473). Y agrega: "La P. contiene en su determinación el estar confinada a una particularidad de la determinación del querer, en la cual se sumerge la total subjetividad del individuo, sea luego cualquiera el contenido de esta determinación. Pero por este carácter formal, la P. no es ni buena ni mala: su forma expresa sólo que un sujeto ha puesto en un contenido único todo el interés vivo de su espíritu, del ingenio, del carácter, del gozo. Nada grande ha sido realizado, ni puede serlo, sin P. Sólo una moralidad muerta y muy a menudo hipócrita, ataca la forma de la P. en cuanto tal" (*Enc.*, § 474). Aquí, en tanto que se insiste acerca del carácter total de la P. que limita a un único contenido o determinación, "la total subjetividad del individuo", esto es, "el interés vivo de su espíritu, etc.", se vuelve a la frase criticada por Kant y se declara expresión de una moralidad muerta o hipócrita a la condena kantiana. Y lo curioso es que Kant había criticado por anticipado otro rasgo característico de la filosofía de Hegel: la justificación de las pasiones como instrumentos de la providencia económica, como "astucias" de la Razón infinita para realizar sus finalidades, tesis que resulta una de las más características de la filosofía de la historia de Hegel (*Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, pp. 63 *ss.*; trad. esp.: *Filosofía de la historia universal*, Madrid, 1928). Desde un punto de vista diferente, Nietzsche exaltó también la P., pues veía como síntoma de debilidad al "miedo a los sentidos, a los deseos y a las P., cuando éste llega a desaconsejarlos" y veía en la *P. dominante* "la forma suprema de la salud", porque en ella "la coordinación de los sistemas internos y su trabajo al servicio de un mismo fin son realizados de mejor manera, lo que es, más o menos, la definición de la salud" (*Wille zur Macht*, ed. Kröner, § 778; trad. esp.: *La voluntad de dominio*, Madrid, 1932).

Un punto de vista equidistante entre la condena y la exaltación de la P. parece prevalecer en la cultura contemporánea. Así, por ejemplo, se expresa Dewey: "La fase emocional apasionada de la acción no puede ni debe ser eliminada con ventaja de una razón exangüe. Más pasiones, no menos, es la respuesta... La racionalidad no es la fuerza que debe evocarse contra impulsos y hábitos, sino más bien el logro de una armonía que obra entre diferentes deseos" (*Human Nature and Conduct*, pp. 195-96).

Pasivo (gr. παθητικός; lat. *passivus*; ingl. *passive*; franc. *passif*; alem. *passiv*; ital. *passivo*). Que sufre una acción, que es afectado por algo. Es el adjetivo correspondiente a *afección* (*véase*) y contrario a *activo*. *Véase* ACCIÓN.

Pastoral, filosofía (lat. *pastoralis philosophia*). Así denominó Bacon a la filosofía "que contempla plácidamente al mundo, y casi por ocio", reproche que formuló también a la filosofía de Telesio (*Phil. Works*, III, § 45).

Patético (ingl. *pathetic*; franc. *pathétique*; alem. *pathetisch*; ital. *patetico*). F. Schiller dio este nombre a una de las especies de lo *sublime* (*véase*) práctico y, precisamente, a la que resulta de un objeto en sí mismo amenazador para la naturaleza física del hombre y, por lo tanto, doloroso. Lo sublime práctico contemplativo, en cambio, es aquello en el cual lo temible y, por lo tanto, la sublimidad, no está en el objeto y es su contemplación la que instituye el temor (*Vom Erhabenen, zur*

weiteren Ausführung einiger Kantischen Ideen [*Sobre lo sublime*], 1793; *Über das Pathetische* ["Sobre lo patético"], 1793).

Patológico (ingl. *pathological*; franc. *pathologique*; alem. *pathologisch*; ital. *patologico*). Lo que es una enfermedad o la manifestación de una enfermedad. El uso específicamente filosófico de este término es el que Kant hizo al designar con él todo lo que concierne o constituye "la facultad inferior de desear", esto es, el conjunto de las inclinaciones humanas naturales. Desde el punto de vista kantiano, no P. es sólo la denominada "facultad superior de desear", o sea la razón práctica en cuanto independiente de todas las inclinaciones sensibles (*Crít. R. Práctica*, § 3, scol. I). J. Bentham denominó *patología* a la consideración y clasificación de los móviles sensibles de la conducta, indicando con tal término "la teoría de la sensibilidad pasiva", en tanto que denominó *dinámico* al "uso posible, por parte del moralista y del legislador, de los mismos móviles para determinar la conducta humana en vista de la máxima felicidad posible" (*Springs of Action*, 1817).

Patrística (ingl. *patristic*; franc. *patristique*; alem. *Patristik*; ital. *patristica*). Se da este nombre a la filosofía cristiana de los primeros siglos. Consiste en la elaboración doctrinal de las creencias religiosas del cristianismo y en su defensa contra los ataques de los paganos y contra las herejías. La P. se caracteriza por no distinguir entre religión y filosofía. La religión cristiana es, para los Padres de la Iglesia, la expresión cumplida y definitiva de la verdad que la filosofía griega había logrado sólo imperfecta y parcialmente. En efecto, la Razón (*logos*) que se hizo carne en Cristo y que se tiene en la palabra por Él revelada plenamente a los hombres, es la misma en la cual se inspiraron los filósofos paganos e intentaron traducir en sus especulaciones.

La P. se suele dividir, por lo común, en tres periodos. El *primero*, que llega hasta el siglo III aproximadamente, está dedicado a la defensa del cristianismo contra sus adversarios paganos y gnósticos (Justino Mártir, Taciano, Atenágoras, Teófilo, Ireneo, Tertuliano, Minucio, Cipriano, Lactancio). El *segundo* periodo, que va del siglo III hasta aproximadamente el año 450, se caracteriza por la formulación doctrinaria de las creencias cristianas. Es el periodo de los primeros grandes sistemas de filosofía cristiana (Clemente de Alejandría, Orígenes, Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno, Agustín). El *tercer* periodo, que va de la mitad del siglo V hasta fines del siglo VIII, se caracteriza por la reelaboración y sistematización de las doctrinas ya formuladas y por la falta de formulaciones originales (Nemesio, Seudo Dionisio, Máximo Confesor, Juan de Damasco, Marciano Capella, Boecio, Isidoro de Sevilla, Beda el Venerable). La herencia de la P. fue recogida, a comienzos del renacimiento carolingio, por la *escolástica* (*véase*).

Paz (ingl. *peace*; franc. *paix*; alem. *Friede*; ital. *pace*). La definición más famosa de la P. es la dada por Cicerón en las *Filípicas*: "*Pax est tranquilla libertas*" (*Phil.*, 2,44, 113), definición repetida en numerosas ocasiones. En un orden más general, la P. ha sido definida por Hobbes como cesación del estado de guerra, o sea como la cesación del conflicto universal entre los hombres. Por lo tanto, "esforzarse por la P." es, según Hobbes, la ley fundamental de naturaleza (*Leviath.*, I, 14). Como Hobbes, Kant consideró que el estado de P. entre los hombres no es, en efecto, un estado de naturaleza y que, por lo tanto, debe ser *instituido* porque "la falta de hostilidad no significa aún seguridad y si ésta no está garantizada por un vecino a otro (lo que sólo puede suceder en un estado legal), éste puede tratar como enemigo al que haya requerido en vano tal garantía" (*Zum ewigen Frieden*, 1796, §2; trad. esp.: *La paz perpetua*, Madrid, 1933).

Pecado (lat. *peccatum*; ingl. *sin*; franc. *péché*; alem. *Sünde*; ital. *peccato*). La trasgresión intencional de un mandamiento divino. El término tiene una connotación preferentemente religiosa. P. no es la trasgresión de una norma moral o jurídica, sino la trasgresión

de una norma que se considera impuesta o establecida por la divinidad. El reconocimiento del carácter divino de una norma y la intención de violarla, son los dos elementos de este concepto, elementos sin los cuales el concepto mismo se confunde con los de culpa, delito, error, etc., que expresan la trasgresión de una norma moral o jurídica.

El concepto de P. fue elaborado en estos términos por la teología cristiana: San Agustín definió el P. como "lo dicho, hecho o deseado contra la ley eterna", entendiendo por ley eterna la voluntad divina, dirigida a conservar el orden del mundo y hacer que el hombre desee más el bien mayor y menos el bien menor (*Contra Faustum*, XXII, 27). Y Santo Tomás no hizo más que aceptar esta definición anotando que la ley eterna es doble para el hombre: "Una próxima y homogénea, la razón, y otra lejana y primera, es decir, la ley eterna, que es como la razón del mismo Dios" (*S. Th.*, II, 1, q. 71, a. 6). Santo Tomás insiste por un lado en el consentimiento, por el cual se podría definir el P. mediante la sola voluntad, si no fuera porque también los actos externos pertenecen al P. mismo y, por lo tanto, deben ser mencionados en su definición (*Ibid.*, ad 2º). Por otro lado, insiste acerca del punto de que todo P. es, como tal, un P. contra Dios, aun cuando los P. contra Dios constituyan, desde otro punto de vista, una categoría especial de P. (*S. Th.*, II, 1, q. 72, a. 4, ad 1º).

Se puede decir que este concepto de P. ha permanecido invariable a través de los tiempos. Kant lo repite, definiendo el P. como "la trasgresión de la ley moral en cuanto mandamiento divino" (*Religión*, sec. IV; II, sec. 1, c) y lo repite Kierkegaard, afirmando que el P. está *delante de Dios* y que consiste "en querer ser desesperadamente uno mismo o en no querer desesperadamente ser uno mismo", lo que significa que consiste en la desesperación de no tener fe (*Die Krankheit zum Tode* ["La enfermedad mortal"], II, cap. I; trad. ital., Fabro, p. 300). Lo que Kierkegaard agrega es el carácter *excepcional* del P., que corresponde al carácter excepcional de la fe. El P. no es de todos los días. "Ser un pecador en el sentido más riguroso —dice— está bien lejos de ser un mérito. Pero, por otra parte: ¿cómo se puede encontrar una conciencia esencial del P. (que por lo demás es indispensable para el cristianismo) en una vida totalmente inmersa en la trivialidad, tan reducida al burdo remedo de los demás, que es casi imposible darle un nombre, que está demasiado desprovista de espíritu como para poderla denominar P.?" (*Ibid.*, II, B, Agr. A; trad. ital., p. 328).

Pecado original (lat. *peccatum originale*; ingl. *original sin*; franc. *péché originel*; alem. *Erbsünd*; ital. *peccato originale*). Las discusiones filosófico-teológicas en torno al P. original han tenido regularmente por objeto el modo por el cual tal P. fue trasmitido por Adán a los demás hombres. Santo Tomás enumeraba dos hipótesis principales aducidas para la solución de este problema, a saber: la hipótesis del *traducianismo* (*véase*), según la cual "el alma racional se trasmite con el semen y de tal manera de un alma manchada proceden también almas manchadas"; la hipótesis de la *herencia*, según la cual "la culpa del padre se comunica a sus descendientes, sin que el alma del padre pase a los hijos, mediante la comunicación de los defectos corporales". Ambas hipótesis parecieron insostenibles a Santo Tomás, quien enunció la suya, diciendo que "todos los hombres nacidos de Adán pueden ser considerados como un solo hombre, en cuanto poseen la misma naturaleza participada de aquél, lo mismo que todos los miembros de una comunidad civil son considerados como un solo cuerpo y la comunidad como un solo hombre" (II, 1, q. 81, a. 1). Algunos siglos después, en su *Teodicea* (1710), Leibniz enumeraba las mismas hipótesis (*Théod.*, I, § 86), que han seguido siendo las hipótesis entre las cuales oscila el pensamiento teológico.

Por lo demás, sólo Kant y Kierkegaard dieron una interpretación filosófica (y no teológica) del P. original. Kant observó que no es necesario confundir el problema del origen *temporal* de una cosa con el de su origen *racional*; al problema del origen temporal intenta responder la doctrina bíblica del P. original, pero al problema del

origen racional del mal responde la doctrina del "mal radical", según la cual la disposición innata del hombre hacia el mal resulta de la naturaleza de sus máximas. "La proposición: el hombre es *malo* —dice Kant— no significa sino que el hombre es conocedor de la ley moral y que, sin embargo, ha acogido en su máxima el alejarse ocasional de tal ley. Decir que es malo *por naturaleza* significa que ello vale para toda la especie humana, no ya en el sentido de que tal cualidad se pueda deducir del concepto de la especie humana (del concepto de hombre en general), ya que entonces sería necesaria; sino en el sentido de que el hombre, tal como se lo conoce por experiencia, no puede ser juzgado de otra manera, o en el sentido de que se puede presuponer la tendencia al mal en todos los hombres, aun en el más excelente, como objetivamente necesaria" (*Religión,* I, 3). Sustancialmente idéntica a ésta es la interpretación que del pecado ha hecho Kierkegaard, entreviendo su condición y su realidad psicológica en la angustia. "La prohibición de Dios —dice— angustia a Adán porque despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que en la inocencia era la nada de la angustia entra ahora en la inocencia misma y he aquí de nuevo una nada, esto es, la *posibilidad angustiosa de poder.* Acerca de qué es lo que pueda hacer, no tiene idea alguna, de otra manera se presupondría, como resulta por lo común, lo que sigue, o sea la diferencia entre el bien y el mal. No existe en Adán más que la posibilidad, como forma superior de ignorancia, como expresión superior de angustia, porque en un más alto sentido esta posibilidad es y no es y Adán la ama y la rehuye" (*Der Begriff Angst* [*El concepto de la angustia*], I, 5). También aquí, según se ve, no se trata del origen temporal, sino del origen racional del P. original y también aquí este origen es visto en una posibilidad, en la posibilidad indeterminada o "indefinida", como la denomina Kierkegaard, que es *también* la posibilidad de obrar en contra de la prohibición divina. Según Kierkegaard, como también según Kant, por lo tanto, el P. original consistiría en el plantearse una posibilidad que, como tal, puede implicar la infracción a la norma moral o a la prohibición divina.

Pedagogía (ingl. *pedagogy*; franc. *pédagogie*; alem. *Pädagogik*; ital. *pedagogia*). Este término, que en su origen significó la práctica o la profesión del educador, pasó luego a significar cualquier *teoría de la educación,* entendiéndose por *teoría* no sólo una elaboración ordenada y generalizada de las modalidades y de las posibilidades de la educación, sino también una reflexión ocasional o un supuesto cualquiera de la práctica educativa. En este sentido, la pedagogía no tuvo en la Antigüedad clásica la dignidad de una ciencia autónoma, sino que era considerada como parte de la ética o de la política y, por lo tanto, elaborada únicamente con referencia al fin que la ética o la política proponían al hombre; en tanto que, por otro lado, los expedientes o los medios pedagógicos eran considerados sólo en relación con la primera educación, esto es, en relación a la educación de la edad infantil y, por lo tanto, de las adquisiciones más elementales (leer, escribir, hacer cuentas). La reflexión pedagógica aparece así, hasta cierto punto, dividida en dos ramas que actúan cada una por su cuenta: la primera, de naturaleza estrictamente filosófica y elaborada con vistas a la *finalidad* que la ética propone para el hombre y la segunda, de naturaleza empírica o práctica, elaborada con vistas al primero y más elemental aprendizaje del niño en la vida.

Se puede decir que estas dos ramas llegan, por vez primera, a fundirse en el siglo XVII por obra de Comenius, que tuvo la pretensión de llevar al dominio de la pedagogía la organización metódica que Francis Bacon había pretendido llevar al dominio de las otras ciencias, y elaboró por lo tanto un complejo sistema pedagógico, fundado en el principio de la *pansofía* (*véase*), que partía de la consideración del fin educativo para llegar a la consideración de los medios y de los instrumentos didácticos. A partir de Comenius, la experiencia pedagógica de Occidente se ha enriquecido y profundizado mediante las tentativas de hallar nuevos *métodos* educativos. La obra de Locke, Rousseau, Pestalozzi, Fröbel, es muy

importante desde este punto de vista y también por haber intentado concordar los métodos de educación con las nuevas concepciones filosóficas que iban surgiendo. Así se puede decir que Locke representa la P. del empirismo, Rousseau la P. de la Ilustración, Pestalozzi la P. del kantismo y Fröbel la del romanticismo. No obstante, la organización científica de la P. debe mucho a Herbart, quien por vez primera distinguió y unió los dos troncos de la tradición pedagógica en un sistema coherente. Herbart, en efecto, distinguió la consideración de los *fines* de la educación, que la P. debe tomar de la *ética,* y la consideración de los *medios* educativos que la P., en cambio, debe obtener de la *psicología* e intentó elaborar distinta y correlativamente estas dos partes integrantes (*Allgemeine Pädagogik,* 1806; trad. esp.: *Pedagogía general,* Madrid, 1935; *Umris pädagogischer Vorlesungen,* 1835; trad. esp.: *Bosquejo para un curso de pedagogía,* Madrid, 1923).

Desde ese momento la psicología se convirtió en la ciencia auxiliar fundamental de la P. La única y no feliz excepción a esta relación ha sido la representada por esa forma del idealismo romántico que prevaleciera en Italia en los primeros decenios de nuestro siglo. Esta forma de idealismo negó la diversidad de personas, considerándolas unidas en el Espíritu universal e identificando, por lo tanto, el desarrollo personal del hombre con el desarrollo universal del Espíritu. Estas tesis fueron presentadas como una disolución de la P. en la filosofía. Decía Gentile: "Cuando por espíritu no se entiende sino justo el desarrollo, la formación, la educación, en suma, del Espíritu, la filosofía misma (toda la filosofía, puesto que la realidad es concebida absolutamente como Espíritu) resulta P., y la forma científica de los problemas pedagógicos particulares es la filosofía" (*Sommario di pedagogia,* II, 1912, p. 15). Al mismo tiempo, sin embargo, se hizo la tentativa simétrica y opuesta, con objeto de reducir la P. a ciencia mecánica, según el modelo de la física, cambiándole el nombre por el de *paidología* (*véase*), sobre el fundamento de que con el dominio del mecanismo psicológico se puede dirigir la formación mental de los hombres del mismo modo que se pueden dirigir, utilizando las leyes naturales, las fuerzas de la naturaleza.

La P. contemporánea, en su forma más madura, se puede hacer comenzar precisamente al abandonarse esta doble y opuesta tentativa de reducción del hombre a espíritu absoluto o a mecanismo, y el hombre comienza a ser entendido y considerado como naturaleza sin degradarlo a mecanismo. La noción de *condicionamiento* (*véase* CONDICIÓN) es la que hoy prevalece en la P. y la que ha expulsado de ella tanto al indeterminismo idealista como al determinismo mecanicista. Por lo demás, la experiencia pedagógica se ha enriquecido actualmente gracias a la consideración del hecho educativo en las sociedades primitivas, consideración que ha hecho posible, por un lado, una generalización del concepto mismo de *educación* (*véase*) y por el otro, confrontaciones y paralelos eficaces en el terreno de los medios educativos. Además de la psicología, la antropología y la sociología concurren actualmente a suministrar a la P. su armazón de medios educativos, siempre que el problema de los fines permanece abierto y los fines mismos tienden a ser presentados, desde el punto de vista pedagógico, en forma hipotética más que en la forma absoluta y dogmática con que eran considerados por la P. tradicional. *Véase* CULTURA; EDUCACIÓN.

Pedotécnica (franc. *pédotechnie*). Una "Sociedad de P." fue fundada en 1906 en Bruselas por Decroly: el término tenía el mismo significado que paidología.

Peirástica (gr. πειραστική τέχνη). Según Aristóteles, el arte de poner a prueba una tesis, deduciendo sus consecuencias. Es una parte de la dialéctica y se distingue de la sofística en cuanto que se dirige al adversario ignorante, mientras que la sofística tiende a poner en jaque también a quien tiene conocimientos (*El. Sof.*, 8, 169 b 25; 171 b 4).

Pelagianismo (ingl. *pelagianism;* franc. *pélagianisme;* alem. *Pelagianismus*). La doctrina del monje inglés Pelagio, que a principios del siglo v predicó en Roma y Cartago, en polémica con San Agus-

tín, la doctrina de que el pecado de Adán no debilitó la capacidad humana para el bien, y que sólo el mal ejemplo hace más difícil y gravosa la tarea del hombre. A partir de 412, San Agustín combatió con muchos escritos esta tesis sosteniendo la opuesta, que afirma que con Adán y en Adán pecó toda la humanidad y que, por lo tanto, el género humano es una sola "masa condenada", y que ningún miembro de ella puede ser sustraído al castigo sino merced a la misericordia y por la no obligada gracia de Dios (cf. *De Civ. Dei*, XIII, 14). *Véase* GRACIA.

Pena (gr. δίκη; lat. *poena;* ingl. *penalty;* franc. *peine;* alem. *Strafe;* ital. *pena*). Privación o aflicción prevista por una ley positiva para el culpable de una infracción a ella. El concepto de la pena varía según las justificaciones que se le han dado y tales justificaciones varían según qué se tenga presente como finalidad de la pena: *1)* el orden de la justicia; *2)* la salvación del reo; *3)* la defensa de los ciudadanos.

1) El concepto más antiguo de la pena es el que le atribuye el oficio de restablecer el orden propio de la justicia. Ésta es la tarea que le atribuye Aristóteles, quien niega que la justicia consista en la pena del talión y considera que el fin de la P. consiste en restablecer la proporción que da coherencia a la justicia: "Cuando uno haya recibido golpes y otro los haya inferido, o bien cuando uno haya matado y el otro haya muerto, el daño y el derecho no tienen entre sí una relación de igualdad, pero el juez intenta remediar esta desigualdad con la P. que inflige, reduciendo la ventaja obtenida" (*Ét. Nic.*, V, 4, 1132 a 5; cf. 8, 1132 b 21). Este concepto había sido extendido desde el hombre al mundo por Anaximandro, quien afirmó: "Todos los seres deben, según el orden del tiempo, pagar unos a los otros la pena de su injusticia" (*Fr.* 1, Diels). La P. sirve aquí para restablecer el orden cósmico. Ésta es también la función que se le atribuye desde un punto de vista religioso. Plotino dice: "Nosotros cumplimos la función que por naturaleza es propia del alma mientras no nos desviemos en la multiplicidad del universo, y si nos desviamos pagamos la P. ya sea con nuestra misma desviación, ya sea con la suerte desgraciada que nos espera más tarde" (*Enn.*, II, 3, 8). Las mismas palabras se encuentran en San Agustín (*De Civ. Dei,* V, 22). Y Santo Tomás dice: "Ya que el pecado es un acto desordenado, y quien peca obra contra un orden, luego debe ser abatido. Ese abatimiento o castigo es la P." (*S. Th.*, I, 2, q. 87, a. 1). Con el mismo espíritu Kant afirmó, de modo sólo aparentemente paradójico: "Aun cuando la sociedad civil se disolviera con el consentimiento de todos sus miembros (por ejemplo, si un pueblo que habita una isla se decidiera a separarse y a dispersarse por todo el mundo), el último asesino que se encontrara en prisión debería antes ser juzgado, a fin de que cada uno lleve la pena de su conducta y la sangre derramada no recaiga sobre el pueblo que no ha reclamado tal punición" (*Met. der Sitten,* I, II, sec. 1, E). Desde el mismo punto de vista Hegel consideró la P. como "la verdadera conciliación del derecho consigo mismo", como "respeto objetivo y conciliación de la ley que se restaura a sí misma mediante la anulación del delito y se realiza, por lo tanto, como válida" (*Fil. del Der.*, § 220). Las citadas son las opiniones principales que pueden recogerse entre los filósofos a favor de la teoría de la P. como restablecimiento del orden de justicia. Pero estas opiniones han inspirado e inspiran aún numerosas doctrinas jurídicas, como también instituciones y leyes fundadas en ellas.

2) El concepto de la P. como salvación o enmienda del reo está unido a menudo con el precedente. Su más célebre defensa es quizás el *Gorgias* platónico, cuya tesis enuncia que es mejor sufrir la injusticia que cometerla y que, para el que ha cometido injusticia, lo mejor es sufrir la pena. "Si se comete una culpa —dice Platón— es necesario llegarse lo más rápidamente posible donde se pueda pagar la P., o sea ante el juez, como si fuera un médico, para que la enfermedad de la injusticia no resulte crónica y no haga que el alma se gaste y se vuelva incurable" (*Gorg.*, 480 a). En efecto, "el que paga la P. padece un bien", en el sentido que "si es penado justamente resulta mejor" y "se libera del mal" (*Ibid.*, 477

a); de tal manera la P. es una purificación o liberación que debe ser querida por el mismo culpable. Este oficio purificador es reconocido a menudo por los que ven en la P. la restitución de la justicia. Si Kant afirmaba que "la P. no puede ser nunca decretada como un medio para lograr un bien, ya sea en provecho del criminal mismo, ya sea en provecho de la sociedad civil, sino que debe serle aplicada sólo porque ha cometido un delito" (*Met. der Sitten*, I, II, sec. 1, E; p. 142), negando así toda conexión entre las dos concepciones de la P., Santo Tomás mismo reconocía, en cambio, tal concepción. "Las P. de la vida presente —decía— son medicinales y así cuando una P. no basta para contener al hombre, se agrega otra, como hacen los médicos que adoptan diferentes medicinas cuando una sola no es eficaz" (*S. Th.*, II, 2, q. 39, a. 4, ad 3º). De manera análoga Hegel afirmaba que la P. no es sólo la conciliación de la ley consigo misma, sino también la conciliación del delincuente con su ley, esto es, con la ley "conocida y válida para él y en su protección", conciliación en la cual el delincuente encuentra "la satisfacción de la justicia y su hecho propio" (*Fil. del Der.*, § 220).

3) La tercera concepción de la P. es la que le atribuye el oficio de la defensa social. Desde este punto de vista la P. es *a)* un móvil o estímulo para la conducta del ciudadano; *b)* una condición física que pone al delincuente en la imposibilidad de dañar. Los filósofos han acentuado sobre todo el primer carácter. Ya Aristóteles anotaba que todos los que no tienen por naturaleza una índole liberal, y son los más, se abstienen de actos vergonzosos sólo por el miedo a las personas. "Los más —dice— obedecen a la necesidad más que a la razón y a las P. más que al honor" (*Ét. Nic.*, X, 9, 1180 a 4; cf. 1179 b 11). Pero lo que Aristóteles consideraba un móvil para las almas serviles es tomado, por la concepción de la P. en examen, como el móvii único y fundamental. Hobbes afirma que "es ineficaz la prohibición que no vaya acompañada por el temor a las P. y es, por lo tanto, ineficaz una ley que no contenga ambas partes, la que prohibe cometer un crimen y la que castiga al que lo comete" (*De Cive*, 1642, XIV, § 7). La filosofía jurídica de la Ilustración se apropió este concepto. Aparece de nuevo en Samuel Pufendorf, quien asigna a la P. la tarea principal "de alejar, con su severidad, a los hombres de los pecados" (*De iure naturae*, 1672, VIII, 3, 4), sin excluir sin embargo, la enmienda del reo (*Ibid.*, VIII, 3, 9). Pero fue en especial Cesare Beccaria quien hizo prevalecer este concepto, formulado como base de la obra *Dei diritti e delle pene* (De los derechos y de las penas, 1764). Según Beccaria, la P. no es más que el motivo sensible para reforzar y garantizar la acción de las leyes y de tal manera "las penas que sobrepasan la necesidad de conservar el depósito de la salud pública son injustas por su naturaleza" (*Dei diritti e delle pene*, § 2). Desde el mismo punto de vista, Bentham consideró la P. como una de las varias especies de *sanciones* (*véase*) que tienen la función de ser "estimuladoras de la conducta humana" en cuanto "trasfieren la conducta y sus consecuencias a la esfera de las esperanzas y de los temores: de las esperanzas de un excedente de placeres, de los temores que prevén anticipadamente un exceso de dolor" (*Deontology*, 1834, I, 7). La denominada "Escuela positiva italiana" (Lombroso, Ferri, etc.) ha dado validez a los mismos conceptos fundamentales, defendiéndolos con cierto éxito en las disputas filosófico-jurídicas en torno al derecho penal.

No hay duda de que la mayor parte de los juristas, de los filósofos del derecho y también de los códigos y los derechos positivos vigentes en las diferentes naciones del mundo, se inspiran en una concepción mixta o ecléctica de la P. considerándola, la mayoría de las veces, desde los tres ángulos visuales aquí presentados. Este sincretismo no presenta dificultades desde el punto de vista teórico, aun en el caso de que los tres puntos de vista no tengan entre sí el mismo grado de homogeneidad. Los dos primeros se ligan bastante bien entre sí y se encuentran de hecho también frecuentemente unidos, en tanto que el tercero pertenece a un orden diferente de pensamiento; los dos primeros se inspiran en una ética del fin, el otro en una ética del

móvil (*véase* ÉTICA). Pero las dificultades comienzan en el terreno práctico, cuando se trata de establecer la *medida* de la P. En efecto, en este campo las tres diferentes concepciones manifiestan su heterogeneidad. Desde el primer punto de vista, todas las infracciones al orden de la justicia son equivalentes: un insignificante hurto rompe este orden tanto como un delito perpretado con engaño o violencia. Desde el segundo punto de vista, se nos lleva a creer que la P. como la purga, es tanto más eficaz cuanto más fuerte sea. Y sólo desde el tercer punto de vista, como ya lo notara Hegel, o sea desde el punto de vista del daño a la sociedad civil, se dejan graduar las P. con una medida oportuna (cf. Hegel, *Fil. del Der.*, § 218). Por lo tanto, en este terreno la confusión o la mezcla de los diferentes conceptos de P. no es inocua y es el motivo principal del desorden y de las desigualdades existentes en los sistemas penales vigentes.

Pensamiento (gr. νόησις, διάνοια; lat. *cogitatio;* ingl. *thought;* franc. *pensée;* alem. *Denken;* ital. *pensiero*). Se pueden distinguir los siguientes significados del término: *1)* cualquier actividad mental o espiritual; *2)* la actividad del entendimiento o de la razón en cuanto es diferente de la de los sentidos y de la voluntad; *3)* la actividad discursiva; *4)* la actividad intuitiva.

1) El significado más amplio del término, por el cual se entiende con él cualquier actividad espiritual o el conjunto de tales actividades, fue introducido por Descartes. "Con la palabra 'pensar' —decía— entiendo todo lo que sucede en nosotros de tal modo que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos: por lo tanto, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es lo mismo que pensar" (*Princ. Phil.*, I, 9; cf. *Méd.*, II). Este significado es conservado por los cartesianos (cf. por ejemplo, Malebranche, *Recherche de la vérité*, I, 3, 2) y aceptado por Spinoza, que incluye entre los modos del P. "el amor, el deseo y toda otra afección del alma" (*Eth.*, II, axioma III). Locke se refirió a este significado aun anotando que en inglés la palabra pensar propiamente quiere decir "esa clase de operación de la mente acerca de sus ideas" (o sea P. discursivo en el cual la mente es activa) y prefiriendo por lo tanto la palabra "percepción" (*Essay*, II, 9, 1). El mismo significado fue aceptado por Leibniz que definió al P. como "una percepción unida a la razón, percepción que los animales, en cuanto podemos ver, no poseen" (*Op.*, ed. Erdmann, p. 464) y observó que se podía tomar el término P. también en el significado más general de percepción, en cuyo caso el P. pertenecería a todas las entelequias (por lo tanto, también a los animales) (*Nouv. Ess.*, II, 21, 72). La tradición de este significado se interrumpe con Kant y ya no reaparece en la filosofía moderna.

2) El segundo significado es aquel por el cual el término designa la actividad del entendimiento en general, en cuanto es distinta de la sensibilidad, por un lado, y de la actividad práctica, por otro. En este sentido, Platón adopta a veces la palabra νόησις, por ejemplo, cuando designa con ella el total conocimiento intelectivo, que comprende ya sea el P. discursivo (διάνοια), ya sea el entendimiento intuitivo (νοῦς) (*Rep.*, VII, 534 a) y a veces la palabra διάνοια, como lo hace al definir al P. en general como el diálogo del alma a través del camino de preguntas y respuestas, afirmaciones y negaciones y cuando, temprano, tarde o súbitamente, se determina y afirma y ya no duda más, entonces decimos que ha llegado a una opinión" (*Teet.*, 190 e, 191 a; cf. *Sof.*, 264 e). En el mismo sentido general, Aristóteles adopta la palabra διάνοια como cuando dice: "Pensable significa aquello de lo cual hay un P." (*Met.*, V, 15, 1021 a 31).

Este significado, que es el más extenso (después del precedente), se ha conservado en la tradición y es compartido por todos aquellos que admiten la noción del entendimiento como facultad de pensar en general: en realidad las dos nociones coinciden. San Agustín (*De Trin.*, XIV, 7) y Santo Tomás (*S. Th.*, II, 2, q. 2, a. 1) admiten este significado genérico junto al específico de P. discursivo (*véase infra*). El P., en este sentido, constituye la actividad propia de una determinada facultad del espíritu humano en cuan-

to diferente de otras facultades y, precisamente, la facultad de la que es propia la actividad cognoscitiva superior (no sensible). La definición de Wolff tiene este sentido: "Decimos que pensamos cuando conocemos lo que ocurre en nosotros y que representa las cosas que están fuera de nosotros" (*Psychol. empirica*, § 23). Este significado constituye aun actualmente el uso más común del término en el lenguaje ordinario.

3) El tercer significado de P. es el que lo especifica como P. discursivo. Éste es el P. que Platón denominaba *diánoia* y consideraba como el órgano propio de las ciencias propedéuticas, o sea de la aritmética, de la geometría, de la astronomía y de la música, P. que Platón consideraba como acercamiento y preparación al pensamiento intuitivo del entendimiento (*Rep.*, VI, 511 d). San Agustín negó que el Verbo de Dios pudiera denominarse P. en este sentido (*De Trin.*, XV, 16) y Santo Tomás lo negó, porque pensar es, en este sentido, "una consideración del entendimiento acompañada de la indagación, anterior, por lo tanto, a la perfección que el entendimiento toma en la certeza de la visión" (*S. Th.*, II, 2, q. 2, a. 1; cf. I, q. 34, a. 1). Éste es, según San Agustín, el significado "más preciso" de la palabra "P.". Y este significado puede ser llevado al otro, que distingue como tercer significado (siendo el primero el genérico al cual se hizo referencia en el nº 2) del P. como "acto de la facultad cogitativa (*virtus cogitativa*) o razón particular (*ratio particularis*)"; que es el P. que corresponde a la capacidad valorativa de los animales y que consiste en reunir y comparar las intenciones *particulares*, como la razón intelectiva o P. discursivo consiste en reunir y comparar las intenciones *universales* (*Ibid.*, I, q. 78, a. 4). Vico no hizo más que expresar los mismos conceptos al afirmar, en el *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) que a Dios pertenece el *entender* (*intelligere*) que es el conocimiento perfecto, que resulta de todos los elementos que constituyen el objeto, y al hombre sólo el *pensar* (*cogitare*) que es casi el *andar recogiendo* algunos de los elementos constitutivos del objeto (*De antiquissima Italorum sapientia*, I, 1). El empirismo se refirió a la misma noción de P. al afirmar con Hume, por ejemplo, que todo lo que el P. puede hacer consiste "en el poder de componer, trasportar, aumentar o disminuir los materiales suministrados por los sentidos y por la experiencia" (*Inq. Conc. Underst.*, II). Y éste es, en fin, el concepto que del P. tuvo Kant. "Pensar —dice— es unir representaciones en una conciencia" (*Prol.*, § 22). Lo que significa que "pensar es el conocimiento por conceptos", que "los conceptos se refieren como predicados de juicios posibles a alguna representación de un objeto todavía indeterminado" y que, por lo tanto, cuando este objeto no es dado a la intuición sensible, si bien se tiene un "P. formal", no se tiene un conocimiento verdadero y propio, que consiste en la unidad del concepto y de la intuición (*Crít. R. Pura*, Anal. de los conceptos, sec. 1, § 22). Hamilton se refirió al P. en este sentido, considerándolo como "el acto o el producto de la facultad discursiva o facultad de las relaciones" (*Lectures on Logic*, V, 10; I, p. 73). Desde el punto de vista de esta noción, la actividad del P. es definida en términos de síntesis, unificación, confrontación, coordinación, selección, transformación, etc., de los datos ofrecidos al P., pero no producidos por él mismo. Por lo tanto, la característica del P. como actividad discursiva es, en último análisis, una característica negativa: el P. discursivo nunca se identifica con su objeto, sino que versa en torno a este objeto, esto es, lo caracteriza o lo expresa. En este sentido Frege denomina P. al contenido de una proposición o sea a su *sentido* (*véase*) (*Über Sinn und Bedeutung* ["Sobre el sentido y el significado"], § 5; trad. ital., en *Aritmetica e logica*, p. 225). En este mismo sentido Wittgenstein decía: "El P. es la proposición significante", e identificaba P. y lenguaje, con el fundamento de que "la totalidad de las proposiciones es el lenguaje" (*Tractatus logico-philosophicus*, 3.5; 4; 4.001).

4) La característica propia del concepto del P. como intuición es su identidad con el objeto. El P. es, en este sentido, la actividad propia del entendimiento intuitivo, esto es, de ese entendimiento que es visión directa de

lo inteligible, según Platón (*Rep.*, VI, 511 c) o que, según Aristóteles, se identifica con lo inteligible mismo en su actividad (*Met.*, XII, 2, 1072 b 18 *ss.*). Para el P. así entendido los antiguos usaron constantemente la palabra *entendimiento* (*véase*) y ya se ha visto cómo San Agustín y Santo Tomás rehusaron extender a dicho término el significado de "P.". Pero en el idealismo romántico, en tanto que el entendimiento era degradado a facultad de lo inmóvil, el P. fue promovido al puesto que tenía como entendimiento intuitivo e identificado con él. Así lo hizo por primera vez Fichte, identificando al P. mismo con el Yo o Autoconciencia infinita (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 1) y así lo hicieron Schelling y Hegel. Schelling afirmaba: "Mi yo contiene un ser que precede a todo pensar y representar. Ello es en cuanto es pensado y es pensado porque es... Se produce con mi P., a través de una causalidad absoluta" (*Vom Ich als Prinzip der Philosophie* ["Del yo como principio de la filosofía"], 1795, § 3). Hegel a su vez expresó en la forma más clara la identificación del P. con la autoconciencia creadora, esto es, como actividad coincidente con su propia producción. Definiendo la lógica como "ciencia del P." afirmaba que contiene al P. en cuanto que es al mismo tiempo también la cosa en sí misma o contiene la cosa en sí misma en cuanto que es al mismo tiempo también el puro P." (*Wissenschaft der Logik* ["La ciencia de la lógica"], Intr., Concepto general). Y partiendo del concepto discursivo del P., Hegel llega al concepto intuitivo de esta manera: "El P. en su aspecto más próximo aparece ante todo en su ordinario significado subjetivo, como una de las actividades o facultades espirituales junto a otras, la sensibilidad, la intuición, la fantasía, la apetencia, el querer, etc. El producto de esta actividad, el carácter o forma del P. es lo universal, lo obstracto en general. El P. como actividad es, por lo tanto, lo universal activo, es precisamente aquello que se hace a sí mismo, ya que el hecho, el producto, es precisamente lo universal. El P., representado como sujeto, es lo pensante y la simple expresión del sujeto existente como pensante es el yo" (*Enc.*, § 20). En otros términos, el P. es al mismo tiempo la actividad productiva y su producto (lo universal o concepto); es, por lo tanto, la esencia o la verdad de toda cosa (*Ibid.*, § 21). A partir de Hegel, esta noción intuitiva del P. ha sido calificada a veces por sus sostenedores como el concepto "especulativo" del P. mismo y tomado como el único concepto adecuado del P. entendido en su infinitud, en su fuerza creadora. Pero en realidad siempre se ha tratado de la vieja noción de entendimiento intuitivo, extendida también al hombre, sin tener ya más en cuenta los límites y las condiciones que los antiguos formulaban a esta extensión.

Pensante, pensamiento, *véase* ACTUALISMO.

Per accidens (gr. κατὰ συμβεβηκός). Lo que es o sucede sin relación necesaria con el sujeto del suceso, como cuando sucede que un músico construya; en efecto, entre el ser músico y el ser constructor no hay relación alguna (cf. Aristóteles, *Met.*, V, 7, 1017 a 10).

Peratología. Término con el cual indicó Ardigò la parte general de la filosofía, o sea la parte que tiene por objeto lo que está fuera de los campos particulares de las ciencias filosóficas especiales, o sea de la psicología y de la sociología (*Opere filosofiche*, II, 1884, *passim*).

Percepción (gr. ἀντιλήψις; lat. *perceptio;* ingl. *perception;* franc. *perception;* alem. *Wahrnehmung, Perception;* ital. *percezione*). Se pueden distinguir tres significados principales de este término: *1)* un significado muy general por el cual designa cualquier actividad cognoscitiva en general; *2)* un significado más restringido por el cual designa el acto o la función cognoscitiva a la que está presente un objeto real; *3)* un significado específico o técnico por el cual designa una operación determinada del hombre en sus relaciones con el ambiente. En el primer significado, la P. no se distingue del pensamiento. En el segundo significado, es el conocimiento empírico o sea inmediato, cierto y exhaustivo, del ob-

jeto real. En el tercer significado es la interpretación de los estímulos. Sólo en el ámbito de este último significado se puede entender lo que la psicología discute actualmente como "problema de la percepción".

1) En su significado más general el término fue adoptado por Telesio, quien dice que "la sensación es la P. de las acciones de las cosas, de los impulsos del aire y de las propias pasiones y cambios, sobre todo de éstos" (*De rer. nat.*, VII, 3). Esta doctrina fue presentada en oposición polémica con la tesis que enuncia que la sensación consiste simplemente en la acción de las cosas o en la modificación del espíritu. Telesio insiste en que consiste, en cambio, en la P. de una o de la otra. La misma doctrina fue defendida por Bacon que se basaba explícitamente en la distinción de Telesio (*De Augm. Scient.*, IV, 3). Y Descartes a su vez adoptó la palabra para indicar todos los actos cognoscitivos en cuanto son pasivos con referencia al objeto y en relación a los actos de la voluntad que son activos (*Passions de l'âme*, I, 17). Descartes dividió las P. en P. que se relacionan con los objetos externos, P. que se relacionan con el cuerpo y P. que se relacionan con el alma (*Ibid.*, I, 23-25). En este sentido muy general, usó también la palabra Locke: "La P. es la primera idea simple producida por vía de reflexión. Así, como la P. en cuanto se ocupa de nuestras ideas, es la primera facultad de la mente, así también es la primera y más simple idea que tenemos por vía de la reflexión... Porque en la mera y muda *P.* la mente es, en términos generales, sólo pasiva y cuanto percibe no puede menos de percibirlo" (*Essay*, II, 9, 1). Del mismo modo Leibniz entiende la P. como lo que el alma del hombre y el alma del animal tienen en común, esto es, como "la expresión de muchas cosas en una" y la distingue de la apercepción o pensamiento por el hecho de que esta última va acompañada por la reflexión (*Nouv. Ess.*, II, 9, 1; cf. *Op.*, ed. Erdmann, pp. 438, 464, etc.). El sentido general que Kant atribuyó a la palabra no es diferente, pues denominó P. a una "representación con conciencia" y la distinguió en *sensación,* en caso de referirse solamente al sujeto, y en *conocimiento,* si es objetivo (*Crít. R. Pura,* Dialéctica, Libro I, sec. 1). Es bastante evidente que P. en este sentido significa lo mismo que pensamiento en general y el mismo Locke anotó esta idendidad de significado, aun prefiriendo por su cuenta la palabra P., porque pensamiento en inglés indica "esa clase de operación de la mente acerca de sus ideas", mientras en la P. la mente, en términos generales, es sólo pasiva (*Essay*, II, 9, 1).

2) El segundo significado del término es más restringido y expresa el acto cognoscitivo objetivo, que es el que aprehende o manifiesta un *objeto real determinado* (físico o mental). Éste es el significado originario del término, tal como fue usado por los estoicos, y equivale a comprensión (κατάληψις): "Los estoicos definieron de este modo la sensación: la sensación es P. mediante lo sensorial o también comprensión" (Aecio, *Plac.*, IV, 8, 1; cf. Epicuro, *Fr.*, 250; Plotino, *Enn.*, VI, 7, 3, 29; etc.). Cicerón tradujo con el término *perceptio* la palabra griega, teniendo sobre todo como mira el sentido de representación cataléptica (*Acad.*, II, 6, 17; trad. esp.: *Cuestiones académicas,* México, 1944, F. C. E.; *De finibus,* III, 5, 17) y en sentido análogo fue usado el término por San Agustín (*De Trin.*, IV, 20) y por Santo Tomás, quien entendía con él "un determinado conocimiento experimental" (*S. Th.*, I, q. 63, a. 5, ad. 2º). La palabra fue nuevamente introducida en el uso filosófico por Telesio y Bacon (según se ha dicho) y en ellos su significado comenzó a ser diferente al significado de sensación. Pero sólo Descartes estableció el nuevo y más complejo significado. Hablando de las percepciones externas afirmó que, aun cuando fueran producidas por movimientos provenientes de las cosas externas, "nosotros las referimos a las cosas que suponemos sean sus causas, de modo tal que creemos ver la antorcha y oír la campana, cuando en cambio *sentimos* sólo los movimientos que resultan de ellas" (*Passions de L'âme,* I, 23). A partir de este momento, la distinción entre sensación y P. resulta un teorema fundamental de la teoría de la percepción. Esta distinción fue expresada por C. Bonnet (*Essai analytique sur les facul-*

tés de l'âme, 1759, XIV, 195-96) y por la escuela escocesa del sentido común, especialmente por Reid (*Inquiry into the Human Mind*, 1764, VI, 20). En virtud de ella la sensación se redujo a la idea simple de Locke: a una unidad elemental producida directamente en el objeto por la acción causal del objeto. La P., por otro lado, resulta un acto complejo que incluye una multiplicidad de sensaciones, presentes y pasadas, como también su referencia al objeto, o sea un acto judicativo. Ya Kant, identificando la P. con la intuición empírica (*Prol.*, § 10), dice que es el conocimiento objetivo o sea el resultado de la actividad judicativa ejercida sobre lo múltiple sensible, había considerado que el acto judicativo estaba incluido en la P. La presencia de un juicio en la P. resulta un lugar común en la filosofía del siglo XIX. Hegel no hizo más que llevar al límite esta tesis, al considerar la P. y la cosa que es su objeto, como un producto de lo Universal, o sea de la Conciencia o del Pensamiento. "Para nosotros o en sí —decía— lo Universal como principio es la esencia de la P. y, en contra de esta abstracción, el percipiente y lo percibido, ambos distintos, son lo inesencial" (*Phänomen. des Geistes*, I, Conciencia, II). Pero fuera de esta tesis extremista (que ha sido repetida hasta hace poco tiempo por las escuelas idealistas), la distinción entre sensación y P. y el reconocimiento del carácter activo o judicativo de la P. ha tenido como base su referencia al objeto externo. Así lo hizo Hamilton, que se inspiró en la doctrina de la escuela escocesa (*Lectures on Metaphysics*, 5ª ed., 1870, II, pp. 129 *ss.*), y así lo hizo Spencer que mucho contribuyó a la difusión de este punto de vista (*Principles of Psychology*, 1855, § 353). Bolzano (*Wissenschaftslehre* [*Doctrina de la ciencia*], 1837, I, p. 161), Brentano (*Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 1874, I, 3, § 1; trad. esp. [parcial]: *Psicología*, Madrid, 1935), Helmholtz (*Die Tatsachen in der Wahrnehmung* ["Los hechos de la percepción"], 1879, p. 36) subrayaron la acción del pensamiento o del entendimiento en la P. y Brentano identificó la P. misma con el juicio o la creencia (*loc. cit.*). En sentido no diferente, Husserl distinguió la P. de los otros actos intencionales de la conciencia por el rasgo que permite "aprehender" el objeto (*Ideen*, I, § 37). La cosa misma está presente en su ser en la percepción, como está presente en la cosa el sujeto que percibe (cf. G. Brand, *Welt, Ich und Zeit* ["El mundo, yo y el tiempo"], 1955, 3). Sólo diferente en apariencia es la noción bergsoniana de la "P. pura". Dice Bergson: "La P. no es más que una selección. No crea nada y su tarea es eliminar del conjunto de las imágenes todas aquellas que yo no hubiera captado suficientemente y luego, de las imágenes consideradas iguales, todo lo que no interesa a las necesidades de la imagen particular que denomino cuerpo" (*Matière et mémoire*, p. 235). De este modo, la P. delinearía, en el vasto campo de las imágenes conservadas en la conciencia, el objeto determinado para servir a las necesidades de la acción, y que delimita la acción posible de mi cuerpo. Pero también así la tarea de la percepción sigue siendo la de aprehender o delinear un objeto.

El concepto de P. al que estas doctrinas hacen referencia, es bastante uniforme: la P. es el acto mediante el cual la conciencia "aprehende" o "coloca" un objeto y este acto utiliza un determinado número de datos elementales, o sea de sensaciones. Tal concepto supone, por lo tanto: *1)* la noción de conciencia como actividad introspectiva o autorreflexiva; *2)* la noción del objeto percibido como una entidad singular perfectamente aislable y determinada; *3)* la noción de unidades elementales sensibles. El abandono de estos tres supuestos caracteriza la nueva fase del problema de la P. propia de la psicología y de la filosofía contemporáneas.

3) Para el tercer concepto, la P. no es más que la interpretación de los estímulos, esto es, el reencuentro o la construcción de sus *significados*. Esta definición es una fórmula simplificada y genérica para expresar los rasgos más evidentes que reconocen a la P. las teorías psicológicas contemporáneas. F. H. Allport ha enumerado (y analizado críticamente) trece teorías de tal naturaleza (*Theories of Perception and the Concept of Structure*, 1955). Es necesario, sin embargo, observar que pro-

puestas, como lo son casi todas, por psicólogos investigadores que las han formulado como generalizaciones experimentales, rara vez representan alternativas que se excluyan mutuamente, en tanto que la mayoría de los casos no hacen más que poner en evidencia o considerar como fundamentales factores o condiciones que un determinado orden de investigaciones ha sacado a luz. Se pueden, no obstante, distinguir dos grupos de teorías: *a)* las que insisten acerca de la importancia de los factores o de las condiciones *objetivas*; *b)* las que insisten acerca de la importancia de los factores o de las condiciones *subjetivas*.

a) Al primer grupo de doctrinas pertenece en primer lugar la psicología de la forma (*Gestalttheorie*) que es sustancialmente una teoría de la P. La psicología de la forma se inicia con el trabajo de Max Wertheimer acerca de la P. del movimiento (1912) y tiene como representantes principales a Wolfgang Köhler (*Gestalt Psychology* ["Psicología de la forma"], 1929) y Kurt Koffka (*Beitrage zur Psychologie der Gestalt* ["Contribución a la psicología de la forma"], 1919). El objetivo polémico de la psicología de la forma se ha dado en los supuestos *2* y *3* de la concepción tradicional de la P. Ha demostrado, en primer lugar, que no existen (salvo como abstracciones artificiales) sensaciones elementales que entren a componer la P. de un objeto y, en segundo lugar, que no existe *un* objeto de P. como entidad aislada o aislable. Lo que se percibe es una totalidad que forma parte de una totalidad. La psicología de la forma se ha dedicado a determinar las "leyes" por las que se constituyen tales totalidades, esto es, las "leyes de organización". Éstas son las de proximidad, semejanza, dirección, buena figura, destino común, clausura, etc., leyes que pueden ser vistas de hecho también en experiencias muy simples, por ejemplo, las que revelan la tendencia a reagrupar al mismo tiempo, en una percepción única, signos similares o suficientemente cercanos o que constituyen una figura regular. La afirmación fundamental de la teoría de la forma es que la P. concierne siempre a una totalidad cuyas partes, al ser consideradas por separado, no presentan sus mismos caracteres, que son los de la máxima simplicidad y claridad posible y de la máxima simetría y regularidad posible. A veces tales caracteres han llevado a los *gestaltistas* a admitir la denominada teoría del "todo determinante", esto es, la teoría que enuncia que el todo trasciende sus partes y determina dinámicamente las partes mismas según sus propias leyes. El todo se asemeja así a la "cosa" de que habla Husserl, en relación a la P. trascendental, en cuanto la esencia de la cosa integra en sí, y al mismo tiempo trasciende, la totalidad de sus apariciones. Ésta es la teoría de la P. sustancialmente aceptada en la *Phénoménologie de la perception* (1945; trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, México, 1957, F.C.E.) de M. Merleau-Ponty. Una importante variante de ella es la teoría del *campo topológico* de Lewin, según la cual el individuo, reducido a un punto privado de dimensiones, es sometido a la acción de las fuerzas que obran en el campo, y que siente como extrañas a su cuerpo. En esta condición, el individuo se considera en "locomoción", es decir, como moviéndose hacia una meta positiva o como alejándose de una meta negativa. El espacio en el que adviene este movimiento es el denominado "espacio de vida", o sea la región en la que el individuo tiene experiencia de su acción, un espacio que no tiene propiedades métricas o direcciones determinadas y que, por lo tanto, es *topológico*, en el sentido de que puede tener en todo momento cualquier dimensión o forma geométrica, aunque conserve las propiedades que hacen posible el movimiento (Lewin, *Principles of Topological Psychology*, 1936). Pueden considerarse como variantes de esta teoría: la teoría de Hebb, que hace corresponder al campo perceptivo un campo fisiológico, o sea un "mecanismo de acción neutral selectiva", que tomaría su puesto, para toda P. particular, en algún punto del sistema nervioso central (*The Organization of Behavior*, Nueva York, 1949), y la teoría del "campo tónico-sensorial", según la cual "las propiedades perceptivas de un objeto están en función del modo con el cual los estímulos provenientes del objeto modifican al

existente estado tónico-sensorial del organismo" (Werner y Wapner, "Toward a General Theory of Perception", en *Psychological Review*, 1952, pp. 324-38). Todas las teorías aquí apuntadas, que giran sobre conceptos de "totalidad" o de "campo", dan de alguna manera primacía al aspecto objetivo de la percepción.

b) Un segundo grupo de teorías, en cambio, mira de preferencia al aspecto subjetivo de la P. misma. Tales teorías rechazan también el supuesto *1* de la concepción *2ª* de la P., o sea el de la conciencia. Estas doctrinas, en efecto, no recurren a la noción de conciencia y a la consideración introspectiva. Una mole imponente de observaciones experimentales ha sacado a luz la importancia, para la P., del estado de preparación o predisposición del sujeto, es decir, de lo que se denomina, por lo común, la *preparación* (*set*) perceptiva. El hecho fundamental es que el estar *preparados* para un estímulo determinado o para una determinada reacción a un estímulo, facilita el acto de percibir o lo hace cumplir con mayor rapidez, energía o intensidad. La preparación es, en otros términos, un proceso *selectivo* que determina preferencias, prioridades, diferencias cualitativas o cuantitativas en lo que se percibe. La preparación no es algo diferente al proceso perceptivo mismo ni es un mecanismo innato o prefijado, sino un esquema variable que es aprendido o construido, aun cuando no siempre voluntariamente (cf. el cap. 9 de la obra citada de Allport). Las más recientes teorías de la P. tienen muy en cuenta estos hechos. La teoría *transaccional*, por ejemplo, considera, por ello, a la P. como una *transacción*, esto es, como un suceso que tiene lugar *entre* el organismo y el ambiente y que, por lo tanto, no puede ser reducido ni a la acción del objeto o del sujeto, ni a la acción recíproca de los dos. Como transacción la naturaleza de la P. resulta de la situación total en que tiene lugar y tiene sus raíces tanto en la experiencia pasada del individuo como en sus expectativas futuras (Dewey y Bentley, *Knowing and the Known*, 1949; Cantril, Ames, Hastorf, Ittelson, "Psychology and Scientific Research", en *Science*, 1949, pp. 461, 491, 517; Ittelson y Cantril, *Perception: A Transactional Approach*, 1954). Desde este punto de vista, puede ser fácilmente aclarado el carácter activo y selectivo de la P., el hecho de que se vale de *indicios* a partir de los cuales reconstruye el significado del objeto y, por fin, el otro rasgo fundamental, o sea, que está constituida por probabilidades y no por certezas. Estos rasgos son puestos en primer plano por el llamado *funcionalismo*, que ha sido denominado el *New Look* de la teoría de la P., y han llevado a la teoría de la motivación y a la de las hipótesis. La primera teoría, denominada también teoría del "estado directivo", se funda en el reconocimiento de la influencia que las necesidades corporales, las expectativas del individuo (por ejemplo, un castigo o un premio) y su personalidad tienen sobre el objeto percibido y sobre la rapidez e intensidad de la P. (Bruner y Krech, *Perception and Personality: a Symposium*, Durham, 1950). En la segunda teoría confluyen todos los datos experimentales en los que se han basado las teorías del presente grupo y buena parte de los datos experimentales sobre los cuales se fundaran las teorías del primer grupo. La idea fundamental de la teoría de la hipótesis es que las percepciones (como por lo demás también el recuerdo o el pensamiento) constituyen hipótesis que el organismo adelanta en determinadas situaciones y que son confirmadas, abandonadas o modificadas conforme a la situación misma. La preparación (*set*) de que hablaba una de las precedentes teorías es, precisamente, el empuje hacia una hipótesis de esta naturaleza. La preparación constituye, en efecto, la espectativa perceptiva, fundada en la experiencia precedente y que anticipa la experiencia futura. En la P., por lo común, la preparación ha sido establecida desde largo tiempo atrás, a través de la precedente actividad perceptiva y puede hallarse lista a entrar en acción en cuanto el organismo llegue a una determinada situación. Por tales medios, el organismo elige, organiza y transforma las "informaciones" que le llegan del ambiente. Estas informaciones son indicios o señales que sirven ya sea para "evocar" la hipótesis, ya sea para confirmarla o desmentirla.

Los principales correlatos funcionales entre las variables que la teoría comporta son los siguientes: I) Cuanto más fuerte es la hipótesis, mayor es la probabilidad de su evocación y menor la suma de datos requerida para confirmarla. De ello resulta que cuando la hipótesis es débil, se requiere para su confirmación una gran cantidad de informaciones apropiadas. II) Cuanto más fuerte es la hipótesis, mayor es la suma de datos requerida para desmentirla y cuanto más débil es la hipótesis, menor es la cantidad de datos contrarios requeridos para desmentirla (cf. el art. de L. Postman, en *Social Psychology at the Crossroads,* al cuidado de Rohrer y Sherif, Nueva York, 1951; y Allport, *op. cit.,* cap. 15). Esta teoría no hace más que volver a considerar, en forma menos dogmática, tanto los datos experimentales reunidos por un imponente número de observadores como los rasgos esenciales que le habían reconocido a la P. las doctrinas contemporáneas de la psicología a partir de la *Gestalttheorie.*

Tales rasgos pueden ser recapitulados de la manera siguiente: *1)* la P. no es el conocimiento exhaustivo y total del objeto, como lo consideraban las doctrinas a que se ha referido el número *2,* sino una interpretación provisional e incompleta, hecha a partir de datos o señales. *2)* La percepción no implica garantía alguna de su validez, esto es, certeza alguna. Se mantiene en la esfera de lo probable. *3)* Como todo conocimiento probable, la validez de la P. resulta del hecho de ser puesta a prueba y de llegar a ser confirmada o rechazada mediante la prueba. *4)* La P. no es conocimiento perfecto e inmodificable, sino que posee la característica de la corregibilidad.

Percepción intelectiva. Así denominó Rosmini al acto fundamental de conocimiento, en cuanto es una síntesis entre la idea del ser en general y la idea empírica que resulta de la sensación (de las cosas externas) o del sentimiento (que el yo tiene de sí) (*Nuovo saggio sull'origine delle idee,* 1830, §§492, 537, etc.).

Percepciones pequeñas, *véase* INCONSCIENTE.

Percepcionismo (ingl. *perceptionism;* franc. *perceptionisme;* alem. *Perceptionismus;* ital. *percezionismo*). La doctrina que admite la realidad de los objetos de la percepción. Lo mismo que realismo ingenuo. *Véase* REALISMO.

Percepto (ingl. *percept*). En el lenguaje de la psicología contemporánea, el P. es la experiencia *privada* de un objeto, o sea el modo en el que el objeto aparece a un sujeto particular. El nombre ha sido acuñado por analogía con "concepto".

Pereza de la razón, *véase* RAZÓN PEREZOSA.

Perfección (ingl. *perfection;* franc. *perfection;* alem. *Vollkommenheit;* ital. *perfezione*). Esta palabra ha sido usada por los filósofos sólo en relación a los significados *1)* y *3)* del correspondiente adjetivo y no se considera como P. la P. relativa, es decir, el estado de una cosa que sobresale entre las de su especie. Dice Santo Tomás: "La P. de las cosas es doble. La primera es la P. de su sustancia, o sea la forma del todo, que resulta de la integridad de sus partes. Es la segunda la P. del fin, pero es la operación, como el fin del citarista es tocar la cítara; o algo que se logra mediante la operación, como el fin del arquitecto es la casa que edifica. La primera [P.] es causa de la segunda, porque la forma es el principio de la operación" (*S. Th.,* I, q. 73, a. 1). Exactamente el mismo concepto fue expresado por Kant. "La P. indica a veces un concepto que pertenece a la filosofía trascendental y este concepto es el de la totalidad de los elementos diferentes que reunidos constituyen una cosa, pero puede entenderse también como perteneciente a la *teleología* y entonces significa el acuerdo de las propiedades de una cosa con un fin" (*Met. der Sitten,* Intr., V, A; cf. *Crít. del Juicio,* §15). Estas determinaciones reducen la P. a: *1)* la integridad del Todo; *2)* la realización del fin. Pero tienden en realidad a dar primacía al primer concepto que, aplicado a la totalidad del ser, ha llevado en la tradición filosófica a la identificación de P. y realidad.

El mismo Santo Tomás, en efecto,

ha descrito la P. de Dios y de la criatura como consistente en la posesión del ser: "Dios, que es su propio ser, posee el ser con toda su virtualidad... no faltándole ningún género de nobleza... Así como toda bondad y P. adviene a una cosa en cuanto es, así también toda la imperfección le adviene en cuanto que, de alguna manera, no es" (*Contra Gent.*, I, 28). Desde este punto de vista una cosa es tanto más perfecta cuanto más ser tiene y, ya que Dios tiene la totalidad del ser, es totalmente perfecto. Estas ecuaciones constituyeron lugares comunes de la escolástica medieval. También Duns Scoto las repite, afirmando que la forma en las criaturas implica cierta imperfección, porque es forma participada y parcial, en tanto que la forma en Dios no tiene imperfección, porque no es ni participación ni parte (*Op. Ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 22). A este concepto de P. recurrió Descartes al afirmar que las ideas "que representan sustancias son sin duda algo más y contienen en sí una mayor *realidad objetiva*, esto es, participan por representación de pluralidad de *grados del ser* o de *P.* que las que representan solamente modos o accidentes" (*Méd.*, III). De modo explícito Spinoza identificó realidad y P. (*Eth.*, II, def. 6) y Leibniz declaró entender por P. "la magnitud de la realidad positiva tomada precisamente y dejando de lado los límites o los confines de las cosas que la poseen" (*Monad.*, § 41). En este sentido Kant habló de una P. *trascendental* que es "la integridad de toda cosa en su género" y de una P. *metafísica* que es "la integridad de una cosa simplemente considerada como cosa en general", distinguiendo de ellas a la P. como actitud o conveniencia de una cosa para varios fines (*Crít. R. Práct.*, I, I, cap. I, scol. II).

En el curso ulterior de la filosofía, el concepto de P. se fijó por estas determinaciones, es decir, como integridad del todo y concordancia con el fin y, en el primer significado, ha sido constantemente identificado con el concepto de ser. Fuera de sus supervivencias metafísicas y teológicas, la noción de P. fue escasamente utilizada en la filosofía contemporánea. Al ser utilizada, es evidente la referencia a los significados tradicionales, como sucede, por ejemplo, en Bergson, que identifica la P. con lo absoluto y a ambos con la totalidad del ser ("Introduction à la Métaphysique", en *La pensée et le mouvant*, 3ª ed., 1934, p. 204).

Perfeccionismo (ingl. *perfectionism*; franc. *perfectionnisme*; alem. *Perfektionismus, Perfektibilismus*; ital. *perfezionismo*). La palabra se usa (raramente) en dos significados: *1)* para indicar el ideal moral que consiste en perseguir la perfección moral propia o ajena, o sea la capacidad de obrar de conformidad con el deber, capacidad que implica también el cultivo de las facultades físicas y mentales del hombre. En este sentido es P. el ideal moral expresado por Kant en la introducción al segundo volumen de la *Metafísica de las costumbres*; *2)* para indicar la creencia en el progreso acompañada del empeño de contribuir al progreso mismo. En este sentido se usa la palabra algunas veces en la filosofía anglosajona contemporánea.

Perfectihabia. Así tradujo E. Barbaro al latín el término griego "entelequia" (cf. Leibniz, *Monad.*, § 48).

Perfecto (gr. τέλειος; lat. *perfectus*; ingl. *perfect*; franc. *parfait*; alem. *vollkommen*; ital. *perfetto*). Aristóteles distinguió tres significaciones del término: *1)* lo que no carece de alguna de sus partes o que fuera de él no puede encontrarse parte alguna que le pertenezca; *2)* lo que posee, en su especie, una excelencia que no puede ser sobrepasada, y de tal manera pueden ser P. un flautista o un ladrón, si no hay otro mejor; *3)* lo que ha logrado su fin, tratándose de un fin bueno (*Met.*, V, 16, 1021 b 12 *ss.*). En el primer sentido, es P. lo completo, o sea lo que no carece de ninguna de sus partes integrantes. En el segundo sentido, es P. lo excelente con referencia a las otras cosas de la misma especie; en el tercer sentido, es P. lo real o actual por haber logrado su finalidad. Estos significados son los propios del término a lo largo de la historia de la filosofía. Es claro que en tanto que el término 2 es relativo y, por lo tanto, no metafísico, porque expresa sólo la excelencia

relativa de una cosa en un determinado orden de cosas, los otros dos son absolutos e inherentes a la tradición metafísica.

Periekon, *véase* HORIZONTE.

Peripatetismo, *véase* ARISTOTELISMO.

Peripecia (gr. περιπέτεια; ingl. *peripety*; franc. *péripétie*; alem. *Peripetie*; ital. *peripezia*). Según Aristóteles, uno de los elementos fundamentales de la tragedia y, más precisamente, de la trama trágica. Consiste en un cambio imprevisto de condiciones o de fortuna que debe producirse de modo verosímil y necesario (*Poét.*, 11, 1452 a 22).

Permanencia (ingl. *permanence*; franc. *permanence*; alem. *Beharrlichkeit*; ital. *permanenza*). Según Kant, "la P. expresa en general al tiempo como correlato constante de todo ser de la apariencia, de todo cambio y de toda concomitancia". La P. es, en otros términos, el tiempo como duración (*Crít. R. Pura*, Anal. de los principios, cap. II, sec. 3, Primera analogía). *Véase* EXPERIENCIA, *2, b)*.

Perpetuidad, *véase* ETERNIDAD.

Perseidad (lat. *perseitas*; ingl. *perseity*; franc. *perséité*; ital. *perseità*). Término adoptado en la escolástica (aunque rara vez) para indicar el estado y la condición de lo que es *por sí* (*véase*).

Persona (gr. πρόσωπον, ὑπόστασις; lat. *persona*; ingl. *person*; franc. *personne*; alem. *Person*; ital. *persona*). En el sentido más común del término, el hombre en sus relaciones con el mundo y consigo mismo. En el sentido más general (en cuanto la palabra ha sido aplicada a Dios y no sólo al hombre), un sujeto de relaciones. Se pueden distinguir las siguientes fases del concepto: *1)* tarea y relación-sustancia; *2)* autorrelación (relación consigo mismo); *3)* heterorrelación (relación con el mundo).

1) El término P. significa máscara (en el sentido de *personaje*: ingl. *character*; franc. *personnage*; alem. *Rolle*; ital. *maschera*) y precisamente en este sentido fue introducido en el lenguaje filosófico por el estoicismo popular para indicar los papeles representados en la vida por el hombre. Dice Epicteto: "Recuerda que tú no eres otra cosa que actor de un drama, el cual será breve o largo según la voluntad del poeta. Y si a éste le place que representes la P. de un mendigo, trata de representarla en forma adecuada. De igual modo, si te es asignada la P. de un cojo, de un magistrado, de un hombre común. Puesto que a ti sólo te corresponde el representar bien a la P. que se te destina, cualquiera que sea: corresponde a otro el elegirla" (*Manuale*, 17, trad. Leopardi; cf. *Dissertazioni*, I, 29, etc.). El concepto de tarea, en este sentido, se puede reducir al de relación: una tarea no es otra cosa que un conjunto de relaciones que atan al hombre a una determinada situación y lo definen a su respecto. La noción de P., por lo tanto, resultó útil cuando se trató de expresar las relaciones entre Dios y el Cristo (considerado como el Logos o Verbo) y entre ellos y el Espíritu, pero al mismo tiempo resultó fuente de malos entendidos y de herejías. En efecto, por un lado, la relación parecía algo agregado —y agregado por accidente— a la sustancia de la cosa, tal, por lo menos, era su concepto en la filosofía tradicional y particularmente en la aristotélica (*véase* RELACIÓN). Por otro lado, el nombre mismo de P., al evocar la máscara de teatro, parecía implicar el carácter aparente o no sustancial de la persona. De aquí nacieron las largas disputas trinitarias que caracterizan la historia de los primeros siglos del cristianismo y que llevaron a las decisiones del Concilio de Nicea (325). Para evitar la referencia de la noción de P. a la máscara, los escritores griegos adoptaron, en vez de *prosopon,* la palabra *hypostasis*, que por su significado de "soporte" revela bien las preocupaciones que llevaron a su elección. Pero acerca del carácter accidental que la relación parece tener por naturaleza, muchos Padres de la Iglesia no encontraron nada mejor que negar que la P. fuera relación, e insistir acerca de su sustancialidad. Así, por ejemplo, lo hizo San Agustín, quien afirma que P. significa simplemente "sustancia" y que, por lo tanto, el Padre es P. con respecto a sí (*ad se*) y no con respecto

al Hijo, etc. (*De Trin.*, VII, 6). Boecio dio, en torno a este argumento, la definición de P. que fue la clásica durante toda la Edad Media: "P. es la sustancia individual de naturaleza racional" (*De duabus naturis et una persona Christi*, 3, *P.L.*, 64, col. 1345). Pero como anotara Santo Tomás (*S. Th.*, I, q. 29, a. 4, *contra*) el mismo Boecio admitió que "todo perteneciente a las P. significa relación" y, por lo demás, no había otro modo para aclarar el significado de las P. divinas, como no fuera aclarar las relaciones entre ellas, como también sus relaciones con el mundo y con los hombres. Por lo tanto, Santo Tomás, en uno de sus textos más notables por su claridad y fuerza filosófica (prescindiendo del significado teológico-religioso), en su dilucidación del dogma trinitario, restablece el significado del concepto de P. como relación, afirmando al mismo tiempo la sustancialidad de la relación *in divinis*. "Pero en Dios no puede haber más distinción que la que proviene de las relaciones de origen. Además la relación en Dios no es como un accidente adherido a un sujeto, sino que es la misma esencia divina, por lo cual es subsistente, ya que la esencia divina subsiste. Luego, por lo mismo que la deidad es Dios, la paternidad divina es el Dios Padre, que es una P. divina. Por consiguiente, la P. divina significa la relación 'en cuanto subsistente'. Esto es, significar la relación por modo de sustancia, que es una hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aunque lo que subsiste en la naturaleza divina no sea cosa distinta de la divina naturaleza" (*S. Th.*, I, q. 29, a. 4). De tal modo, junto al carácter sustancial o hipostático de la P., se subrayó enérgicamente su significado de relación. Esto por lo que se refiere a las P. divinas. Por lo que se refiere a la P. en general, Sto. Tomás afirma que, a diferencia del individuo que en sí es indistinto, "P., cualquiera que sea su naturaleza, significa lo que es distinto en aquella naturaleza, y así, en la naturaleza humana significa esta carne, estos huesos y esta alma, que son los principios que individuan al hombre" (*Ibid.*, I, q. 29, a. 4). Por lo tanto, también en su sentido común la P. es, según Santo Tomás, distinción y relación.

2) A partir de Descartes, mientras se debilita o viene a menos el reconocimiento del carácter sustancial de la P., se acentúa su naturaleza de relación y especiamente de *autorrelación* o relación del hombre consigo mismo. El concepto de P. en este sentido se identifica con el de Yo como conciencia y se analiza de preferencia a propósito de lo que se llama la identidad personal, o sea la unidad y la continuidad de la vida consciente del yo. Locke afirma que la P. "es un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe" (*Essay*, II, 27, 9). La P. es identificada aquí con la identidad personal, o sea con la relación que el hombre tiene consigo mismo y ésta con la conciencia. Leibniz está de acuerdo con Locke acerca de este punto, pero insiste también en la identidad física o real como otro componente de la P., aparte de la identidad moral o de la conciencia (*Nouv. Ess.*, II, 27, 9). La relación consciente del hombre consigo mismo resulta de aquí en adelante la característica fundamental de la P. Dice Wolff: "La P. es el ente que conserva la memoria de sí, esto es, que recuerda ser lo mismo que fue precedentemente en este o aquel estado" (*Psychol. rationalis*, § 741). Y Kant afirma análogamente: "El hecho de que el hombre pueda representarse su propio yo lo eleva infinitamente sobre todos los seres vivientes de la tierra. Por esto es una P., y conforme a la unidad de conciencia persistente a través de todas las alteraciones que puedan tocarlo, es una sola y misma P." (*Antr.*, § 1). Estas anotaciones se repiten innumerables veces en el curso del siglo XIX y en los primeros decenios del XX. Lotze afirma: "La esencia de la P. no se reclama a una pasada o presente oposición del yo en sus relaciones con el no yo, sino que consiste en un inmediato ser por sí" (*Mikrokosmus*, I, 1856, p. 575). Y Renouvier: "La conciencia toma el nombre de P. cuan-

do es llevada al mismo tiempo a ese grado superior de distinción y de extensión por el cual toma el conocimiento de sí y de lo universal y el poder de formar conceptos y aplicar esas leyes fundamentales del espíritu que son las categorías" (*Nouvelle monadologie*, 1899, p. 111). Ya que la P. es en este sentido simplemente la relación del hombre consigo mismo, que es la definición de la conciencia, se identifica con ésta, y tal identificación es el único dato conceptual que se puede hallar en esta exaltación retórica de la P. que caracteriza a algunas formas contemporáneas del *personalismo* (*véase*).

3) En contra de la interpretación precedente se encuentran, obviamente, las posiciones filosóficas que rechazan reducir el ser del hombre a la conciencia y que polemizan contra la forma más radical de esta interpretación, que es el hegelianismo. En este sentido la antropología de la izquierda hegeliana y del marxismo, aun cuando no se haya preocupado de ilustrar el concepto de P. en forma declarada, señala el encaminamiento hacia una renovación de tal concepto o el sacar a luz un aspecto sobre el cual la tradición filosófica había enmudecido, esto es, el aspecto por el cual la P. humana está constituida o condicionada esencialmente por "relaciones de producción y de trabajo", o sea por las relaciones en las que el hombre entra con la naturaleza y con los demás hombres para satisfacer sus necesidades (cf. Marx, *Deutsche Ideologie* ["Ideología alemana"], I). Por otro lado, la doctrina moral kantiana ya había caracterizado el concepto de P. en términos de *heterorrelación*, o sea de relación con los demás. Al decir Kant que "los seres racionales son denominados P. porque su naturaleza los indica ya como fines en sí mismos, es decir, como algo que no puede ser adoptado únicamente como medio" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], II), consideraba la naturaleza de la P., desde el punto de vista moral, como la relación intersubjetiva. Sin embargo, sólo con la fenomenología hace el concepto de P. como heterorrelación su ingreso explícito en filosofía. Ya Husserl, al considerar al yo como el "polo de toda la vida intencional activa y pasiva y de todos los hábitos que ella crea" (*Méd. Cart.*, § 44) acentuó tal relación a otra cosa, aparte de lo que la intencionalidad significa. Pero es sobre todo en Scheler donde la P. es definida explícitamente como "relación con el mundo". La P. es, según Scheler, definida esencialmente por tal relación, como el *yo* es definido por la relación con el mundo exterior, el *individuo* por la relación con la sociedad, el *cuerpo* por la relación con el ambiente. Según Scheler "el mundo no es otra cosa que la correlación objetiva de la P., y por lo tanto a toda P. individual corresponde un mundo individual" (*Der Formalismus in der Ethik*, 1913, p. 408). Las esferas objetivas que se pueden distinguir en el mundo (objetos internos, objetos externos, objetos corpóreos, etc.) llegan a ser concretas sólo como partes de un mundo que es la correlación de una P., o sea como dominio de las posibilidades de acción de la P. misma. La P., en este sentido, no debe confundirse con el alma, el yo o la conciencia: un esclavo, por ejemplo, es todas estas cosas pero no es P. porque no tiene la posibilidad de obrar sobre su propio cuerpo y se le escapa así un elemento de su mundo (*Ibid.*, p. 499). "La P. —sigue diciendo Scheler— se da sólo donde se da un *poder hacer* por medio del cuerpo y precisamente un poder hacer que no se funda sólo en el recuerdo de las sensaciones ocasionadas por los movimientos externos y de las experiencias activas, sino que precede al obrar efectivo" (*Ibid.*, p. 499). No obstante los numerosos y no siempre coherentes vaivenes metafísicos que Scheler ha hecho sufrir a su doctrina, su concepto de la P. como una "relación con el mundo" ha sido fecundo también por el hecho de que fue tomado como punto de partida por el análisis existenciario de Heidegger (*Sein und Zeit*, § 10; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.), que se basa precisamente en el concepto de la P. humana, o sea del *ser ahí*, como relación con el mundo.

Este concepto de P. que, según se ha visto, no coincide con el concepto de yo, ha sido formulado en términos análogos y es habitualmente adoptado en las ciencias sociales. La definición que

por lo común se halla en tales ciencias, como la de "individuo provisto de *status* social" hace referencia precisamente a la red de las relaciones sociales que constituyen el *status* de la persona. La consideración de la P. como unidad individual a la cual se hace referencia en el dominio considerado por esas ciencias, corresponde a la misma determinación conceptual del término concebido como un agente moral, un sujeto de derechos civiles y políticos o, por lo general, un miembro de un grupo social. El hombre es P. en cuanto, en tales tareas, queda esencialmente definido por sus relaciones con los demás.

Persona civil (lat. *persona civilis;* ingl. *juristic person;* franc. *personne juridique;* alem. *juristische Person;* ital. *persona civile*). Según Hobbes la P. en este sentido es "aquella a la cual se atribuyen palabras y acciones humanas, propias o de otros": si a la P. se atribuyen acciones propias, se trata de una P. *natural* y si se le atribuyen acciones de otro se trata de P. *artificial* (*De Homine,* 15, § 1). Esta definición de Hobbes es la más general y, al mismo tiempo, la más precisa de la P. civil y jurídica que haya sido dada por un filósofo. Hegel mismo no hace más que definir a la P. en este sentido como "capacidad jurídica" genérica (*Fil. del derecho,* § 36).

Personalidad (ingl. *personality;* franc. *personnalité;* alem. *Persönlichkeit;* ital. *personalità*). *1)* La condición o el modo de ser de la persona. En este sentido el término ya fue usado por Santo Tomás (*S. Th.,* I, q. 39, a. 3, ad 4º) y es de uso común entre los filósofos (que lo adoptan a menudo como sinónimo de persona).

2) En el significado técnico de la psicología contemporánea, la P. es la organización que la persona imprime a la multiplicidad de las relaciones que la constituyen. En este sentido Nietzsche hablaba de persona y observaba que "algunos hombres se componen de más personas y la mayor parte no son personas en absoluto. Por doquier predominan las cualidades medias que importan a fin de que un tipo se perpetúe, ser una persona sería un lujo... se trata de representantes o de instrumentos de trasmisión" (*Wille zur Macht,* ed. 1901, § 394; trad. esp.: *La voluntad de dominio,* Madrid, 1932). A estos conceptos de Nietzsche se acercan los de la psicología contemporánea. Dice H. J. Eysenck: "La P. es la más o menos estable y duradera organización del carácter, del temperamento, de la mente y del físico de una persona, organización que determina su adaptación total al ambiente. El carácter denota el más o menos estable y duradero sistema de comportamiento volitivo (*voluntad*) de la persona; el temperamento su más o menos estable y duradero sistema de comportamiento afectivo (*emoción*); la mente su más o menos estable y duradero sistema de comportamiento cognoscitivo (*inteligencia*); el físico su más o menos estable y duradero sistema de configuración corpórea y de dotación neuroendocrina" (*The Structure of Human Personality,* 1953, 2). En esta definición, en la cual entran elementos ya comprobados por Roback, Allport, McKinnon, el elemento dominante es el concepto de organización, estructura o sistema, es decir, el elemento que permite la previsión probable del comportamiento de una persona. No muy diferente de la precedente es, por lo tanto, la otra definición, puramente funcional, con la finalidad de hacer posible las investigaciones correspondientes: "P. es lo que permite la previsión de lo que una persona podrá hacer en una determinada situación" (R. B. Cattel, *Personality,* 1950, p. 2). En este sentido, el yo se distingue de la P. como parte de la P. misma que es conocida o abierta a la persona y a la cual la persona hace referencia con tal pronombre, parte que puede no coincidir, y habitualmente no coincide, con la totalidad de la P. *Véase* YO.

Personalismo (ingl. *personalism;* franc. *personalisme;* alem. *Personalismus*). El término ha sido y es usado para designar tres doctrinas diferentes pero relacionadas, a saber:

1) Una doctrina *teológica,* o sea la que afirma la personalidad de Dios, como causa creadora del mundo, en contraposición al panteísmo que identifica a Dios con el mundo. Este es el sentido originario del término tal como

fue usado por primera vez por Schleiermacher (*Reden* ["Discursos"], 1799) y más tarde por G o e t h e, Feuerbach, Teichmüller, etc.

2) Una doctrina *metafísica,* o sea la teoría según la cual el mundo está constituido por una totalidad de espíritus finitos que en su conjunto constituyen un orden ideal en el cual cada uno de ellos conserva su autonomía. Esta concepción fue presentada por vez primera con el nombre de P. por G. H. Howison, en polémica con Royce y en general con el idealismo absoluto (en la discusión publicada bajo el título *The Conception of God,* 1897). Después Renouvier (*Le Personnalisme,* 1903), W. E. Hocking y otros escritores en los Estados Unidos, donde se creó una revista destinada a defenderla (*The Personalist,* 1919) usaron el término para designar la misma concepción fundamental. En este sentido, el P. no es más que un espiritualismo monadológico de índole leibniziano-lotziana y el término P. se aplica en Norteamérica, en efecto, a la doctrina que en Europa se denomina *espiritualismo* (*véase*).

3) Una doctrina *ético-política,* que insiste acerca del valor absoluto de la persona y de sus relaciones de solidaridad con las otras personas, en contraposición al colectivismo por un lado, que tiende a ver en la persona nada más que una unidad numérica, y contra el individualismo, por otro lado, que tiende a delimitar las relaciones de solidaridad entre las personas. En este sentido, el término ha sido adoptado por E u g e n Dühring en su *Geschichte der National-Ökonomie* ["Historia de la economía nacional"] de 1899 y adoptado d e s p u é s de la segunda Guerra Mundial, por E. Mounier (*Le personnalisme,* 1950) y, siguiéndole, por numerosos p e n s a d o r e s católicos que sostienen el P. metafísico. En la oratoria más bien confusa, que es la característica dominante de esta dirección, el rasgo conceptual que se logra entrever es el concepto de la persona como autorrelación o conciencia.

Perspectiva (ingl. *prospect;* franc. *perspective;* alem. *Perspektive;* ital. *prospettiva*). Una anticipación cualquiera del porvenir: proyecto, esperanza, ideal, ilusión, utopía, etc. El término expresa el m i s m o concepto que *posibilidad* (*véase*), pero desde un punto de vista más genérico y menos comprometido, ya que pueden parecer perspectivas cosas que no tienen bastante herencia como para ser posibilidades auténticas. En la filosofía contemporánea el término ha sido usado en especial por Ortega y Gasset, Blondel y Mannheim, aunque sin una clara formulación conceptual. Por *perspectivismo* (alem. *Perspektivismus*) entendió Nietzsche la condición por la cual "todo centro de fuerza —y no solamente el hombre— construye todo el resto del universo partiendo de sí mismo o sea prestando dimensiones al universo, forma y modelo medidas por la propia fuerza" (*Werke* ["Obras"], ed. Kröner, XVI, § 636). El término se ha usado a veces para designar la filosofía de Ortega y Gasset.

Perspicacia (gr. ἀγχίνοια; lat. *perspicacitas;* ingl. *perspicacity;* franc. *perspicacité;* alem. *Scharfsinn;* ital. *perspicacia*). Rapidez de mente, según Platón (*Carm.,* 160 a); justeza de mira, según Aristóteles (*Ét. Nic.,* VI, 9, 1142 b 6). La primera definición recoje la rapidez del proceso intelectivo, la otra su buen éxito y parecen ser definiciones complementarias. En cambio Kant definió la P. como "la capacidad de notar las más pequeñas semejanzas y desemejanzas", capacidad que da lugar a observaciones que se llaman sutilezas o también bizantinismos, cuando son inútiles (*Antr.,* I, § 44). *Véase* SAGACIDAD.

Perspicuidad (lat. *perspicuitas;* ingl. *perspicuity;* franc. *perspicuité;* alem. *Perspicuität;* ital. *perspicuità*). Término latino que traduce el término griego ἐνάργεια (cf. Cicer., *A c a d.,* II, 6, 17; trad. esp.: *Cuestiones académicas,* México, 1944, F.C.E.). *Véase* EVIDENCIA.

Persuasión (ingl. *persuasion;* franc. *persuasion;* alem. *Überredung;* ital. *persuasione*). *1)* Una creencia cuya certeza se apoya sobre todo en bases subjetivas, o sea privadas e incomunicables. La distinción entre P. y enseñanza racional fue ya establecida por Platón. "El pensamiento —decía Platón— se genera en nosotros por el camino de la enseñanza y la opinión por el camino

de la P. El primero siempre se funda en un razonamiento verdadero, la otra carece de esta base. El uno permanece íntegro frente a la P., la otra se deja modificar" (*Tim.*, 51, e). Kant expuso claramente este mismo concepto: "Si la creencia tiene su fundamento en la naturaleza particular del sujeto, se denomina *P.* La P. es una simple apariencia porque el fundamento del juicio, que está únicamente en el sujeto, es considerado como objetivo. Por lo tanto, un juicio de tal naturaleza tiene sólo una validez privada y la creencia no se puede comunicar" (*Crít. R. Pura,* Doctrina del método, cap. II, sec. 3). Sobre esta base, el punto de comparación que permite distinguir entre P. y *convicción* (*véase*) es "la posibilidad de comunicar la creencia y volverla a encontrar válida para la razón de cada hombre" (*Ibid.*); la convicción es comunicable, la P. no lo es. La distinción kantiana ha sido aceptada y simplificada por C. Perelmann y L. Olbrechts-Tytecha: "Nos proponemos denominar *persuasiva* una argumentación que pretende ser válida sólo para un auditorio particular y denominar *convincente* a la que se cree pueda obtener la adhesión de todo ser racional" (*Traité de l'argumentation,* 1958, § 6). A veces se ha distinguido la P. de la convicción cuando se ha considerado que incluye el sentimiento además de la razón y que, por lo tanto, ella sola pueda comprometer lo que Pascal denominara "el autómata", esto es, los comportamientos afectivos y habituales del hombre. Decía Pascal: "Nosotros somos autómatas tanto como somos espíritu y de ello resulta que el instrumento por medio del cual se realiza la P. no es la sola demostración" (*Pensées,* 252). D'Alembert expresó muy bien este punto de vista: "La convicción importa más al espíritu, la P. al corazón; se dice que el orador debe no sólo convencer o sea probar lo que enuncia, sino también persuadir, o sea tocar y conmover. La convicción siempre supone alguna prueba y la P. no siempre la supone... Se nos persuade fácilmente con lo que causa placer; a veces nos dolemos por estar convencidos de lo que no queríamos creer" (*Œuvres posthumes,* 1799, II, p. 89). Otras veces, la P. ha sido considerada como la forma superior de la certeza, por estar relacionada con la verdad objetiva misma. Así lo ha hecho Heidegger, que la ha entendido como "un modo de certidumbre" y precisamente el que se funda en el mismo 'ente descubierto' o sea como un 'mantenerse en la verdad' " (*Sein und Zeit,* § 52; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* México, 1962, F. C. E.). Análogamente Jaspers ha colocado la P. por encima de la "confirmación pragmática" y de la "evidencia constrictiva" como el tercero y último grado de la verdad objetiva (*Vernunft und Existenz* ["Razón y existencia"], 1935, III, § 3). Por otro lado se ha insistido acerca del carácter "emotivo" de la P. en el sentido de que apelaría a motivos "no racionales" (C. L. Stevenson, *Ethics and Language,* 1944, cap. 6). El resultado de estas indicaciones es el carácter privado y en cierta medida incomunicable de la P. o, para decirlo mejor, de los motivos que fundamentan la creencia en que consiste.

2) El acto o el procedimiento de persuadir, o sea el inducir a la persuasión.

Persuasivo (gr. πιθανόν; lat. *persuasibile*; ingl. *persuasive*; franc. *persuasif*; alem. *überzeugend*; ital. *persuasivo*). El criterio de la verdad defendido por los escépticos de la Nueva Academia y en primer lugar por Carnéades. Persuasiva es la representación que parece verdadera, que puede también ser falsa, pero es *en la mayoría de los casos* verdadera. Decía Carnéades: "Ya que rara vez nos encontramos con el caso de una representación verdadera, no debemos rehusar la creencia en la representación que dice la verdad en la mayoría de los casos: en efecto, juicios y acciones se regulan sobre lo más general" (Sexto Emp., *Adv. Math.*, VII, 175). La representación persuasiva, según los discípulos de Carnéades, debe ser también *coherente* y *ponderada,* si bien estos caracteres no agregan nada a su persuasividad (*Ibid.*, VII, 184).

Pesimismo (ingl. *pessimism*; franc. *pessimisme*; alem. *Pessimismus*; ital. *pessimismo*). En general, la creencia en que el estado de las cosas, en alguna parte del mundo o en su totalidad, es el peor posible. El término

comenzó a ser usado en Inglaterra, a principios del siglo XIX, como antítesis de optimismo. La tesis del P. podría, por lo tanto, ser expresada como la inversión de la del optimismo, con la afirmación de que nuestro mundo es el peor de los mundos posibles. Pero expresado en esta forma, el P. es toda una metafísica y sólo se podría hablar de P. con respecto a la filosofía de Schopenhauer y de sus discípulos. Pero por lo común, se habla de P. también en un sentido más limitado y parcial, cuando se presenta, cuando menos, una de las siguientes tesis:

1) En la vida humana los dolores superan los placeres y la felicidad es inalcanzable. En esta forma defendió el P. el cirenaico Hegesias, denominado "el abogado de la muerte" (Dióg. L., II, 8, 94).

2) En la vida humana los males superan a los bienes, de tal modo que es un conjunto de sucesos malos, innobles o repugnantes. En esta forma, fue defendido el pesimismo por el padre apologista Arnobio a principios del siglo XVI; la existencia misma del hombre le parece a Arnobio inútil para la economía del mundo, que permanecería inmutable aun en el caso de que el hombre no existiera (*Adv. nationes,* II, 37).

3) Toda vida es, en general, mal o dolor. Ésta es la tesis del P. metafísico, tal como lo sostienen el budismo antiguo y Schopenhauer (*Die Welt,* I, §§ 57 *ss.*).

4) El mundo en su totalidad es la manifestación de una fuerza irracional; según Schopenhauer, de una "voluntad de vida" que se desgarra y se tortura a sí misma (*Ibid.,* I, § 61); según E. Hartmann, de un principio inconsciente que progresivamente, al resultar consciente, destruye las ilusiones que reinan en él (*Philosophie des Unbewussten* ["Filosofía del inconsciente"], 1869).

Todas las formas del P. niegan la posibilidad del progreso y, en general, de toda mejora en el campo específico en el que se hacen valer. Lo que no niegan es, en cambio, el carácter finalista del mundo, que es admitido y defendido tanto por Schopenhauer (*Die Welt,* I, § 28) como por Hartmann (*Op. cit.*; trad. franc., II, p. 65). La cosa es tanto más extraña por cuanto que la esencia del *optimismo* (*véase*) se encuentra justo en el finalismo, y el P. pretende ser la antítesis del optimismo.

Petitio principii. Es la muy conocida *falacia* (*véase*), ya analizada por Aristóteles (*Top.,* VIII, 13, 162 b; *El. Sof.,* 5, 167 b; *An. pr.,* II, 16, 64 b), que consiste en presuponer para la demostración un equivalente o sinónimo de lo que se quiere demostrar (cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.,* 7.53). G. P.

Piedad, *véase* COMPASIÓN.

Pietismo (ingl. *pietism*; franc. *piétisme*; alem. *Pietismus*; ital. *pietismo*). Una reacción en contra de la ortodoxia protestante que surgió en Europa septentrional, en especial en Alemania, en la segunda mitad del siglo XVII. El jefe de este movimiento fue Philipp Jacob Spener (1635-1705) y una de sus figuras más eminentes fue el pedagogo August Franke (1663-1727). El P. quería volver a las tesis originarias de la Reforma protestante: libre interpretación de la Biblia y negación de la teología, culto interior o moral de Dios y negación del culto externo, de los ritos y de toda organización eclesiástica, empeño en la vida civil y negación del valor de las denominadas "obras" de naturaleza religiosa. De esta última característica resulta el que las instituciones educativas del P. hayan acogido muchas enseñanzas de carácter práctico y utilitario (cf. A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus* ["Historia del pietismo"], 3 vols., 1880-86).

Pirronismo (ingl. *pyrrhonism*; franc. *pyrrhonisme*; alem. *Pyrrhonismus*). La forma extrema del escepticismo griego, tal como fue defendida por Pirrón de Elis, que vivió en tiempos de Alejandro Magno (a quien siguió en su expedición a Oriente) y que falleció en el año 270 a. c. Conocemos sus doctrinas a través de los *Silloi* (versos graciosos) de Timón de Flío y de las exposiciones de Diógenes Laercio y de Sexto Empírico. La tesis fundamental del P. es la necesidad de suspender el asentimiento. Ya que las cosas son inasibles para el hombre, la única actitud legítima es la de no juzgar ni la verdad ni la falsedad, ni la belleza ni la feal-

dad, ni la bondad ni la maldad, etc. El no juzgar significa también el no preferir o el no rechazar y de tal manera la suspensión del juicio es, por sí misma, *ataraxia*, o sea ausencia de perturbación. Diógenes Laercio cuenta que Pirrón caminaba sin mirar y sin esquivar nada, afrontando carros, precipicios, perros, etc. (Diόg. L., IX, 62).

Se volvió al P. más tarde, entre fines del último siglo a. C. y fines del siglo II d. C. por obra de Enesidemo de Cnosos, que enseñó en Alejandría, de Agripa y del médico Sexto Empírico. Este último, que desarrolló su actividad entre los años 180 y 210 d. c., nos ha dejado tres escritos: *Hipotiposis pirroniana, Contra los dogmáticos, Contra los matemáticos*, que constituyen la *summa* de todo el escepticismo antiguo. La tesis pirroniana de la suspensión del asentimiento es mantenida rigurosamente, pero se toman como guía para la conducta de la vida la apariencia sensible y las normas de la vida común (*Hip. Pirr.*, I, 21) (cf. Mario dal Pra, *Lo scetticismo greco*, 1950).

Pistis sophia. Según la cosmogonía de los gnósticos, es el último de los *eones* (*véase*), o sea de las emanaciones, el eón caído, que da origen a la materia (Hipólito, *Philosophumena*, VI, 30 *ss.*). *Véase* GNOSTICISMO.

Pitagorismo (ingl. *pythagoreanism*; franc. *pythagorisme*; alem. *Pythagoreismus*; ital. *pitagorismo*). La doctrina de la antigua escuela pitagórica, doctrina que poco o nada debe a su fundador Pitágoras, del cual se sabe poco y que probablemente no escribió nada. Las tesis características del P. son las siguientes:

1) la doctrina de la *metempsicosis* (*véase*), en la cual se fundaban las creencias místicas y los ritos de la secta;

2) la doctrina de que los números constituyen los principios o los elementos constitutivos de las cosas, doctrina que a través del platonismo ha presidido también los comienzos de la ciencia moderna;

3) la doctrina de que los cuerpos celestes (que los pitagóricos consideraban diez por razones de simetría) giran todos en torno a un fuego central (*hestia*) del cual el Sol sería un reflejo. Esta doctrina es la primera alusión a lo que habría de ser, en la edad moderna, el sistema copernicano.

Cf. *I Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, al cuidado de Maria Timpanaro Cardini, Florencia, 1958 y la bibliografía en el mismo contenida.

Placer (gr. ἡδονή; lat. *voluptas*; ingl. *pleasure*; franc. *plaisir*; alem. *Lust*; ital. *piacere*). P. y dolor constituyen las tonalidades fundamentales de cualquier tipo o forma de "emoción". La determinación de sus características depende de la función que se atribuya a las emociones y está, por lo tanto, relacionada con la teoría general de las emociones mismas. Aquí hay que observar que en la tradición filosófica la palabra conserva un significado diferente del de *felicidad*, aun cuando se relacione con ésta; el P. es, en efecto, el índice de un estado, condición particular o temporal de satisfacción, en tanto la felicidad es un estado constante y duradero de satisfacción total o casi total. *Véase* FELICIDAD.

La más famosa definición del P. fue la dada por Aristóteles que utilizó, por lo demás, conceptos platónicos (*Rep.*, IX, 583 *ss.*; *Fil.*, 53 c): "El P. es el *acto* de un hábito conforme a la naturaleza" (*Et. Nic.*, VII, 12, 1153 a 14), definición en la que debe recordarse que hábito significa "disposición constante". Esta definición sirvió a Aristóteles para separar al P. de su relación con la sensibilidad, ya que un hábito puede ser tanto sensible como no sensible. A partir del Renacimiento, la función biológica del P. fue la función en la que se fundaron sus definiciones. Telesio lo considera como lo que favorece a la conservación del organismo (*De rer. nat.*, IX, 2). Descartes definió la alegría, considerada como una de las seis emociones fundamentales, como "la emoción placentera del alma en la que consiste el goce del bien que las impresiones del cerebro le representan como suyo" (*Passions de l'âme*, § 91). Spinoza afirmó: "Por alegría entiendo la pasión por la cual... pasa el alma a una mayor perfección" (*Eth.*, III, 11), que es una paráfrasis de la definición aristotélica. En tanto que Hobbes volvió a una definición biológica, viendo

en el P. el signo de un movimiento útil al cuerpo, trasmitido por los órganos sensibles al corazón (*De Corp.*, 25, 12). Nietzsche afirmaba: "El P.: sensación de un aumento de potencia" (*Wille zur Macht*, ed. Kröner, § 660; trad. esp.: *La voluntad de dominio*, Madrid, 1932). Frente a estas teorías del P. que pueden denominarse *positivas*, se encuentra la teoría negativa de Schopenhauer, según la cual el P. es la mera cesación del dolor, y de tal manera es conocido o sentido sólo mediatamente, por el recuerdo del sufrimiento o de la privación pasados (*Die Welt*, I, § 58).

La psicología moderna ha conservado los rasgos tradicionalmente reconocidos al P. Por lo tanto, ha reconfirmado su función biológica, pero al mismo tiempo ha confirmado, por observación, el carácter *activo* que Aristóteles reconocía al P. (cf. J. C. Flugel, *Studies in Feeling and Desire*, 1955, pp. 118 *ss.*).

Plano, *véase* ESTRATO.

Plástica, naturaleza (ingl. *plastic nature*; franc. *nature plastique*; alem. *plastische Natur*; ital. *natura plastica*). La fuerza P. o formadora, dirigida y emanada de Dios, pero diferente a Él, y a la que se confía la tarea de ordenar a la materia. Es el concepto de la naturaleza *ectipo* admitido por los platónicos de Cambridge. *Véase* ECTIPO.

Platonismo (ingl. *platonism*; franc. *platonisme*; alem. *Platonismus*; ital. *platonismo*). Los elementos de la doctrina platónica que han sido tomados, a partir de Aristóteles, como característicos de tal doctrina, pueden ser recapitulados del modo siguiente:

1) La doctrina de las ideas, según la cual objeto del conocimiento científico son entidades o valores que tienen un *status* diferente al de las cosas naturales y se caracteriza por la unidad y por la inmutabilidad (*véase* IDEA). A partir de esta doctrina, el conocimiento sensibie, que tiene por objeto las cosas en su multiplicidad y cambio, no tiene el más mínimo valor de verdad y solamente puede obstaculizar la adquisición del conocimiento auténtico.

2) La doctrina de la superioridad de la sabiduría sobre el saber, o sea del fin político de la filosofía, cuya mira final es la realización de la justicia en las relaciones entre los hombres y, por lo tanto, en todo hombre en particular. *Véase* SABER.

3) La doctrina de la dialéctica como procedimiento científico por excelencia, esto es, como método por el cual la indagación asociada llega a reconocer, en primer lugar, una única idea y, en segundo lugar, pasa a dividir a la única idea en sus articulaciones específicas. *Véase* DIALÉCTICA.

Éstos son también los tres puntos en los que Aristóteles se enfrenta a Platón y que no sólo señalan la distancia entre P. y aristotelismo, sino que han sido, a través de los siglos, los característicos del P. mismo. Como es obvio, no agotan la doctrina original de Platón que, por lo tanto, no coincide con el "P.".

Debe hacerse notar que las tesis arriba expuestas no caracterizan al denominado P. del Renacimiento. Pero en realidad, este P. es un neoplatonismo, que se funda en las tesis fundamentales del *neoplatonismo antiguo* (*véase*).

Pleroma (gr. πλήρωμα). Según el gnóstico Valentín (siglo II), la totalidad de la vida divina en cuanto plena o perfecta (San Ireneo, *Adv. haer.*, I, 11, 1).

Pluralismo (ingl. *pluralism*; franc. *pluralisme*; alem. *Pluralismus*; ital. *pluralismo*). *1)* A partir de Wolff, este término se ha opuesto a *egoísmo* (*véase*) como "el modo de pensar por el cual no se abraza a todo el mundo en el propio yo, sino que nos consideramos y comportamos sólo como ciudadanos del mundo" (Kant, *Antr.*, I, § 2). Pero mientras que el término "egoísmo" designa una actitud moral, ya que para la doctrina metafísica correspondiente prevalece el de *solipsismo* (*véase*), el término P., por el uso que de él se hizo más tarde, adquirió un significado metafísico, pasando a designar la doctrina que admite una pluralidad de sustancias en el mundo. La expresión típica de tal doctrina es la monadología de Leibniz y, en este sentido, el término reaparece en algunos espiritualistas modernos (J. Ward, *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*, 1912; W. James, *A Pluralistic Universe*, 1909).

James ha insistido sobre todo en la exigencia que el P. presenta: la de considerar al universo, más que como una masa compacta en que todo está determinado en el bien o en el mal y no hay lugar para la libertad, como una especie de república federal en la que los individuos, si bien son solidarios entre sí, conservan su autonomía y libertad. El universo pluralista es, según James, un *pluriverso* o *multiverso*: su unidad no es la implicación universal o la integración absoluta, sino continuidad, contigüidad y concatenación, es una unidad de tipo *sinequista*, en el sentido dado a esta palabra por Peirce (*A Pluralistic Universe*, p. 325). Un universo así hecho se diferencia del universo monadológico de Leibniz precisamente por el carácter no absoluto ni necesario de la unidad que lo constituye. Dios mismo es finito en el universo pluralista.

2) En la terminología contemporánea se da a menudo este nombre al reconocimiento de la posibilidad de soluciones diferentes de un mismo problema o de interpretaciones diferentes de una misma realidad o concepto, de una diversificación de factores, de situaciones o de desarrollos en el mismo campo. Así se habla de "P. estético" cuando se admite que una obra de arte pueda ser hallada "bella" por motivos diferentes, que no tienen nada en común uno con el otro. Y se habla de P. sociológico cuando se admite o se reconoce la acción de una pluralidad de grupos sociales relativamente independientes entre sí.

Plusvalía (ingl. *surplus-value*; franc. *plus-value*; alem. *Mehrwert*; ital. *plusvalore*). Uno de los conceptos fundamentales de la economía de Marx. Ya que el valor se genera por el trabajo y no es más que trabajo materializado, si el empresario otorgase al asalariado el valor total producido por su trabajo, no se tendría el fenómeno, netamente capitalista, del dinero que genera dinero. Pero como el empresario da al asalariado, no el valor producido por éste, sino sólo el *costo* de su fuerza-trabajo (es decir, lo que basta para producirla, el mínimo vital) se tiene el fenómeno de la P. que no es más que la parte del valor producido por el trabajo asalariado y del cual se apropia el capitalista (cf. *Kapital*, I, sec. 3; trad. esp.: *El capital*, México, 1946-47, F.C.E.).

Pneuma (gr. πνεῦμα; lat. *spiritus*; ingl. *pneuma*; franc. *pneuma*; alem. *Pneuma*; ital. *pneuma*). El término recibió un significado técnico a través de los estoicos que lo entendieron como *espíritu* o *soplo animador* por el cual Dios obra sobre las cosas, ordenándolas, vivificándolas y dirigiéndolas. "A los estoicos les parece —dice Diógenes Laercio— que la naturaleza es un fuego, artífice dirigido a la generación, o sea un P. de la especie del fuego y de la actividad formadora" (VII, 156; Plut., *De Stoic. repugn.*, 43, 1054). Virgilio aludió a esta concepción con los versos famosos: *"Spiritus intus alit Totamque infusa per artus, Mens agitat molem et toto se corpore miscet"* (*En.*, VI, 726), versos a los que recurrió Giordano Bruno para ilustrar su concepción del Intelecto artífice o "herrero del mundo" (*De la causa, principio e uno*, II). Los magos del Renacimiento hablaban de igual modo del espíritu por el cual el alma del mundo obra en todas las partes del universo visible (Agripa, *De Occulta philosophia*, I, 14). En sentido estoico, había sido entendido el P. en el libro de la *Sabiduría* (I, 5-7, etc.). Y en sentido análogo, habló San Pablo del "cuerpo espiritual [pneumático] que oponía al animal, como lo vivo, vivificador y que resucitará incorrupto luego de la muerte" (*I Cor.*, 44 *ss.*). En la tradición cristiana, P. no es más que el Espíritu Santo, del cual Santo Tomás decía: "En los seres corpóreos, el nombre de 'espíritu' parece que significa un como impulso o moción, pues llamamos espíritu al aire espirado y al viento, y precisamente lo propio del amor es mover e impulsar la voluntad del amante hacia lo amado... Por consiguiente, como una persona divina procede por vía del amor, con el cual Dios es amado, es conveniente que sea llamado Espíritu Santo" (*S. Th.*, I, q. 36, a. 1). En fin, de la misma doctrina del espíritu vivificante resulta la de los espíritus "psíquicos", "animales" o "corpóreos" que fueron admitidos por la medicina antigua (*véase infra* PNEUMÁTICOS) y por la me-

dieval, y a los cuales los filósofos hacen referencia a menudo. Santo Tomás (*In Sent.*, IV, 49, 3; cf. *S. Th.*, I, q. 76, a. 7, ad. 2º) y más tarde Telesio (*De rer. nat.*, V, 5), Bacon (*Nouv. Org.*, II, 7; *De Augm. Scient.*, IV, 2), Hobbes (*De Corp.*, 25, 10) y en especial Descartes (que volvió a exponer por su cuenta la doctrina en las *Passions de l'âme*, I, 10) mencionaron los espíritus animales.

En el sentido común de aire o hálito, la palabra fue usada, en cambio, por algunos filósofos que consideraron al alma como aire, por ejemplo, Anaxímenes, para el cual la doctrina no es más que un corolario del principio de que todo es aire (*Fr.* 2, Diels) y por Epicuro (*Ad. Herod.*, 63).

Pneumática, *véase* PNEUMATOLOGÍA.

Pneumáticos (gr. πνευμάτικοι; lat. *spiritales*; ingl. *pneumatics*; franc. *pneumatiques*; alem. *Pneumatiker*; ital. *pneumatici*). Con este término se han indicado: *1)* los partidarios de la escuela médica de Galeno, el cual, inspirándose en los estoicos, identificó el *pneuma* (*véase supra*) como el principio de la vida, distinguiendo el pneuma *psíquico*, que tiene su sede en el cerebro, el pneuma *zoótico* o animal, que tiene su sede en el corazón y el penuma *físico* o natural, que tiene su sede en el hígado, y atribuyendo a cada uno de ellos funciones especiales en el organismo; *2)* a algunos Padres de la Iglesia y algunos gnósticos, que insistieron en la distinción, que se encuentra en el Nuevo Testamento entre cuerpo animal y cuerpo P. y sobre la superioridad de este último; *3)* a algunos químicos de los siglos XVII y XVIII (Boyle, Black, Cavendish, etc.) que iniciaron las investigaciones acerca de los gases y descubrieron elementos y compuestos gaseosos.

Pneumatología, o pneumática (ingl. *pneumatology*; franc. *pneumatologie, pneumatique*; alem. *Pneumatologie, Pneumatik*; ital. *pneumatologia* o *pneumatica*). Leibniz introdujo el término "pneumática" para indicar "el conocimiento de Dios, de las almas y de las sustancias simples en general" (*Nouv. Ess.*, Avant-propos, *Op.*, ed. Erdmann, p. 199). El término quería significar "ciencia de los espíritus" y fue aplicado por Wolff al conjunto de la psicología y de la teología natural (*Log.*, 1728, Disc. Prel., § 79). Crusius adoptó el término para indicar "la ciencia de la esencia necesaria de un espíritu y de las distinciones y cualidades que pueden ser dadas *a priori*" (*Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten* ["Bosquejo de las verdades necesarias de razón"], § 424). Rosmini excluyó de la P. la consideración de Dios y la restringió al estudio de los "espíritus creados", esto es, del alma humana y de los ángeles (*Psicol.*, 1850, § 27). D'Alembert restringió el término para significar "la primera parte de la ciencia del hombre", o sea "el conocimiento especulativo del alma humana", que indicó también con el nombre de *metafísica particular*. El conocimiento de las *operaciones* del alma, en cambio, constituía, para D'Alembert, el objeto de la lógica y de la moral (*Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, en *Œuvres*, ed. Condorcet, 1853, p. 116). Kant observó, a este propósito, que la psicología racional nunca podrá llegar a ser P., es decir, verdadera y propia ciencia, del mismo modo que la teología no puede llegar a ser teosofía (*Crít. del Juicio*, § 89). El término, en la actualidad, ha caído completamente en desuso.

Poderes del Estado, *véase* ESTADO.

Poesía (gr. ποίησις; lat. *poesia*; ingl. *poetry*; franc. *poésie*; alem. *Dichtung*; ital. *poesia*). Una forma final de la expresión lingüística, de la cual el ritmo o la música es condición esencial. Se pueden distinguir tres concepciones fundamentales, que son: *1)* la P. como estímulo o participación emotiva; *2)* la P. como verdad; *3)* la P. como modo privilegiado de expresión lingüística.

1) La concepción de la P. como estímulo emotivo fue expuesta, por vez primera, por Platón: "La parte del alma que en nuestras desgracias particulares nos esforzamos por frenar, que tiene sed de lágrimas y quisiera suspirar y lamentarse a su gusto, siendo ésta su naturaleza, es precisamente aquella a la cual los poetas dan satisfacción y complacencia... Con referencia al amor, a la cólera y a todos los

movimientos dolorosos o placenteros del alma, que son inseparables de toda acción nuestra, se puede decir que la imitación poética produce los mismos efectos, ya que si bien se deberían secar, ella los riega y nutre y, de tal manera, convierte en dueño nuestro aquellas facultades que deberían, en cambio, obedecernos a fin de llegar nosotros a ser más felices y mejores" (*Rep.*, X, 606 a-d). Platón observa a este propósito que la parte emotiva del arte no es menor por el hecho de que en él se trata de emociones ajenas, ya que "necesariamente las emociones ajenas se hacen nuestras" (*Ibid.*, 606 b). No hay duda, por lo tanto, que la característica fundamental de la P. imitativa (como también la razón para su condena) sea para Platón la participación emotiva en la que está fundada y el refuerzo de las emociones que sigue a tal participación. Giambattista Vico extendió, por un lado, la participación emotiva, reconocida como inherente a la P., a la totalidad del universo y por otro lado le quitó el carácter de condena que Platón le había atribuido. "El sublime trabajo de la P. —escribió— es dar a las cosas insensatas sentido y pasión y es propio de los niños tomar las cosas inanimadas entre las manos y, recreándose, hablarles como si fueran personas vivas. Esta dignidad filológico-filosófica aprueba que los hombres del mundo joven fueran sublimes poetas por naturaleza" (*Scienza Nuova*, 1744, Degn. 37; trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva*, México, 1941, F.C.E.). Por lo tanto, según Vico, la P. está ligada a los "sentidos robustos" y a las "muy vigorosas fantasías" de los hombres primitivos o animaloides y su triple finalidad es la de "volver a encontrar fábulas sublimes de acuerdo con la intención popular", de "perpetuar hasta el exceso" y de "enseñar al vulgo a obrar virtuosamente" (*Ibid.*, II; cf. *Lettera a Gherardo degli Angioli*). Desde este punto de vista, la P. y la filosofía se encuentran en los antípodas y "la fantasía es tanto más robusta cuanto más débil es el raciocinio" (*Ibid.*, Degn. 36). El mismo concepto de la P. como estímulo o participación emotiva se encuentra en la teoría de la *empatía* (*véase*), que considera la actividad estética como la proyección de las emociones del sujeto en el objeto estético. La *empatía* es, según Theodor Lipps, su principal sostenedor, un acto original, esencialmente independiente de la asociación de las ideas y profundamente enraizado en la estructura misma del espíritu humano (*Aesthetick*, I, 1903, pp. 112 *ss.*); de tal manera es postulada como una facultad en sí misma, a la que se confía la tarea —con la función de animar la materialidad bruta del mundo exterior— de hacer al mundo familiar y placentero al hombre. Por fin, el último heredero de este concepto de la P. es el neoempirismo contemporáneo. Sobre la base de la distinción entre el uso *simbólico* del lenguaje, y su uso *emotivo*, se ha reconocido en la P. "la suprema forma del lenguaje emotivo", esto es, de ese lenguaje cuya única finalidad es estimular "emociones y actitudes" (I. A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, 1924; 14ª ed., 1955, p. 273). La función *simbólica* (o científica) del lenguaje consiste en simbolizar la referencia al objeto y en comunicar tal referencia al oyente, esto es, encauzar en el oyente la referencia al mismo objeto. En cambio, la función emotiva consiste en *expresar* emociones, actitudes, etc., en *evocarlas* en el oyente, funciones que pueden ser comprendidas en la de la "evocación", esto es, en la del estímulo de la emoción (C. K. Ogden, I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, 1923, 10ª ed., 1952, p. 149). Obviamente, este punto de vista no es más que la repetición casi literal del punto de vista platónico. Y un significado no diferente tiene la definición dada por C. Morris acerca del discurso poético, como "discurso principalmente valorativo-apreciativo", o sea, dirigido a "recordar y sostener valoraciones ya logradas" o a "explorar nuevas valoraciones" (*Signs, Language and Behavior*, 1946, V, 7).

2) La concepción de la P. como verdad se remonta a Aristóteles, quien identificó la P. con la tendencia a la imitación, que considera innata en todos los hombres, como manifestación de la tendencia al conocimiento (*Poét.*, 6, 1448 b 5-14). Según Aristóteles, la imitación poética tiene una validez cognoscitiva superior a la imitación historiográfica, porque la P. no representa

las cosas realmente acaecidas, sino "las cosas posibles según verosimilitud y necesidad" (*Ibid.*, 1451 a 38). Por lo tanto, "es más filosófica y más elevada que la historia porque expresa lo universal, en tanto que la historia expresa lo particular. Se tiene lo universal, en efecto, cuando a un individuo de una determinada índole se le ocurre decir o hacer determinadas cosas a partir de la verosimilitud y la necesidad y a esto es a lo que tiende la P., que da nombre al personaje precisamente a partir de tal criterio. En cambio se tiene lo particular cuando se dice, por ejemplo, lo que hizo Alcibíades y lo que le ocurrió" (*Ibid.*, 9, 1451 b 1, 10). Estas famosas determinaciones aristotélicas equivalen a poner a la P. en la esfera de la verdad filosófica, ya que ésta recoje la esencia necesaria de las cosas, y la esencia, en el dominio de las vicisitudes humanas, está constituida por las relaciones de verosimilitud y necesidad que son objeto de la P. Por lo tanto, no tiene un grado de verdad inferior a la filosofía sino que posee la misma verdad que la filosofía en el dominio que le es propio y que es el de los hechos humanos. Esta concepción de la P. ha dominado en la tradición filosófica, en la cual pueden distinguirse dos interpretaciones fundamentales: *A)* se puede entrever en la P. una verdad por grado o por naturaleza, diferente de la intelectual o filosófica; *B)* se puede entrever en la P. la verdad filosófica absoluta.

A) La primera posición es la posición de la cual ha nacido la estética moderna. Baumgarten afirmó que el objeto estético, la belleza, es "la perfección del conocimiento sensible en cuanto tal" y que, por lo tanto, no coincide con el objeto del entendimiento, o sea, con el conocimiento distinto (*Aesthetica* ["Estética"], 1750-58, § 14). Como perfección del conocimiento sensible, la belleza es universal, pero de una universalidad diferente a la del conocimiento, porque abstrae del orden y de los signos y realiza una forma de unificación puramente fenoménica (*Ibid.*, § 18). En particular, la P. es, según Baumgarten, "un discurso sensible *perfecto*" y de tal forma que sus diferentes elementos (las representaciones, sus nexos, las voces o signos que las expresan) tienden al conocimiento de las representaciones sensibles (*Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, 1735, §§ 1-9). La determinación "sensible" aclara el carácter de la P., por el cual tiene por objeto representaciones claras, sí, pero confusas: en tanto que las representaciones claras y distintas, esto es, completas y adecuadas, no son sensibles y por lo tanto ni siquiera poéticas, hasta el punto de que filosofía y P. no se encuentran al mismo tiempo, requiriendo la primera esa distinción de conceptos que la segunda rechaza fuera de su dominio (*Medit.*, cit., § 14). De análoga manera afirmó Vico: "La sabiduría poética, que fue la primera sabiduría de las gentes, debió comenzar con una metafísica, no razonada y abstracta como actualmente se da en los adoctrinados, sino sentida e imaginada como debería ser en tales hombres primeros, puesto que no tenían razonamiento alguno y todos tenían robustos sentimientos y muy vigorosas fantasías" (*Sc. Nuova*, 1744, II, De la sabiduría poética; trad. esp. cit.). Pero fue Hegel el que dio su mejor expresión a esta tesis. "La P. —escribió— es más antigua que el lenguaje en prosa artísticamente formado. Es la representación originaria de lo verdadero, es el saber en el cual lo universal todavía no ha sido separado de su existencia viva en lo particular, en el cual la ley y el fenómeno, la finalidad y el medio todavía no se han opuesto uno al otro, para luego ser conectados de nuevo con el razonamiento, sino que se comprenden uno en el otro y a través del otro. Por lo tanto, la P. no se limita a expresar un contenido ya conocido por sí en su universalidad, a través de la imagen, sino, al contrario, conforme a su concepto inmediato, permanece en la unidad sustancial en la cual todavía no se ha hecho una separación semejante o establecido una relación de tal naturaleza" (*Vorlesungen über die Aesthetik* ["Lecciones sobre estética"], ed. Glockner, III, p. 239). Con ello la P. (como el total dominio del arte) sigue siempre para Hegel fuera o por debajo de la filosofía, sólo en la cual se revela u obra la Idea en su naturaleza verdadera, que es universalidad o razón, no inmediatez o imagen; sin embargo, la

P. pertenece aún —junto con la filosofía y la religión, a la cual también está subordinada— a la esfera de la Verdad absoluta. En el idealismo de derivación romántica el concepto de P. siguió siendo sustancialmente el hegeliano. Croce, después de insistir acerca de la prioridad del arte con respecto al conocimiento intelectual verdadero y propio y, por lo tanto, acerca de su relativa autonomía frente a la filosofía (con la cual, no obstante, nunca negó que el arte compartiera el *status* de conocimiento), terminó por insistir cada vez más en los caracteres de *totalidad* y de *universalidad* de la expresión artística, caracteres que acercan tal expresión a la verdad filosófica. "La expresión poética —escribe— es, al contrario del sentimiento, una *teoresis*, un conocer y, por lo mismo, allí donde el sentimiento se adhiere a lo particular, por alto y noble que sea en su fuente, se mueve necesariamente en la unilateralidad de la pasión, en la antinomia del bien y del mal, en el ansia del placer y del sufrir, la P. vuelve a unir lo particular a lo universal, recibe de igual modo y superándolos, al dolor y al placer y por encima del choque de las partes contra las partes, levanta la visión de las partes en el todo, sobre el contraste la armonía, sobre la angustia de lo finito la distensión de lo infinito. Esta impronta de universalidad y de totalidad constituye su carácter" (*La poesia*, 1936, pp. 8-9). Con ello se ponía el valor de la P. precisamente en su parte teórica, o sea en su validez cognoscitiva, y la P. llegaba a ser lo que ya Hegel había querido que fuera: una verdad filosófica que se manifiesta en la inmediatez de la imagen más que en la universalidad del concepto.

B) Al lado de esta concepción se encuentra la otra que, si bien estrechamente emparentada con ella, ve en la P. a la verdad absoluta misma y no a la aproximación a la verdad absoluta. Ya Schiller se expresó a ese respecto, con referencia a la poesía, y en estos términos. En el escrito *Sobre la poesía ingenua y sentimental* (1795-96) afirmó que el poeta es por sí mismo naturaleza, esto es, siente naturalmente y por lo tanto imita a la naturaleza o se siente ajeno a la naturaleza y va en su búsqueda nostálgicamente, configurándola como ideal. En el primer caso, el poeta es ingenuo, como lo era en la antigua Grecia, y en el segundo caso es sentimental, tal como sucede en la edad moderna. Pero en ambos casos la P. es lo absoluto. En efecto, la P. ingenua es *representación absoluta,* es decir, representación concluida, total y definitiva y la P. sentimental es *representación de lo absoluto,* o sea representación de un ideal cumplido, aunque sea lejano, de perfección (*Werke,* ["Obras"], ed. Karpeles, XII, pp. 122 *ss.*). Schiller estaba decidido a mantener la superioridad de la P. sobre la filosofía en este punto y no dudó en afirmar que, "el único hombre verdadero es el poeta y comparado con él el mejor filósofo es sólo una caricatura" (*Epistolario Goethe-Schiller,* 7-1-1795). Esta tesis representa indudablemente un filón importante y bien determinado de la concepción romántica de la poesía. Schelling decía: "'La facultad poética es lo que en la primera potencia es la intuición originaria y, viceversa, la única intuición productiva que se repite en la más alta potencia es lo que nosotros denominamos facultad poética" (*System der transzendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], 1800, IV, § 3). La facultad poética realiza en acto la unidad de la actividad consciente y de la inconsciente, que constituye la naturaleza del Yo absoluto. "Lo que denominamos naturaleza es un *poema,* encerrado en caracteres misteriosos y admirables. Pero si el enigma se pudiera develar, conoceríamos la odisea del Espíritu, el cual, por admirable ilusión, buscándose a sí mismo, huye de sí mismo" (*Ibid.*). En la filosofía contemporánea este punto de vista ha sido reasumido por Heidegger: "La P., el nombrar que instaura el ser y la esencia de las cosas, no es un decir caprichoso, sino aquel por el que se hace público todo cuanto después hablamos y tratamos en el lenguaje cotidiano. Por lo tanto, la P. no toma el lenguaje como un material ya existente, sino que la P. misma hace posible el lenguaje. La P. es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico... entonces es preciso entender la esencia del lenguaje por la esencia de la P." (*Hölderlin und das*

Wesen der Dichtung, 1936, § 5; trad. esp.: *Arte y poesía,* México, 1958, F.C.E., pp. 108-109). Como lenguaje originario, la P. es la verdad misma, es decir, la manifestación o desvelación del Ser (*Holzwege* ["Los caminos del bosque"], 1950, pp. 252 *ss.*).

3) La tercera concepción fundamental es, a primera vista, menos filosófica que las otras, porque no consiste en reconocer a la P. una tarea determinada en una metafísica particular ni en relacionarla con una determinada facultad o categoría del espíritu o en reservarle un puesto en la enciclopedia del saber humano, sino solamente en poner a la luz determinados rasgos que la P. posee en sus más logradas realizaciones históricas, y en resumirlos en una definición generalizadora. Todavía éste es el único procedimiento que puede dar lugar a una definición *funcional* de la P., es decir, a una definición que se preste para expresar y para orientar el efectivo trabajo de los poetas. Por lo tanto, a tal definición han contribuido los poetas mismos, más que los filósofos, aun cuando también éstos a veces hayan sabido recoger aspectos importantes de ella. Obviamente, desde este punto de vista, la P., por lo menos a primera vista, no es más que un determinado modo privilegiado de expresión lingüística, privilegiado en virtud de una especial función que se le reconoce. Tal privilegio del modo poético de la expresión es frecuentemente llamado "libertad". Kant, después de haber dicho que "las artes de la palabra" son la elocuencia y la P., afirma: "La elocuencia es el arte de tratar una tarea del entendimiento como si fuera un *libre juego* de la imaginación; la P. es el arte de dar a un *libre juego* de la imaginación el carácter de una tarea del entendimiento" (*Crít. del Juicio,* § 51). Aquí la noción de "juego" sirve para subrayar el carácter libre de la actividad poética con relación a cualquier fin utilitario, y la noción de "tarea del entendimiento" significa la disciplina que la P. se impone aun en la libertad de su juego. Desde este punto de vista, la función de la expresión poética es la liberación del lenguaje de sus usos utilitarios y su elaboración en una disciplina autónoma. Dewey ha insistido acerca de los mismos caracteres de la expresión poética. "Mientras no haya diferencia —dice— que pueda definirse exactamente entre prosa y P., hay una laguna entre lo prosaico y poético como límites extremos de tendencias en la experiencia. Uno de ellos realiza el poder de las palabras para expresar lo que está en los cielos y en la tierra y bajo los mares mediante la extensión; el otro *por la intensión.* Lo prosaico es una cuestión de descripción y narración de detalles acumulados. Lo poético invierte el proceso. Condensa y abrevia, dando así a las palabras una energía de expansión casi explosiva." Por lo tanto, "cada palabra en la P. es imaginativa, como lo era en la prosa, hasta que las palabras se gastaron por el uso, para convertirse en meros signos" y "la fuerza imaginativa de la literatura es una intensificación del oficio idealizador desempeñado por las palabras en el habla ordinaria" (*Art as Experience,* 1934, cap. 10; trad. esp.: *El arte como experiencia,* México, 1949, F.C.E., p. 214). La intensión, de que habla Dewey, no es una intensidad emotiva, sino una intensidad expresiva, esto es, una carga mayor del significado de las palabras no desgastadas por el uso. Ahora bien, de un siglo a esta parte, muchos poetas, reflexionando sobre su propio trabajo, han dicho que a la P. se le debe confiar la función que tiende a conservar y restablecer la carga de significado en el lenguaje, pulirlo y mantenerlo eficaz, renovarlo y perfeccionarlo. Las tesis fundamentales de la concepción de la P. elaborada o presupuesta por los poetas modernos, pueden ser recapituladas del siguiente modo:

I) La independencia de la P. de toda finalidad interesada o utilitaria. Este carácter fue expresado mediante la fórmula del *arte por el arte,* a la cual se adhirieron en el siglo pasado artistas como Flaubert, Gautier, Baudelaire, Walter Pater, Oscar Wilde y Allan Poe. El objetivo en contra del cual se dirige esta fórmula es la subordinación de la P. a la emoción, a la verdad o al deber; su significado positivo es la libertad de la P. en el sentido en que lo afirmara, por ejemplo, Kant. "Componer simplemente versos, escribir una novela, esculpir el mármol son cosas

que estaban bien antes (dice Flaubert), cuando no existía la *misión social* del poeta. Ahora bien, toda obra debe tener su significado moral, una enseñanza bien adosada; es necesario que un soneto tenga un alcance filosófico, que un drama pisotee los dedos a los monarcas y que una acuarela mejore las costumbres. La manía de abogar se insinúa en todas partes al mismo tiempo que la de discutir, perorar y arengar" (*Lettre à Louise Colet*, 18 de septiembre de 1846). Y Gautier proclamaba en el editorial introductorio del periódico *L'artiste* (14 de diciembre de 1856): "Creemos en la autonomía del arte; para nosotros el arte no es un medio para una finalidad; un artista que persigue un objetivo diferente a la belleza no es, para nosotros, un artista." La fórmula del arte por el arte es, por lo tanto, en sustancia, la defensa de la P. contra toda tentativa de hacer de ella un instrumento de propaganda para una finalidad cualquiera.

II) El reconocimiento de la belleza como único fin de la poesía. Ya que el arte no puede estar subordinado al bien, a lo verdadero o a cosas que pretendan tener tales caracteres, permanece la belleza como su finalidad única y, precisamente, la belleza *formal*, esto es, independiente de los contenidos que le son ofrecidos por la emoción y por el entendimiento. Dice Flaubert: "¡Poeta de la forma! He aquí la gran palabra injuriosa que los utilitarios arrojan al rostro de los verdaderos artistas... No existen bellos pensamientos sin bellas formas y viceversa... Se reprocha al que escribe con buen estilo el dejar de lado la idea, el fin moral, como si la tarea del médico no fuera la de curar, la del pintor la de pintar, la del ruiseñor cantar y la finalidad del arte no fuera, ante todo, lo bello" (*Lettre à Colet*, 18 de septiembre de 1846). Y Poe afirmaba: "La P. como arte de la palabra es la creación rítmica de la belleza. Su único árbitro es el gusto y con el entendimiento o con la conciencia sólo tiene relaciones colaterales. A menos que sea por azar, no se ocupa en absoluto ni del deber ni de la verdad" ("The Poetic Principle", *Works*, ed. Harrison, XIV, p. 275).

III) El carácter *objetivo* de la belleza, por el cual se encuentra fuera de la emoción vivida. Decía Flaubert: "Cuanto menos se siente una cosa, tanto más aptos somos para expresarla tal como es (tal como es siempre, en sí, en su universalidad, liberada de todas sus contingencias efímeras). Pero es necesario poseer la facultad de hacerla sentir a nosotros mismos, facultad que no es otra cosa que el genio" (*Lettre à Louise Colet*, 6 de julio de 1852). Y T. S. Eliot ha recalcado: "La P. no es un libre movimiento de la emoción, es una fuga de la emoción; no es la expresión de la personalidad, sino la fuga de la personalidad. Pero naturalmente sólo aquellos que poseen personalidad y emoción saben lo que se quiere decir cuando se apunta a la necesidad de la fuga de estas cosas... La emoción del arte es impersonal. Y el poeta no puede lograr esta impersonalidad sin rendirse por entero a la obra que debe hacerse" (*The Sacred Wood*, 1920). En el mismo sentido, Ungaretti ha dicho: "Toda mi actividad poética, desde 1919, se ha desarrollado en tal sentido; un sentido más objetivo... o sea una proyección y una contemplación de los sentimientos en los objetos, un intento de elevar a ideas y mitos la propia experiencia biográfica" (*La terra promessa*. Nota de Leone Piccioni).

IV) El carácter *constructivo* de la P. y *construido* de la belleza. Acerca de ello han insistido Poe, Baudelaire y Valéry. El primero ha descrito la construcción de una P. como una especie de trabajo artesano ("The Philosophy of Composition" en *Works*, ed. Harrison, XIV, p. 196). Por su parte, Baudelaire insistió acerca del concepto del arte como *composición*: "Todo el universo visible —ha dicho— no es más que un almacén de imágenes y de signos a los cuales la imaginación da un puesto y un valor relativo; es una especie de forraje que la imaginación debe digerir y transformar" ("Salon de 1859", *Œuvres*, ed. Le Dantec, II, p. 232).

En nuestros días es, sobre todo, Valéry el que ha insistido acerca del carácter del arte como *construcción*: "Las creaciones del hombre —ha dicho— son hechas en vista del propio

cuerpo —principio que denomina *utilidad*— o en vista de la propia alma y esto lo busca bajo el nombre de *belleza*. Pero por otro lado, el que construye o el que crea, comprometido como está con el resto del mundo y con el movimiento de la naturaleza que perpetuamente tienden a disolver, corromper o arruinar lo que hace, debe advertir un tercer principio que intenta comunicar a las propias obras y que expresa la resistencia que éstas deben oponer al propio destino perecedero. Crea, en suma, la *solidez* y la *duración*. He aquí las grandes características de una obra en su totalidad. Solamente la arquitectura las exige y las lleva al punto más alto. La considero el arte más completo" (*Eupalinos*). El carácter arquitectónico del arte queda de tal manera condicionado por la resistencia que encuentra en las fuerzas naturales y por la victoria sobre esta resistencia. Por otro lado, un corolario del carácter constructivo o arquitectónico de la actividad poética es el *control sobre la inspiración*, control acerca del cual ya había insistido Baudelaire: "Una nutrición sustanciosa y regular —escribió— es la única cosa necesaria a los escritores fecundos. La inspiración es, decididamente, la hermana del trabajo diario. Estos dos contrarios no se excluyen más de cuanto se excluyan los contrarios que constituyen la naturaleza. La inspiración obedece, como el hambre, como la digestión, como el sueño" ("Conseils aux jeunes littérateurs", 6, *Œuvres*, ed. Le Dantec, II, p. 388).

V) La insistencia acerca del carácter *comunicativo* de la poesía. Decía Flaubert: "El poeta debe simpatizar con todo y con todos para comprenderlos y describirlos" (*Lettre à Mlle Leroyer de Chantepie*, 12 de diciembre de 1857). Y Baudelaire: "Prefiero al poeta que se pone en comunicación permanente con los hombres de su tiempo e intercambia con ellos pensamientos y sentimientos traducidos en un noble lenguaje suficientemente correcto. El poeta, situado en uno de los puntos de la circunferencia de la humanidad, vuelve a enviar sobre la misma línea, en vibraciones más melodiosas, el pensamiento humano que le fuera trasmitido. Todo verdadero poeta debe ser una encarnación" ("Pierre Dupont", *Œuvres*, ed. Le Dantec, II, p. 404).

VI) La búsqueda de la perfección formal, esto es, de la exactitud o de la precisión expresiva. Flaubert quería que la P. fuera "precisa como la geometría" (*Lettre à Louise Colet*, 14 de agosto de 1853) y afirmaba: "Cuanto más bella es una idea, más armoniosa es la frase. La precisión del pensamiento hace (más bien es) la precisión de la palabra" (*Lettre à Mlle Leroyer de Chantepie*, 12 de diciembre de 1857). Mallarmé ha insistido en este aspecto de la P.: "El arte supremo —decía— consiste en dejar ver, con la impecable posesión de todas las facultades, que se está en éxtasis, sin haber demostrado cómo nos elevábamos hacia las cimas" (*Lettre à Henri Cazalis*, 27 de noviembre de 1863). Valéry ha escrito con el mismo propósito: "He buscado la exactitud de los pensamientos, para que, claramente generados por la observación de las cosas, se cambien, como por proceso espontáneo, en los actos de mi arte. He distribuido mis atenciones; he rehecho el orden de los problemas; comienzo donde antes terminaba para llegar un poco más adelante... Avaro de fantasías, concibo como si persiguiera" (*Eupalinos*). Y Ugaretti ha dicho: "Soñaba una P. donde el secreto del alma, no traicionada ni falseada en los impulsos, se conciliara con una extrema sabiduría del discurso" (*Quaranta sonetti di Shakespeare*, Nota intr.). Mallarmé extendió la preocupación de la exactitud al mismo signo escrito. "La armazón intelectual del poema —ha dicho— se disimula y sostiene (tiene lugar) en el espacio que aisla las estrofas y entre la blancura del papel, silencio significativo que no es menos bello para componer que los mismos versos" (*Lettre non datée à Charles Morice*; cf. *Propos sur la poésie*, ed. Mondor, p. 164).

VII) En fin y como recapitulación de todos los aspectos de la P. antes enumerados: la tarea que se le atribuye de mantener en eficiencia el lenguaje. Esta tarea ha sido ilustrada con toda la energía y la claridad deseables por Ezra Pound. La función de la literatura —ha escrito— "no es la coerción o la persuasión por vía emotiva", ni el forzar a la gente a una determi-

nada opinión. "Se refiere a la claridad y al vigor de cualquier pensamiento y opinión, se refiere a la preservación y a la limpieza misma de los instrumentos, a la salud de la sustancia misma del pensamiento. Salvo en los casos raros y limitados de invención en las artes plásticas o en la matemática, el individuo no puede pensar y comunicar su pensamiento, el regidor y el legislador no pueden obrar eficazmente y regir sus leyes, sin las palabras, y la solidez y validez de estas palabras se confían al cuidado de los malditos y despreciados literatos" (*Litterary Essays*). Desde este punto de vista, "mantener la eficacia del lenguaje es tan importante a los fines del pensamiento como en cirugía alejar de los vendajes los bacilos del tétano", y esta tarea es propia de la P. que "es simplemente lenguaje cargado de significado al máximo grado posible" (*Ibid.*). Existe un triple modo por el cual la P. cumple esta tarea y, por lo tanto, existen tres géneros de P.: la *melopea*, por la cual "las palabras se cargan, fuera de su significado común, de alguna cualidad musical que condiciona el alcance y la dirección de tal significado"; la *fanopea*, que es "un proyectar las imágenes sobre la fantasía vidente", y la *logopea*, por la cual las palabras se usan no sólo en su significado directo sino también en vista de las costumbres de uso, del contexto, de las concomitancias habituales, de las acepciones conocidas y del juego irónico (*Ibid.*). No hay duda de que estas notas de Pound constituyen el punto culminante de la estética contemporánea de la P.

Poética, *véase* ESTÉTICA.

Polaridad (ingl. *polarity*; franc. *polarité*; alem. *Polarität*; ital. *polarità*). La relación necesaria de dos principios opuestos entre sí. En este sentido fue usado el concepto por Schelling en el escrito *Sobre el alma del mundo* (1798). El alma del mundo, según Schelling, obra en la naturaleza mediante las dos fuerzas opuestas de la atracción y de la repulsión, cuyo conflicto constituye el *dualismo* y cuya unificación constituye la P. de la naturaleza (*Werke* ["Obras"], I, II, p. 381). A veces, el concepto de P. se ha generalizado a un principio verdadero y propio. Así lo ha hecho, en la filosofía contemporánea, Morris R. Cohen, quien lo ha entendido como "el principio no de identidad sino de la presencia simultánea y necesaria, y de la dependencia recíproca entre las determinaciones opuestas". En la física, este principio estaría representado por la ley de acción y de reacción y por la ley que enuncia que allí donde se ejerza una fuerza se producirá una resistencia. En biología, estaría expresado por el aforismo de Huxley que enuncia que el protoplasma procura la vida solamente a condición de que muera continuamente. En la ética se expresaría por la dependencia recíproca entre los conceptos de autosacrificio y de autorrealización (*Introducition to Logic,* IV, 2; trad. esp.: *Introducción a la lógica,* México, 1952, F.C.E.).

Polémico (ingl. *polemic*; franc. *polémique*; alem. *polemisch*; ital. *polemico*). Kant entendió por "uso P. de la razón" la defensa de sus enunciados contra las negaciones dogmáticas. Las negaciones dogmáticas de los enunciados racionales son las negaciones escépticas, consideradas por Kant como las posiciones de un dogmatismo negativo, simplemente preparatorio con respecto a una *crítica* de la razón, esto es, a un examen de los límites y de los confines precisos de la razón misma (*Crít. R. Pura,* Doctrina trascendental del método, cap. 1, sec. 2).

Poliádico (ingl. *polyadic*). En la lógica contemporánea se califican con este término los enunciados (o relaciones) constituidos por tres o más términos: por ejemplo, el enunciado "Fulano debe a Mengano mil pesos" donde aparecen tres términos, Fulano, Mengano y mil pesos (cf., por ejemplo, Dewey, *Logic,* XVI; trad. esp.: *Lógica. Teoría de la investigación,* México, 1950, F.C.E.).

Poligénesis, *véase* ORTOGÉNESIS.

Poligonía. Gioberti habló de una "P. del catolicismo", o sea del desmenuzarse de la palabra revelada en la individualidad de los hombres, aun manteniéndose una, como uno es el polígono aunque tenga infinitos lados (*Riforma cat-*

tolica, ed. Balsamo-Crivelli, pp. 147-48). Lo mismo que multilateralidad.

Polilema (ingl. *polilemma*; franc. *polilemme*; alem. *Polilemma*; ital. *polilemma*). Término moderno para indicar un *dilema* (*véase*) de tres o más alternativas (Troxler, *Logik* ["Lógica"], II, 1829, p. 102; B. Erdmann, *Logik*, 1892, § 75).

Polimatías (gr. πολυμαθία). El saber muchas cosas. Dice Heráclito: "La mucha ciencia no instruye la mente; de otra manera habría instruido a Hesiodo y a Pitágoras, como a Jenófanes y a Hecateo" (*Fr.* 40, Diels). Kant denominó P. a la posesión de los conocimientos racionales, en tanto que polihistoria sería el saber histórico o de los hechos y pansofía el conjunto de los dos (*Logik* [*Lógica*], Intr., § VI).

Polisemia (ingl. *polysemy*; franc. *polysémie*; alem. *Polysemie*; ital. *polisemia*). La diversidad de referencias semánticas (de los "significados") poseídas por una misma palabra (cf. Bréal, *Essai de sémantique*, cap. 14; S. Ullmann, *The Principles of Semantics*, 2ª ed., 1957, pp. 63, 114, 174).

Polisilogismo (ingl. *polysyllogism*; franc. *polysyllogisme*; alem. *Polysyllogismus*; ital. *polisillogismo*). Término del siglo XVIII para indicar un silogismo múltiple o compuesto, o sea una *cadena* de silogismos. Tal cadena puede estar ordenada de tal modo que cada silogismo sea el fundamento del que sigue y la consecuencia del que precede. El silogismo de la serie que contiene la razón de la premisa de otro silogismo es denominado *prosilogismo*; el que contiene la consecuencia de otro silogismo es denominado *episilogismo* (*véase*). Por lo tanto, toda cadena de razonamientos está constituida de prosilogismos y de episilogismos (Wolff, *Log.*, §§ 492-94; Kant, *Logik*, § 86; Hamilton, *Lectures on Logic*, § 68; B. Erdman, *Logik*, § 85).

Politeísmo (ingl. *polytheism*; franc. *polythéisme*; alem. *Polytheismus*; ital. *politeismo*). Acerca de la noción de P., *véase* DIOS, 3, α). El P. está bien lejos de ser una creencia primitiva y grosera, inconciliable con la reflexión filosófica. Por estar presente en la distinción entre la divinidad y Dios, son en realidad politeístas muchas filosofías tomadas a veces como típicamente monoteístas, la de Aristóteles, por ejemplo. El P. a veces ha sido explícitamente defendido por los filósofos modernos. Ya Hume observó en la *Historia natural de la religión* (1757; trad. esp. [parcial]: *Diálogos sobre religión natural*, México, 1942, F.C.E.), que el paso del P. al monoteísmo no es resultado de la reflexión filosófica, sino de la necesidad humana de adular a la divinidad para congraciarse con ella y que el monoteísmo se acompaña a menudo de la intolerancia y la persecución, ya que el reconocimiento de un único objeto de devoción conduce a considerar como absurdo e impío el culto de otras divinidades (*Essays*, II, pp. 335 *ss.*). En la edad moderna, Renouvier (*Psychologie rationnelle*, 1859, cap. 25) y James (*A Pluralistic Universe*, 1909), han insistido acerca de la superioridad del P., pero politeístas son muchas otras doctrinas, entre ellas, la de Bergson. Max Weber ha considerado el P. como la lucha entre los diferentes valores o las diferentes esferas de valores, entre las cuales el hombre debe tomar posición y que nunca se concluye con la victoria de un solo valor. En este sentido el mundo de la experiencia nunca llega al monoteísmo, sino que se detiene en el P. (*Zwischen zwei Gesetze* ["Entre dos leyes"], 1916, en *Gesammelte Politische Schriften* ["Escritos políticos reunidos"], páginas 60 *ss.*).

Política (gr. πολιτική; lat. *politica*; ingl. *politics*; franc. *politique*; alem. *Politik*; ital. *politica*). Bajo este nombre se han entendido varias cosas y precisamente: *1)* la doctrina del derecho y de la moral; *2)* la teoría del Estado; *3)* el arte o la ciencia de gobernar; *4)* el estudio de los comportamientos intersubjetivos.

1) El primer concepto es expuesto en la *Ética* de Aristóteles. La investigación en torno a lo que debe ser el bien y el bien supremo parece pertenecer, dice Aristóteles, a la ciencia más importante y más arquitectónica. "Y ésta parece ser la política. Ésta, en efecto, determina las ciencias necesarias en

las ciudades y las que, y hasta qué punto, cada ciudadano debe aprender" (*Ét. Nic.*, I, 2, 1094 a 26). Este concepto de la P. se mantuvo por mucho tiempo en la tradición filosófica. Hobbes, por ejemplo, decía: "La P. y la ética, o sea la ciencia de lo *justo* y de lo *injusto*, de lo *equo* y de lo *iniquo*, se puede demostrar *a priori* en cuanto los principios con los cuales se puede juzgar lo justo y lo equitativo o sus contrarios, o sea las *causas* de la justicia, las leyes o las convenciones, han sido hechos por nosotros mismos" (*De Hom.*, X, § 5). En este sentido, Althusius intituló su tratado de derecho natural *Politica methodice digesta* (1603), y como tratados de P. fueron considerados todos los escritos acerca del derecho natural. *Véase* DERECHO.

2) El segundo significado del término es el expuesto en la *Política* de Aristóteles. "Es evidente —dice Aristóteles— que existe una ciencia a la que corresponde indagar cuál es la mejor constitución, cuál, más que otra, es adecuada para satisfacer nuestros ideales, cuando no existen impedimentos externos, y cuál se adapta a las diferentes condiciones para ser puesta en práctica. Ya que es casi imposible que muchos puedan realizar la mejor forma de gobierno, el buen legislador y el buen hombre político deben saber cuál es la mejor forma de gobierno en sentido absoluto y cuál la mejor forma de gobierno dentro de determinadas condiciones" (*Pol.*, IV, 1, 1288 b 21). En este sentido la P., según Aristóteles, tiene dos tareas: *1)* la de describir la forma de un Estado ideal; *2)* la de determinar la forma del mejor Estado *posible* en relación con determinadas circunstancias. Y, efectivamente, la P. como teoría del Estado ha seguido el camino utópico de la descripción del Estado perfecto, según el ejemplo de la *República* de Platón o el más realista de los modos o vías para mejorar la forma del Estado, que es el que el mismo Aristóteles siguió en una parte de su tratado. Las dos partes, sin embargo, no pueden distinguirse siempre. Cuando, a partir de Hegel, el Estado comenzó a ser considerado como "el Dios real" (*véase* ESTADO) y el carácter de la divinidad del Estado fue aceptado por la escuela histórica, la P., como teoría del Estado, quiso tener, al mismo tiempo, carácter descriptivo y normativo. Así Treitschke subrayó su tarea en este sentido: "La tarea de la P. es triple: en primer lugar debe investigar, por observación del mundo real de los estados, cuál es el concepto fundamental del Estado; en segundo lugar, indagar históricamente lo que han querido los pueblos en la vida política, lo que han producido y conseguido y el porqué lo han conseguido; y en tercer lugar, haciéndolo así, lograr descubrir algunas leyes históricas y establecer los imperativos morales" (*Politik*, 1897, Intr.). Como ya lo era en la obra de Treitschke, la P. como teoría del Estado ha sido a menudo una teoría del Estado como *fuerza* y, en efecto, tal es el significado de toda divinización del *Estado* (*véase*).

3) La P. como arte o ciencia de gobierno es el concepto que expresara y defendiera Platón en el *Político* con el nombre de "ciencia regia" (*Pol.*, 259 a-b) y que Aristóteles tomó como *tercera* tarea de la ciencia política. "Una tercera rama de la investigación es la que considera el modo en que ha surgido un gobierno y el modo en que, una vez surgido, puede ser conservado el mayor tiempo posible" (*Ibid.*, IV, 1, 1288 b 27). Éste fue el concepto de la P. cuyo crudo realismo acentuó Maquiavelo con las famosas palabras: "Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto ni conocido en verdad. Porque es tan discutible, a partir de cómo se vive el cómo se debería vivir, que el que deja lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su preservación, porque un hombre que en todas partes desee hacer profesión de bueno, conviene que arruine a muchos que no son buenos. De donde a un príncipe le es necesario, queriéndose mantener, aprender a poder no ser bueno y usarlo y no usarlo según la necesidad" (*Princ.*, XV). En este sentido Wolff definió la P. como "la ciencia de dirigir las acciones libres en la sociedad civil o en el Estado" (*Log.*, Disc., § 65). Y ésta es la ciencia o el arte político a que se hace frecuente referencia en el discurso común. Refiriéndose precisamente a este concepto, Kant decía: "Aun cuando la máxima:

La honestidad es la mejor política implique una teoría que la práctica desgraciadamente desmiente, sin embargo, la máxima igualmente teórica *la honestidad es mejor que toda P.*, está sobre toda objeción y es, también, la condición indispensable de la P." (*Zum ewigen Frieden*, Apéndice, 1; trad. esp.: *La paz perpetua*, Madrid, 1933). Hegel, por otra parte, decía: "En un tiempo se discutió mucho acerca de la antítesis entre moral y P. y de la exigencia de que la segunda sea conforme a la primera. En este punto conviene sólo anotar en general que el bien de un Estado tiene un derecho muy diferente al del bien del individuo y que la sustancia ética, el Estado, tiene su existencia, esto es, su derecho, inmediatamente en una existencia no abstracta, sino concreta y que sólo esta existencia concreta, considerada por preceptos morales (y no una de las muchas proposiciones generales) puede ser principio de su obrar y de su comportamiento. Antes bien, la vista de la presunta culpa que la P. debe tener siempre, en esta presunta antítesis, se funda todavía en la superficialidad de las concepciones de la moralidad, de la naturaleza del Estado y de sus relaciones desde el punto de vista moral" (*Fil. del Derecho*, § 337). Estas palabras de Hegel son la confirmación del principio del maquiavelismo. Lo que Hegel denomina la *existencia* del Estado no es más que la *realidad efectiva* de Maquiavelo que la P. debería siempre tener presente. Aun cuando Hegel declarara superada la antítesis entre P. y moral, el contraste entre las dos exigencias está todavía vivo en la práctica política y en la conciencia común y las formas de equilibrio, por ellas logradas, aún son provisionales e inestables.

4) Por último, el cuarto significado de P. es el que comenzó a tener a partir de Comte y que se identifica con el de sociología. Comte denominó *Sistema de P. positiva* (1851-54; cf. *Primeros ensayos*; trad. esp., México, 1942, F.C.E.) a su mayor tratado de sociología, en cuanto considera que los fenómenos políticos están sujetos, tanto en su coexistencia como en su sucesión, a leyes invariables, cuyo uso puede permitir influir en los fenómenos mismos. G. Mosca entiende por P. precisamente a la ciencia de la sociedad humana en este sentido. De esta manera justificaba el término: "Denominamos ciencia política al estudio de las tendencias expresadas [o sea de las 'leyes o tendencias psicológicas constantes, a las cuales obedecen los fenómenos sociales']. Y hemos elegido esta denominación por ser la primera que se usara en la historia de la sabiduría humana, porque todavía no ha caído en desuso y también porque el nombre nuevo de *sociología* que, después de Comte, adoptaron muchos escritores, aún no tiene una significación bien determinada y precisa y, en el uso común, comprende todas las ciencias sociales" (*Elementi di scienza politica*, 1922, I, I, § II). Pero en este sentido el término resulta actualmente impropio.

Politicismo (franc. *politismo*; alem. *Politismus*). La primacía o la importancia excesiva que las exigencias políticas adquieren a veces, en la vida moderna, con respecto a las otras exigencias, o sea a las exigencias científicas, artísticas, morales, religiosas, etcétera.

Politización. Lo mismo que *politicismo* (*véase supra*). Se usa corrientemente en algunos países americanos, la Argentina, por ejemplo.

Politomía (franc. *polytomie*; alem. *Polytomie*). La división no dicotómica. Kant observa que la P. exige la intuición o la intuición *a priori*, como sucede en matemática, o la intuición empírica, como en las ciencias de la naturaleza. En otros términos, la P. es siempre empírica, en tanto que la dicotomía, fundada como está en el principio de no contradicción, es *a priori* (*Logik* [*Lógica*], § 115).

Polizétesis, *véase* INTERROGACIÓN MÚLTIPLE.

Poner (gr. τιθῆναι; lat. *ponere*; ingl. *posit*; franc. *poser*; alem. *Setzen*; ital. *porre*). Este verbo ha sido usado en el lenguaje filosófico con dos significados diferentes: *1)* aseverar o admitir como hipótesis; *2)* poner en ser, producir.

1) El primer significado es el que ya Platón y Aristóteles usaron: el primero en el sentido de establecer una hipó-

tesis (*Teet.*, 191 c), el segundo en el de establecer una premisa (*An. Pr.*, I, 1, 24 b 19) o admitir una tesis (*Top.*, II, 7, 113 a 28). Correspondientemente, la palabra posición significa generalmente aserción y Kant afirma que la existencia puede ser puesta, es decir, aseverada o reconocida, no deducida (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* ["El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios"], I, § 2). El verbo se usa por lo común actualmente, de modo especial, en el sentido de considerar como hipótesis o como *axioma* (*véase*).

2) En el sentido de P. en ser, producir o crear, fue usado el verbo por Fichte: "El ser cuya esencia consiste simplemente en que se pone a sí mismo como existente, es el Yo, como sujeto absoluto. En cuanto se pone es; y en cuanto es, se pone; el Yo, por lo tanto, es absoluta y necesariamente para el Yo" (*Wissenschaftslehre* [*Doctrina de la ciencia*], 1794, § 1). Este uso se conserva en toda la tradición del idealismo romántico y, en general, en toda filosofía que identifique razón y realidad y, así, al acto lógico del P. con el acto real del producir.

Por imposible, *véase* ABSURDO.

Por lo común (gr. ἐπὶ τὸ πολύ; ingl. *mostly*; alem. *zumeist*; ital. *per lo più*). Es la expresión que Aristóteles adopta para caracterizar lo accidental, que es lo que sucede "por lo común", mientras lo necesario sucede "siempre" (*Met.*, VI, 2, 1026 b 30). Heidegger adopta la expresión para indicar el conjunto de los modos de ser cotidianos o banales que constituyen el "término medio" (*véase*) (*Sein und Zeit*, § 9; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.).

Por sí, o para sí (gr. καθ'αὑτό; lat. *per se*; ingl. *by itself*; franc. *par soi*; alem. *für sich*; ital. *per sè*). Lo que es en virtud de su sustancia y no por otra cosa, o lo que está en la conciencia y *para* la conciencia. Éstos son los dos significados fundamentales del término, que se hallan en Aristóteles y Hegel, respectivamente.

A) Por su parte, Aristóteles (*Met.*, V, 18, 1022 a 24 *ss.*) enumeró cinco significados del término:

1) se dice que una cosa es por sí en lo que ella es en virtud de su esencia necesaria o sustancia. Así, por ejemplo, Calias es por sí lo que es sustancialmente, o sea, un hombre;

2) se dice que una cosa es por sí en lo que ella es en virtud de una parte de su esencia necesaria, o sea en virtud de una parte de su definición (ya que la definición expresa la esencia necesaria). En tal sentido, se dice que Calias es por sí animal porque "animal" es parte de la definición de Calias;

3) en tercer lugar, se dice que una cosa es por sí en lo que ella es en virtud de una de sus cualidades o determinaciones primarias. En tal sentido, se dice que el hombre es por sí vivo, en cuanto la vida es una de sus determinaciones primarias (siendo parte del alma, que es sustancia del hombre);

4) se dice por sí a lo que no tiene, o de lo que no se considera, una causa externa. En este sentido el hombre es por sí en cuanto hombre, o sea en cuanto su causa es su misma sustancia y no en cuanto es animal o bípedo, etcétera;

5) se dice que es por sí la cosa en lo que le pertenece propiamente o le pertenece solamente a ella. En tal sentido, se puede decir que el alma *piensa* por sí.

Estos cinco significados, en realidad, pueden reducirse al primero, esto es, al significado por el cual se dice que es la cosa por sí, lo que es en virtud de su sustancia. En efecto, el significado *2* se refiere a las partes de la sustancia, el significado *3* a las cualidades o determinaciones que resultan de la sustancia, el significado *4* y el *5* a la causalidad propia de la sustancia. El significado fundamental o genérico, según el cual es por sí lo que es en virtud de su sustancia, ha seguido siendo el significado al cual se ha hecho referencia con mayor frecuencia en la historia de la filosofía. Éste es, por ejemplo, el significado que atribuyen a la expresión tanto Santo Tomás como Duns Scoto. Santo Tomás afirma que "Dios es el ser por sí subsistente" (*S. Th.*, I, q. 44, a. 1), en cuanto el ser pertenece a la esencia o sustancia de

Dios (*Ibid.*, I, q. 3, a. 4), y que el alma no puede corromperse porque es "forma por sí subsistente" (*Ibid.*, I, q. 75, a. 6). Duns Scoto reserva el ser por sí a la forma total y perfecta en la cual entran todas las partes, pero que a su vez no es parte (*Quodl.*, q. 9, n. 17). Ambos filósofos designan, por lo tanto, como por sí al ser sustancial, si bien Duns Scoto restringe su significado, aún más que Santo Tomás.

B) El segundo significado fundamental del término es el que Hegel le ha atribuido como ser actual o efectivo [en oposición a *en sí* (*véase*), ser posible] y, por lo tanto, como ser que se ha desarrollado por la reflexión y la conciencia. Dice Hegel: "Decimos que alguna cosa es para sí en cuanto quita el ser otro, su relación y su comunión con otro, esto es, en cuanto ha rechazado y ha hecho abstracción de él... La conciencia contiene ya en sí y como tal la determinación del ser para sí en cuanto se representa un objeto que siente, intuye, etc., y en cuanto, por lo tanto, tiene en sí el contenido del objeto mismo. Pero la conciencia de sí es el ser para sí realizado y situado, ya que en ella el aspecto del referirse a otro, a un objeto externo, está superado" (*Wissenschaft der Logik*, I, I, 3, A [*Doctrina de la lógica*]). En este sentido, la conciencia es para sí porque ha anulado o quitado del medio a otra cosa (el objeto externo) y la ha resuelto en su propio contenido interno. En la filosofía contemporánea Sartre ha retomado este concepto, denominando "ser para sí" o sin más "para sí" a la conciencia en cuanto es la anulación o "la nada" del objeto, o sea del *en sí* (*L'être et le néant*, pp. 115 *ss.*). El mismo significado se atribuye a la expresión de Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, 1945; trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, México, 1957, F.C.E., pp. 405 *ss.*).

Porístico (ingl. *poristic*; franc. *poristique*; alem. *poristik*). De *porisma* = corolario. El término designa lo que es un corolario o concierne a un corolario.

Porvenir, *véase* ADVENIR.

Posesión (ingl. *possession*; franc. *possession*; alem. *Besitz*; ital. *possesso*). *1)* Cualquier garantía respecto a la posibilidad de disposición y de uso de una cosa. Éste es el concepto de Kant: "Lo que es jurídicamente mío (*meum juris*) es aquello con lo que estoy ligado de tal manera que el uso que otro pudiera hacer sin mi consentimiento me dañaría. La P. es la condición subjetiva de la posibilidad del uso en general" (*Met. der Sitten*, I, § 1). La noción de P. se refiere, por lo tanto, a la relación entre el hombre y las cosas y expresa una determinada garantía (que puede tener significados y límites muy diversos) de la posibilidad de uso que un individuo determinado tiene en relación a una cosa determinada. Sólo impropiamente puede referirse la noción de P. a las relaciones entre las personas.

2) En el significado más general, el término designa cualquier relación predicativa y existencial; se dice, por ejemplo, "La cosa *x* posee la cualidad *a*" o "El objeto *x* posee la existencia". En este sentido, el uso del término corresponde al que Aristóteles hiciera oponiéndolo a privación (cf. *Met.*, X, 4, 1055 a 33). *Véase* PRIVACIÓN.

Posibilidad, *véase* POSIBLE.

Posible (gr. τὸ δυνατόν; lat. *possibilis*; ingl. *possible*; franc. *possible*; alem. *Möglich*; ital. *possibile*). Lo que puede ser o no ser. Esta definición nominal está habitualmente presupuesta en las definiciones conceptuales que se han dado del término, pero sólo estas últimas permiten el estudio de los problemas propios de la noción. Las definiciones conceptuales de P. pueden ser: *A)* definiciones *negativas*, de naturaleza lógica; *B)* definiciones *positivas*. A su vez estas últimas pueden ser: *1)* definiciones de la *posibilidad real*; *2)* definiciones de la *posibilidad objetiva*. Las tres clases de definiciones que así resultan corresponden casi perfectamente a las tres especies de P. que Aristóteles distinguiera en la metafísica: "Lo P. significa: *1)* lo que es necesariamente falso; *2)* lo que es verdadero; *3)* lo que puede ser verdadero" (*Met.*, V, 12, 1019 b 30).

1) Las definiciones negativas de lo P. son de naturaleza lógica y lo definen como lo que es necesariamente falso

o lo que no incluye contradicciones. En el primer sentido, lo P. fue definido por Aristóteles en el fragmento citado. Este concepto se ha mantenido en la tradición filosófica bajo la denominación de "P. *lógico*", distinto del "P. *real*". Santo Tomás lo denomina "P. absoluto" y dice que resulta *ex habitudine terminorum*, esto es, de la no repugnancia del predicado con el sujeto (*S. Th.*, I, q. 25, a. 3); Duns Scoto lo denomina P. *lógico* y lo considera propio de la "composición del entendimiento" en cuanto sus términos no incluyen contradicción (*Op. Ox.*, I, d. 2, q. 6, a. 2, n. 10). Occam considera que lo P. en este sentido no es más que lo *no-imposible* (*Summa Log.*, II, 25). Fue éste el concepto en el que insistió Leibniz: "Cuando digo que existe una infinidad de mundos P., entiendo que ellos no implican contradicciones, de la misma manera que se pueden escribir novelas que no se realizarán nunca y que son, no obstante, P. Para ser P. basta que una cosa sea inteligible" (*Carta a Bourguet*, 1712, en *Op.*, ed. Gerhardt, III, p. 558). En este sentido, Leibniz distinguió entre P. y *composible* (*véase*) que es la posibilidad objetiva. La noción de P. en este sentido fue fijada por la escuela wolffiana (Wolff, *Ontolog.*, § 85; Crusius, *Vernunftwahrheiten* ["Bosquejo de las verdades necesarias de razón"], § 56; Lambert, *Dianoiologie*, § 39), y en contra de ella, a la que no obstante reconoció como válida en sus límites, Kant afirmó la noción de posibilidad objetiva (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* ["El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios"], 1763, II, 1).

Los dos teoremas fundamentales propios de esta noción de lo P. son los siguientes: I) la reducción de lo P. a lo no-imposible; II) la inferencia de lo P. a través de lo necesario, en el sentido de que lo que es necesario debe ser P. Son dos teoremas estrechamente relacionados entre sí. Aristóteles los expresó por vez primera en el famoso tratado de lo P. que se encuentra en el *De interpretatione*. Lo necesario debe ser P. —razonó Aristóteles— porque, si no fuese P., sería imposible, lo que es contradictorio (*De Interpr.*, 13, 22 b 28 *ss.*). La identificación de P. con *no-imposible* ya es evidente en este razonamiento, pero de todos modos Aristóteles la hace explícita, pues observa que ya sea en el caso de posibilidades que pertenecen a entes inmutables o en el caso de posibilidades que pertenecen a entes variables, *siempre es verdadera la proposición*: "*no es imposible que sea*" (*De Int.*, 13, 23 a 13). La misma doctrina fue repetida por Santo Tomás con la explícita limitación a lo P. lógico (*Contra Gent.*, III, 86). Y los mismos teoremas se encuentran en las doctrinas contemporáneas acerca de lo P. Peirce dice: "Es esencial o lógicamente P. lo que una persona que no conoce hechos, pero que está al día con el razonamiento y familiarizada con las palabras que comprende, es incapaz de declarar falsamente" (*Coll. Pap.*, 4, 67). Aquí la noción de falso ha sustituido a la de contradictorio, pero lo P. siempre es reducido a lo que no es falso. Carnap, a su vez, define lo P. como lo "no-imposible" (*Meaning and Necessity*, §§ 39-3). Y tal definición es la más frecuentemente seguida en la lógica contemporánea. Es obvio, por lo tanto, que la noción de lo P. en este sentido implica un concepto bien definido de la imposibilidad, esto es, de la contradicción o falsedad lógica. Pero este concepto no parece estar a disposición de los lógicos, que están en desacuerdo acerca de la noción contraria y complementaria a la de imposibilidad, o sea la noción de *necesidad* (*véase*).

2) La definición de lo P. como *posibilidad* real es la que identifica lo P. mismo con lo *potencial* (*véase* POTENCIA) y que ve en lo potencial a lo destinado infaliblemente a realizarse. De acuerdo con esta interpretación. Diódoro de Cronos, el famoso filósofo de Megara, afirmó, mediante el *argumento victorioso* (*véase*), que todo lo P. se realiza y que lo que no se realiza no es P. (Arist., *Met.*, 9, 3, 1046 b 29 *ss.;* Epicteto, *Diss.*, II, 19, 1; Cicerón, *De Fato*, 6 *ss.*). Diódoro de Cronos derivó de este principio la tesis de la necesidad de todo lo que es: nada de lo que ha sido, es o será, ha podido, puede o podrá ser diferente de como ha sido, es o será. Pero el propio Aristóteles, que combatiera la tesis de Diódoro de Cronos dan-

do preferencia a otros significados de P., admitió a veces el teorema fundamental propio de esta concepción de la posibilidad: "No puede ser cierto que algo es P. pero no será, ya que en tal caso no existirían imposibilidades" (*Met.*, IX, 4, 1047 b 3). La escolástica árabe, a partir de Avicena, se apropió de esta concepción de lo P. La división de Avicena entre el ser necesario y el ser P. es, en efecto, la división entre lo que recibe su ser de sí mismo (Dios) y lo que recibe su ser de otro (y éstas son las cosas creadas). Lo que es P., desde este punto de vista, es tal hasta en tanto no sea nada; cuando comienza a ser, esto es signo de que están presentes *todas* las condiciones o las causas de su ser, y ello ha resultado necesario, se entiende, necesario *para otro* (*Met.*, II, 1-2; Algazel, *Met.*, I, 8; etc.). Este "necesario para otro" constituyó lo *contingente* (*véase*).

Esta doctrina se ha repetido muchas veces en la historia de la filosofía. Una de sus mejores expresiones fue dada por Hobbes: "Es imposible el acto para cuya producción no exista nunca una potencia *plena*. Ya que la potencia plena es aquella en la cual concurren todas las condiciones que se requieren para producir el acto, si nunca existiera la potencia plena, faltaría siempre alguna de las condiciones sin las cuales el acto no se podría producir y, de tal manera, este acto no podrá nunca producirse, o sea, será un acto *imposible*. El acto que no es imposible, es *posible*. Por lo tanto, todo acto P. debe verificarse cada tanto y si no se verificara nunca, nunca concurrirían todas las condiciones que se requieren para su producción y, por lo tanto, sería por definición un acto imposible, lo que está en contra de la hipótesis" (*De Corp.*, 10, § 4). Esta elaboración del concepto de P. no es más que la repetición del argumento victorioso de Diódoro de Cronos, argumento que reaparece siempre que se reduce lo P. a una *potencialidad* en la cual deban estar presentes todas las condiciones de realización y que, por lo tanto, esté destinada infaliblemente a realizarse. Éste es el concepto que Hegel tenía de lo P. Hegel distinguió entre la mera posibilidad, que es "la vacía abstracción de la reflexión en sí" o sea una simple representación subjetiva, y la *posibilidad real*, que se tiene cuando se dan todas las condiciones de una cosa de manera que ésta debe resultar real, posibilidad real que, como es obvio, no se distingue de la necesidad (*Enc.*, § 147). En este sentido, la noción de la posibilidad real es adoptada a menudo por los discípulos de Hegel, tanto por los idealistas como por los marxistas. Con frecuencia se ha usado esta noción para designar la predeterminación de los acontecimientos históricos en sus condiciones y, por lo tanto, para fundar la posibilidad de una previsión infalible de los futuros desarrollos de la historia. G. Lukács ha usado el concepto en el mismo sentido (*Geschichte und Klassenbewusstsein* ["Historia y conciencia de clase"], 1923; trad. francesa, 1960, pp. 104 *ss.*). Con el mismo significado de potencialidad es considerado el concepto en un libro de S. Buchanan, en el cual la posibilidad es definida como "la idea reguladora para el análisis del todo en sus partes" y las partes son definidas como "las potencialidades del todo" (*Possibility*, 1927, pp. 81 *ss.*).

Por último, la ilustración de este concepto es la denominada "ley modal fundamental" de N. Hartmann, que comprende las seis tesis siguientes: "*1)* lo que es realmente P. es también realmente efectivo; *2)* lo que es realmente efectivo es también necesario; *3)* lo que es realmente P. es también realmente necesario y a la inversa; *4)* aquello cuyo no ser es realmente P., es también realmente inefectivo; *5)* lo que es realmente inefectivo es también realmente imposible; *6)* aquello cuyo no ser es realmente posible, es también realmente imposible" (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938, p. 126; trad. esp.: *Ontología II, Posibilidad y efectividad*, p. 146, México, 1956, F.C.E.). Estas tesis no son más que la reducción explícita del concepto de posibilidad real al concepto de necesidad, reducción contra la cual en verdad no se sabría encontrar objeción alguna.

De esta noción de lo P. forma parte la reducción del concepto de P. a la ignorancia o a una fantasmagoría *post-factum*. El primer camino fue seguido por Spinoza: "Llamo P. a estas mismas cosas singulares —dice— en cuan-

to, si atendemos a las causas por las cuales deben ser producidas, no sabemos si tales causas están determinadas a producirlas" (*Eth.*, IV, def. 4; *Cogit. Met.*, I, 3). El segundo camino es el seguido por Bergson: "Lo P. es el espejismo del presente en el pasado y ya que sabemos que el porvenir terminará por hacerse presente y el efecto del espejismo continúa produciéndose, decimos que en nuestro presente actual, que será el pasado de mañana, la imagen del mañana está ya contenida, si bien no llegamos a aprehenderla. Aquí está precisamente la ilusión" (*Le possible et le réel*, 1930, en *La pensée et le mouvant*, 3ª edición, 1934, p. 128).

3) El tercero concepto de lo P. es el de la *posibilidad objetiva* que nos llega desde Platón. La posibilidad de obrar o de sufrir una acción fue considerada por Platón como la definición misma del ser en general (*véase* SER), en contra de los materialistas, por una parte, y de los idealistas, por otra. "Digo que existe todo lo que por naturaleza tiene la posibilidad de hacer una cosa cualquiera o de sufrir una acción (aunque sea todo ello en medida muy pequeña, por una sola vez y respecto a la cosa más insignificante). Y por lo tanto formulo esta definición: los entes no son más que posibilidades" (*Sof.*, 247 e). Aristóteles definió la posibilidad en este sentido como "lo que *puede* ser verdadero" (*Met.*, V, 12, 1019 b 32). Y Santo Tomás defendió esta posibilidad en contra del necesarismo árabe: "Lo P. o contingente, que se opone a lo necesario, tiene en su concepto el hecho de que no debe realizarse por necesidad cuando no es, ya que ello resulta necesariamente de su causa" (*Contra Gent.*, III, 86). Occam incluyó el mismo concepto entre los significados del término P. como "lo que no es en acto y todavía puede ser" o que "no es ni necesario ni imposible" (*Summa Log.*, II, 25). El concepto leibniziano de lo *composible* (*véase*) no es más que otra expresión de esta misma noción de la posibilidad, defendida por Kant desde el periodo precrítico, cuando demostró, en oposición a la escuela wolffiana, la insuficiencia del concepto de posibilidad lógica. "Que exista una posibilidad y que aún no haya nada real es contradictorio —observaba Kant— ya que si nada existe, ni siquiera es *dado* nada que sea pensable, y nos contradecimos si todavía quisiéramos que exista algo P." (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* ["El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios"], I, 2, 2). O, en otros términos, "con el quitar el *material* y los *datos* a todo P., también se niega toda posibilidad" (*Ibid.*, I, 2, 3). Kant parece aquí negar hasta la legitimidad de la noción de P. lógico. En otra parte admite también esta posibilidad: "El concepto es P. siempre que no se contradice. Éste es el carácter lógico de la posibilidad y con ello su objeto es distinto del *nihil negativum*. Pero ello no puede ser un concepto vacío... Ésta es una admonición para no llegar sin más de la posibilidad (*lógica*) de los conceptos a la posibilidad (*real*) de las cosas" (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, II, cap. 3, sec. 4, nota [A 597, B 625]). La posibilidad objetiva o real, por lo tanto, está fundada en datos de la experiencia y es una posibilidad que la experiencia sola, y no ya el simple concepto, autoriza a admitir. No se trata aún de una posibilidad real en el sentido expresado en el punto *2)*, esto es, el de una potencialidad destinada infaliblemente a realizarse: "Las proposiciones que enuncian que las cosas pueden ser P. sin ser reales y que, por lo tanto, no se puede deducir la realidad de la posibilidad, valen justamente para la razón humana" (*Crít. del Juicio*, § 76). Kant denomina real o trascendental a la posibilidad que se funda sobre los datos de la experiencia, pero no la identifica con la necesidad: significa solamente que al concepto puede corresponderle un objeto (*Crítica R. Pura*, Analítica de los Principios, cap. III [A 244, B 303].

Así como Kant insistiera en la relación de lo P. objetivo con la experiencia, Kierkegaard insistió, en oposición a Hegel, acerca de la *indeterminación* de lo P. mismo. Respondiendo negativamente a la pregunta de si el pasado era más necesario que el porvenir, Kierkegaard afirma que lo P. no resulta necesario por el hecho de realizarse, sino que sigue siendo P.: "El pasado no es necesario en el momento en

que adviene; no ha resultado necesario al advenir (lo que sería una contradicción) y lo adviene aún menos a través del entendimiento de la persona". En este caso, en efecto, el pasado ganaría lo que el entendimiento perdería, esto es, no sería entendido por lo que es, sino por otra cosa (*Philosophische Brocken* ["Fragmentos filosóficos"], IV, Intermezzo, § 4; trad. franc. pp. 162 *ss.*). Toda especulación de Kierkegaard se funda en esta noción de la posibilidad objetiva e indeterminada, mediante la cual ilustra las nociones de *angustia* (*véase*) y de *desesperación* (*véase*). A veces, sin embargo, el mismo Kierkegaard usa expresiones que no son rigurosamente compatibles con la indeterminación objetiva de las posibilidades, como, por ejemplo, "Toda cosa es P." o "todas las posibilidades". Considerando las posibilidades como infinitas se excluye su indeterminación y limitación; en efecto, lo que falta a una de ellas para realizarse infaliblemente, puede ser sustituido por las demás, en caso de ser infinitas y las posibilidades se transforman, entonces, en potencialidades necesarias.

En la filosofía contemporánea, no obstante, el concepto de posibilidad objetiva es entendido en su sentido empíricamente determinado y finito. Peirce habla de "posibilidades sustanciales" (en oposición a las posibilidades lógicas) como de las que están fundadas en informaciones que conciernen a los hechos y a sus leyes, y considera que tales posibilidades coincidirían con la necesidad solamente en la hipótesis de una información omnisciente (*Coll. Pap.*, 4.67). Dewey entiende la posibilidad, en el ámbito de la matemática y en general en el de la investigación científica, como *posibilidad de operaciones* o *de transformaciones* (*Logic*, XV y XX, 3; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F.C.E.). Wittgenstein afirma que la posibilidad es lo que se expresa en una *proposición sensata*, en cuanto ésta es distinta de la *tautología*, de la proposición de la lógica o de la matemática, que "no dice nada", y de la *contradicción* (*Tractus*, 4.525). En otros términos, la proposición sensata no es, para Wittgenstein, más que la expresión de la posibilidad de un hecho. A su vez, Reichenbach ha distinguido la posibilidad *lógica* de la posibilidad *física* y de la posibilidad *técnica;* la primera significa algo que no contradice las leyes empíricas y la segunda algo que está dentro del reino de los métodos prácticos conocidos ("Verifiability Theory of Meaning", en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences,* 1951 [80º], p. 53). Y por lo demás, ha formulado la posibilidad física como fundamento de la probabilidad (*Theory of Probability*, § 74).

En el campo de la metodología historiográfica, la noción de posibilidad objetiva fue declarada indispensable por Max Weber (*Kritische Studien auf den Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* ["Estudios críticos en el campo de la lógica de las ciencias de la cultura"], 1906; cf. especialmente la segunda parte; trad. inglesa en *The Methodology of Social Sciences*, pp. 164 *ss.;* trad. italiana en *Il metodo delle scienze storico-sociali*, pp. 207 *ss.*) y fue adoptada asimismo en los estudios más recientes (por ejemplo, W. Dray, *Laws and Explanation in History*, 1957, VI, 3; *véase* HISTORIA; HISTORIOGRAFÍA). En el campo de las ciencias biológicas la noción ha sido utilizada por Goldstein (*Der Aufbau des Organismus* ["La estructura del organismo"], 1934; trad. franc., 1951) y tiende a ser utilizada en el dominio psiquiátrico (cf. por ejemplo, M. Torre, "La categoria del possibile in psicopatologia", en *Note e Riviste di psichiatria,* 1957). Por lo demás, tanto la genética como la teoría de la evolución hacen continuo uso de este concepto, designándolo a veces con otro nombre (como, por ejemplo, con el nombre de *oportunidad;* cf. G. Simpson, *The Meaning of Evolution*, cap. XII, "The Opportunism of Evolution"). En la sociología, los conceptos que implícita o también explícitamente recurren a la noción de lo P. son los más numerosos. Lévy-Bruhl ha hablado del "límite de lo P.", como constitutivo de la experiencia racional y, por lo tanto, deficiente o ausente en la mentalidad primitiva (*Les carnets*, 1949). La total teoría de la probabilidad, de cualquier manera que sea interpretada, adquiere como fundamento esta misma noción de lo P. (cf., por ejemplo, Reichenbach, *Theory of Probability*, § 74 y Popper, que habla de la proba-

bilidad como de un "vector en el espacio de las posibilidades"; *véase* PROBABILIDAD). En fin, resulta casi superfluo recordar la importancia que la noción de posibilidad objetiva tiene para la filosofía existencial, que en ella encuentra su principal instrumento de análisis. *Véase* EXISTENCIALISMO.

Posición (gr. Θέσις; lat. *positio;* ingl. *positing;* franc. *position;* alem. *Setzung, Position;* ital. *posizione*). *1)* Aceptación no demostrada: *a)* por la premisa de un razonamiento; *b)* por la existencia de una cosa cualquiera.

a) En el primer sentido el término fue constantemente usado por Aristóteles (cf. *An. Post.*, I, 2, 72a 15) y en toda la tradición lógica, aun en la reciente, en la cual se vuelve a definir explícitamente a veces (cf. H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, 1951, p. 240; trad. esp.: *La filosofía científica,* México, 1953, F.C.E.).

b) Kant distinguió por vez primera entre P. *relativa,* que es el reconocimiento del ser predicativo, o sea del ser expresado por la cópula que pone en relación dos determinaciones de una cosa, y la P. *absoluta,* que es el reconocimiento de la existencia de la cosa misma. "En un existente —decía Kant— no se pone más que lo que ya está en la pura posibilidad (ya que, en efecto, se trata de sus predicados); pero a través de un existente es puesto algo más que un puro posible porque se trata de la P. absoluta de la cosa misma" (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* ["El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios"], 1763, § 3). Para Kant, la P. es el reconocimiento (empírico) de una existencia; en el idealismo romántico, a partir de Fichte, la P. fue entendida como creación. Dice Fichte: "Aquello cuyo ser (o esencia) consiste solamente en que se pone a sí mismo como existente, es el Yo como sujeto absoluto. En cuanto se pone es y en cuanto es, se pone" (*Wissenschaftslehre,* 1794, § 1). En este sentido, el concepto de P. no se distingue del de creación. En cambio vuelve a distinguirse el uso que ha hecho Husserl, que ha visto en la P. la afirmación de la realidad o la existencia del objeto intencional de la conciencia. Y ha distinguido entre la P. *actual,* que se tiene cuando el objeto intencional está presente, y la P. *potencial,* que se tiene cuando no lo está. Por otro lado, la *neutralidad* es la conciencia no empeñada en afirmar la realidad del objeto intencional (*Ideen*, I, § 113). Husserl usa también el término *posicionalidad* (alem. *Positionalität*) para indicar en general el carácter, común a todas las vivencias, de poner el objeto intencional (como existente, como deseado, como querido, etc.).

2) En la lógica terminista medieval, una *obligación* (*véase*), más precisamente la que consiste en la obligación de sostener una proposición como verdadera (Occam, *Summa Log.*, III, III, 40).

Positivismo (ingl. *positivism;* franc. *positivisme;* alem. *Positivismus;* ital. *positivismo*). El término fue adoptado por vez primera por Saint-Simon para designar el método exacto de las ciencias y su extensión a la filosofía (*De la religion Saint-Simonienne,* 1830, p. 3). Auguste Comte tituló así su filosofía y por obra suya pasó a designar una gran dirección filosófica que, en la segunda mitad del siglo XIX, tuvo muy numerosas y variadas manifestaciones en todos los países del mundo occidental. La característica del P. es la romantización de la ciencia, su exaltación como única guía de la vida particular y asociada del hombre, esto es, como único conocimiento, única moral y única religión posible. Como romanticismo de la ciencia, el P. acompaña y estimula el nacimiento y la afirmación de la organización técnico-industrial de la sociedad moderna y expresa la exaltación optimista que ha acompañado al origen del industrialismo. Se pueden distinguir dos formas históricas fundamentales del P.: el P. *social* de Saint-Simon, Comte y Stuart Mill, nacido de la exigencia a hacer de la ciencia el fundamento de un nuevo orden social y religioso unitario, y el P. *evolucionista* de Spencer, que extiende a todo el universo el concepto de progreso e intenta hacerlo valer en todas las ramas de la ciencia (para el positivismo evolucionista, *véase* EVOLU-

CIONISMO). Las tesis fundamentales del P. son las siguientes:

1) La ciencia es el único conocimiento posible y el método de la ciencia es el único válido; por lo tanto recurrir a causas o principios no accesibles al método de la ciencia, no originará conocimientos y la metafísica que precisamente recurre a tal método carecerá de todo valor.

2) El método de la ciencia es puramente descriptivo, en el sentido de que describe los hechos y muestra las relaciones constantes entre los hechos, que se expresan mediante las leyes y permiten la previsión de los hechos mismos (Comte) o en el sentido que muestra la génesis evolutiva de los hechos más complejos partiendo de los más simples (Spencer).

3) El método de la ciencia, en cuanto es el único válido, se extiende a todos los campos de la indagación y de la actividad humana y la vida humana en su conjunto, ya sea particular o asociada, debe ser guiada por dicho método.

El P. ha presidido la primera participación de la ciencia moderna en la organización social y constituye todavía un concepto de la filosofía que es una de las alternativas fundamentales de tal disciplina y a pesar de haberse abandonado ya toda ilusión totalitaria del P. romántico, o sea su pretensión de absorber en la ciencia todas las manifestaciones del hombre.

Positivismo jurídico (ingl. *juridical positivism;* franc. *positivisme juridique*). Nombre dado por Hans Kelsen a su doctrina formalista del derecho y del estado (*General Theory of Law and State*, 1945; cf. especialmente, el apéndice "La doctrina del derecho natural y el P. jurídico"). *Véase* DERECHO; ESTADO.

Positivismo lógico (ingl. *logical positivism;* franc. *positivisme logique;* alem. *Neupositivismus;* ital. *positivismo logico*). *Véase* EMPIRISMO LÓGICO.

Positivo (ingl. *positive;* franc. *positif;* alem. *positiv*). *1)* Lo puesto, establecido o reconocido como un hecho. Leibniz denominó "verdades P." a las verdades de hecho, en cuanto se distinguen de las verdades de razón, porque constituyen "leyes que Dios se ha complacido en dar a la naturaleza" (*Théod.*, Discours, § 2). En el mismo sentido se habla de *religión P.*, como de la religión establecida de hecho y que rige como conjunto de instituciones históricas, a diferencia de la religión natural que puede no valer de hecho, y de *derecho P.*, como derecho vigente en un estado determinado, en oposición al derecho natural, que puede no tener validez de hecho. Las expresiones "hecho P." y "realidad P." tienen análogo valor porque designan el hecho o la realidad reconocida o reconocible como tal en virtud de un método objetivo. Por lo tanto, el significado fundamental del término es, en esta acepción: lo que rige de hecho o tiene realidad efectiva.

Auguste Comte no hizo más que expresar este significado al afirmar: "Considerada en su acepción más antigua y más común, la palabra P. designa lo real por oposición a lo quimérico" (*Discours sur l'esprit positif*, § 31). El positivismo denominó P. al método de la ciencia en cuanto se dirige al reconocimiento puro y simple de los hechos y de sus relaciones (*véase* POSITIVISMO). En sentido semejante, Schelling denominó P. al conocimiento que considera el acto mediante el cual se pone la realidad. Distingue las condiciones *negativas* del conocimiento, que son aquellas sin las cuales el conocimiento es imposible, de las condiciones P. que son aquellas por las cuales el conocimiento resulta efectivo. Las primeras son las formas racionales del ser y dicen lo que el ser puede o debe ser, las segundas expresan la existencia misma y consisten sustancialmente en la voluntad de Dios para manifestarse (*Werke* ["Obras], II, III, pp. 57 *ss.*).

2) Lo mismo que afirmativo. En este sentido el término aparece en locuciones tales como "declaraciones P." o "noticias P." o también para designar doctrinas que caracterizan sus objetos con afirmaciones más que con negaciones; por ejemplo, "teología P." en contraste con teología negativa; "existencialismo P."; etc.

3) Lo mismo que positivista, en este sentido, a partir de Comte, se habla de "filósofos positivos".

Pospredicamentos (gr. μετὰ τάς κατηγορίας; lat. *postpredicamenta;* ingl. *postpredicaments;* franc. *post-prédicaments;* alem. *Postprädikamente;* ital. *postpredicamenti*). Los comentadores de Aristóteles (por ejemplo, Filipón, siglo VI, *In Cat.*, 39ª 33) comenzaron a aplicar este término a aquellos conceptos que Aristóteles anunciara después de las categorías en el libro así intitulado, esto es, los de oposición (*oppositio*), de prioridad (*prius*), de simultaneidad (*simul*), de movimiento (*motus*) y de tener (*habere*) (*Cat.*, 10-15). Para tales conceptos *véanse* los artículos correspondientes y CATEGORÍA.

Post hoc ergo propter hoc. Célebre *falacia* (*véase*), que constituye un caso particular de la falacia *non causa pro causa* (cf. Aristóteles, *El. Sof.*, 5, 167 b), que consiste en establecer una conexión causal, por lo tanto, necesaria, a partir de una conexión meramente accidental o secundaria. En el caso del *post hoc ergo propter hoc,* el sofisma consiste en establecer, por el simple hecho de que *B* sigue a *A*, una relación de causa y efecto entre *A* y *B*. G. P.

Postulado (gr. ἀίτημα; lat. *postulatum*; ingl. *postulate*; franc. *postulat*; alem. *Postulat*; ital. *postulato*). En general, una proposición que se admite, o se requiere sea admitida, a fin de hacer posible una demostración o un procedimiento cualquiera. El término nació en las matemáticas y fue ilustrado por Aristóteles en correlación al de *axioma* (*véase*). Mientras que los axiomas son por sí mismos evidentes y deben admitirse necesariamente aun sin ser demostrables, el P., no obstante ser demostrable, es aceptado y utilizado sin demostración. El P. es, además, una proposición que no es ya admitida o creída por aquel al cual se dirige (de otro modo sería inútil requerirle su aceptación); en esto difiere de la *hipótesis* (*véase*) que es también una proposición demostrable, no demostrada, pero que considera verdadera aquel a quien se dirige el discurso (*An. Post.*, 10, 76 b 24 *ss.*). Euclides hizo propia la distinción entre axiomas y P. en sus *Elementos*; en tanto que los axiomas expresan verdades evidentes y son denominados *nociones comunes* por Euclides, los P. expresan lo que se requiere admitir y conciernen a la existencia de determinados elementos geométricos. El famoso quinto P., que desde la Antigüedad resulta muy dudoso y cuyas tentativas de demostración desarrollarán más tarde las geometrías no euclidianas, establece la existencia del punto de intersección de dos rectas, enunciando que "dos rectas se encuentran si la suma de los ángulos internos que forman con una tercera recta es menor que dos ángulos rectos".

La distinción entre axioma y P. se mantuvo mientras mantuvo el concepto tradicional de axioma como verdad evidente por sus propios términos (*véase* AXIOMA), pero con el formalismo matemático y lógico contemporáneo y con el nacimiento de la axiomática, la distinción entre axioma y P. ha caído en desuso. Actualmente las dos palabras se adoptan indistintamente para designar las proposiciones primitivas de un sistema formalizado, proposiciones que no se consideran ni verdaderas ni falsas, pero que, sin embargo, deben ser escogidas de manera oportuna. *Véase* AXIOMÁTICA.

Potencia (gr. δύναμις; lat. *potentia*; ingl. *power*; franc. *puissance*; alem. *Vermögen*; ital. *potenza*). *1)* En general, el principio o la posibilidad de un cambio cualquiera. Ésta es la definición aristotélica del término. Aristóteles mismo distinguió este significado fundamental en varios significados específicos, más precisamente: *a)* la capacidad de efectuar una mutación en otro o en sí mismo, que es la P. *activa*; *b)* la capacidad de sufrir una mutación, a través de otro o de sí mismo, que es la P. *pasiva*; *c)* la capacidad de cambiar o ser cambiado para bien antes que para mal; *d)* la capacidad de resistir cualquier cambio (*Met.*, V, 12, 1019 a 15; IX, 1, 1046 a 4). Estas distinciones han permanecido casi sin cambios en la tradición filosófica (*véase* ACTO). Toda la tradición medieval los repitió sin variaciones y aún en el siglo XVIII Wolff las repitió en fórmulas epigráficas que para nada cambian los viejos conceptos (*Ontología*, 1729, § 716). Locke mismo, en su famoso análisis de la noción, no alteró el concepto (*Essay*, II, 21, 1).

El concepto implica, no obstante, una ambigüedad fundamental, ya que puede ser entendido: *A)* como posibilidad; *B)* como preformación y, por lo tanto, predeterminación o preexistencia de lo actual. En Aristóteles y en todos los que se basan en la metafísica aristotélica están presentes los dos significados y a menudo se confunden. Así, cuando Aristóteles defiende el concepto de la potencia en contra de la negación de Diódoro de Cronos (*véase* POSIBILIDAD), entiende la P. en el sentido expuesto en el punto *A)*, en tanto que cuando afirma "que no puede ser verdadero decir que algo es posible, pero que no lo será" (*Met.*, IX, 4, 1047 b 3), o cuando afirma la superioridad del acto sobre la P. a partir del principio de que sin el acto la P. no existiría (no existiría el huevo sin la gallina), entiende la P. como preformación y predeterminación y la considera como un modo de ser disminuido o preparatorio del acto (*Ibid.*, IX, 8, 1049 b 4). Una confusión análoga se encuentra en el ensayo de Bergson, "Lo posible y lo real" (1930), ya que en él Bergson rechaza el concepto de posible como "no imposible", esto es, como "no impedido para ser", y lo identifica, en cambio, con el de potencial, para considerar lo potencial como "el espejismo del presente en el pasado" (*La pensée et le mouvant*, 3ª ed., 1934, pp. 128-30). Ya que el concepto de potencial hace constante referencia a la actualidad o realidad, en tanto el de posible no tiene necesariamente esta referencia, las nociones de preformación, preexistencia y predeterminación pueden ser consideradas como estrechamente relacionadas con la noción de potencia.

2) Facultad o poder del alma. *Véase* FACULTADES.

3) Dominio o predominio, como en la expresión "voluntad de P.".

Potenciación, lógica de la. Una tentativa de la lógica simbólica que consiste en la eliminación de las leyes de tautología y de absorción y en la introducción de los símbolos de potencia y coeficiente. Este tipo de lógica habría de fundarse en el principio de que toda relación modifica a los entes relativos, principio que es contrario al que por lo común es admitido por la lógica simbólica contemporánea (cf. P. Mosso, *Principi di logica del potenziamento*, Turín, 1924; A. Pastore, *La logica del potenziamento*, Nápoles, 1936).

Práctico (gr. πρακτικός; lat. *practicus*; ingl. *practical*; franc. *pratique*; alem. *praktisch*; ital. *pratico*). En general, lo que es acción o concierne a la acción. Existen tres significados diferentes: *1)* lo que dirige la acción; *2)* lo que es traducible en acción; *3)* lo que es racional en la acción.

1) El primer significado es el filosófico tradicional. Ya Platón distinguía la ciencia práctica (por ejemplo, la edilicia) que es la "inherente a las acciones, por su naturaleza" y la cognoscitiva (como la aritmética) que carece de referencia a la acción (*Pol.*, 258 d-e). Aristóteles, a su vez, decía que "en las ciencias P. el origen del movimiento está en alguna decisión del que obra, porque 'P.' y 'elegido' son la misma cosa" (*Met.*, VI, I, 1025 b 22). Para Aristóteles las ciencias P. eran la política, la economía, la retórica y la ciencia militar, siendo la ética parte fundamental de la política (*Ét. Nic.*, I, 2, 1094 b). Este significado se mantuvo en la tradición filosófica. Así, por ejemplo, el significado usado por Santo Tomás al decir que la teología es parcialmente ciencia práctica (*S. Th.*, I, q. 1, a. 4) y el usado por Duns Scoto al expresar que es totalmente ciencia P. (*Op. Ox.*, Pról., q. 4, n. 31), se refieren al significado tradicional, siendo P. lo que dirige la acción. De manera similar definió Wolff la filosofía P. como la ciencia que "dirige las acciones libres mediante reglas muy generales" (*Philos. practica*, § 3), y la dividió, como Aristóteles, en ética, economía y política. Este significado prevalece en el uso filosófico del término.

2) Según el segundo significado, que pertenece al lenguaje común más que al filosófico, P. es lo que es fácil o inmediatamente traducible en acción, en el sentido de que puede tener éxito o procurar ventaja, por ejemplo. En este sentido, se dice que una idea es "P." porque puede realizarse y conducir al éxito. Un hombre P. es el hombre que tiene ideas P., o sea, ideas fácilmente realizables o realizables con probabilidades de ventaja o de éxito. Esta signi-

ficación no aparece por lo común en el lenguaje filosófico.

3) El tercer significado es el más restringido y fue adoptado por Kant, quien, en efecto, entiende por P.: "Todo lo posible por medio de la libertad." Pero la libertad no tiene nada en común con el albedrío animal; así, "lo independiente de estímulos sensibles puede hallarse, por lo tanto, determinado por motivos que no representan sino a la razón y se dice *libre albedrío* y todo lo que se le relaciona, ya sea como principio o como consecuencia, se denomina P." (*Crít. R. Pura,* Doctrina del Método, cap. II, sec. 1). Este uso restringido del término, característico de Kant, no ha tenido seguidores.

Pragmática (ingl. *pragmatics*; franc. *pragmatique*; alem. *Pragmatik*; ital. *pragmatica*). Una de las partes de la *semiótica* (*véase*), más precisamente la que comprende el conjunto de las investigaciones que tienen por objeto la relación de los signos con los intérpretes, o sea, la situación en que se usa el signo. Acerca de este aspecto de la semiótica ya habían insistido C. S. Peirce, Ogden y Richards, pero fue sobre todo Morris quien consideró la P. como parte integrante de la semiótica, y el punto de vista de Morris es ampliamente aceptado en la lógica contemporánea (cf. C. Morris, *Foundations of the Theory of Signs,* 1938, cap. V; Carnap, *Foundations of Logic and Mathematics,* 1939, § 2). Las otras partes de la semiótica son la *semántica* y la *sintaxis* (*véanse*).

Pragmático (gr. πραγματικός; ingl. *pragmatic*; franc. *pragmatique*; alem. *pragmatisch*; ital. *pragmatico*). El adjetivo fue usado por vez primera por Polibio que distinguió netamente la historia "P.", que se ocupa de *hechos,* de la historia que se ocupa de leyendas, como hace la que habla de la genealogía de las familias y de la fundación de las ciudades (IX, 1, 4). Polibio agrega asimismo que la historia P. es la más útil para enseñar al hombre a qué debe atenerse en la vida asociada. El adjetivo ha sido usado, más tarde, con frecuencia en la historia política, especialmente en la alemana, con referencia a decisiones constitucionales, cuyo carácter meritorio se quería subrayar y que, por lo tanto, eran denominadas "sanciones P.". Kant decía: "Se llama P. a las sanciones que no derivan precisamente de los derechos de los estados considerados como leyes necesarias, sino del celo por el bienestar general. Una historia está pragmáticamente compuesta cuando nos hace prudentes, es decir, cuando enseña a la sociedad de hoy cómo puede obtener su propia ventaja mejor o al menos igual que la sociedad de ayer" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], II, Nota). A su vez, Kant denomina P. a los imperativos hipotéticos de la prudencia, que tienen como mira el bienestar (*Ibid.,* II, Nota). Denomina P. a la fe fundada en un juicio subjetivo de la situación, por ejemplo, la de un médico que no conoce bien la enfermedad que debe curar (*Crít. R. Pura,* Doctrina del método, cap. 2, sec. 3). Y denomina P. a su antropología, en cuanto considera lo que el hombre hace de sí mismo y no lo que el hombre es por naturaleza (*Antr.,* Pref.).

En el lenguaje contemporáneo la palabra ha vuelto a su sentido originario. Cuando no se refiere a pragmatismo, designa simplemente lo que es acción o lo que pertenece a la acción.

Pragmatismo (ingl. *pragmatism*; *pragmaticism*; franc. *pragmatisme*; alem. *Pragmatismus*; ital. *pragmatismo*). El término fue introducido en filosofía en 1898 por una relación que W. James hiciera a la California Union, en la que James se refirió a la doctrina expuesta por Peirce en un ensayo de 1878 intitulado "Cómo hacer claras nuestras ideas". Algunos años más tarde Peirce declaró haber inventado el nombre P. para la teoría que enuncia que "una *concepción,* o sea el significado racional de una palabra o de otra expresión, consiste exclusivamente en su alcance concebible sobre la conducta de la vida" y haber preferido este nombre al de *practicismo* o *practicalismo,* porque estos últimos, para el que conozca el sentido que la filosofía kantiana atribuye a "práctico", hacen referencia al mundo moral donde no tiene lugar la experiencia, en tanto que la doctrina pro-

puesta es, precisamente, una doctrina experimental. Sin embargo, en el mismo artículo Peirce declaró que frente a la extensión de significado que el P. había recibido por obra de W. James y de F. C. S. Schiller, prefería el término *pragmaticismo* para indicar su propia concepción, estrictamente metodológica, del P. ("What Pragmatism Is", *The Monist*, 1905; *Coll. Pap.* 5, 411-437). El mismo Peirce distinguió así dos versiones fundamentales del P., que pueden caracterizarse de la manera siguiente: *1)* un P. metodológico, que es sustancialmente una teoría del significado; *2)* un P. metafísico que es una teoría de la verdad y de la realidad.

1) El P. *metodológico* no pretende definir la verdad o la realidad, sino sólo ser un procedimiento para determinar el significado de los términos o, mejor aún, de las proposiciones. Decía Peirce en el artículo de 1878 (que por lo común se considera como la fecha del nacimiento del P.): "Es imposible tener en la mente una idea que se refiera a otra cosa que no sean los efectos sensibles de las cosas. Nuestra idea de un objeto es la idea de sus efectos sensibles... De modo que la regla para lograr el último grado de claridad en la aprehensión de las ideas es la siguiente: Considerar cuáles son los efectos, que se puedan concebir con un alcance práctico, que pensamos tenga el objeto de nuestra concepción. La concepción de estos efectos es la total concepción nuestra del objeto" (*Chance, Love and Logic*, I, 2, § 1). El principio del cual se saca esta regla metódica es que "la total función del pensamiento es la de producir hábitos de acción", esto es, *creencias*. La regla propuesta por Peirce, por lo tanto, le fue sugerida por la exigencia de hallar un procedimiento experimental o científico para fijar las creencias, entendiendo por procedimiento científico o experimental el que no recurre al método de la autoridad o al método *a priori* (*Ibid.*, I, 1, § 2, pp. 9 *ss.*). Al mismo tipo de P. se puede decir que pertenece el de Dewey, que para evitar todo equívoco prefirió el término de *instrumentalismo* (*véase*). "La esencia del instrumentalismo pragmático —escribió— consiste en concebir a ambos, conocimiento y práctica, como los medios para asegurar los bienes —excelencias de todo género— en la existencia experimentada" (*The Quest of Certainty*, 1929, p. 37; trad. esp.: *La busca de la certeza*, México, 1952, F.C.E., p. 33, nota). Desde este punto de vista, Dewey compartía el experimentalismo de Peirce porque consideraba que "la experimentación entra en la determinación de toda proposición garantizada" (*Logic*, 1939, p. 461; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F.C.E.) y aclaraba el carácter operativo-instrumental de generalizaciones, consideradas como medios para pasar de una situación indeterminada a una situación determinada, que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado (*Logic*, cap. VI). Por lo tanto, son bastante obvios los estrechos parentescos de este tipo de P. con la metodología científica contemporánea y en particular con el *operacionismo* (*véase*), por un lado, y por el otro, con los planteamientos fundamentales de la lógica simbólica. Acerca de este último aspecto insistieron los pragmatistas italianos Giovanni Vailati y Mario Calderoni. El primero observó a este respecto que el punto de contacto fundamental entre lógica y P. "está en la común tendencia a considerar el valor, y el significado mismo, de una aserción como algo íntimamente relacionado con el empleo que de ella se pueda o desee hacer para la deducción y la construcción de determinadas consecuencias o grupos de consecuencias" ("Pragmatismo e logica matematica", 1906, en *Il metodo della filosofia*, p. 198). Estas palabras definen bien el carácter funcional del P. de inspiración metodológica.

2) La concepción del P. *metafísico* es la de W. James y de F. C. S. Schiller y sus tesis fundamentales consisten en reducir la verdad a utilidad y la realidad a espíritu. La segunda de estas tesis fue compartida por el P. metafísico con buena parte de la filosofía contemporánea y James mismo reconoció y puso de relieve el acuerdo sustancial de su filosofía con la de los espiritualistas franceses y especialmente con Bergson. La primera tesis es la característica de esta forma de pragmatismo. Su supuesto es el principio que tiene en común con el P. metodo-

lógico: la instrumentalidad del conocer. Pero este supuesto es entendido y realizado por ella en forma totalmente diferente. En primer lugar, intenta aclarar la dependencia de todos los aspectos del conocimiento (o del pensamiento) de las exigencias de la acción y, por lo tanto, de las emociones en las cuales tales exigencias se concretan. También la "racionalidad" es, según James, una especie de sentimiento ("El sentimiento de la racionalidad" en *The Will to Believe*, 1897). Desde este punto de vista, las acciones y los deseos humanos condicionan la verdad e incluso todo tipo de verdad, esto es, también la verdad científica. Por lo tanto, no es legítimo, desde este punto de vista, rehusar creer en doctrinas que pueden ejercer una acción benéfica sobre la vida del individuo, por el hecho de que estas doctrinas no se apoyen en pruebas racionales suficientes. En casos como éstos es necesario correr el riesgo de creer, según lo afirmaba James. Y F. C. S. Schiller llevó a su extremo esta doctrina, resumiendo el dicho de Protágoras "el hombre es la medida de todas las cosas" y afirmando la relatividad del conocimiento con respecto a la utilidad personal o social (*Humanism*, 1903). En tanto que Schiller se detuvo en este relativismo, James realizó el paso, a través de dicha doctrina, hacia el teísmo y las formas espiritualistas tradicionales, con el fundamento de que son útiles a la acción y beneficiosas para la vida humana. Y aun cuando intentara delimitar el dogmatismo de estas doctrinas, insistiendo acerca del carácter pluralista del universo (*véase* PLURALISMO) y acerca del carácter finito de la divinidad (*véase* DIOS), el P. fue, para él, esencialmente un camino de acceso a la metafísica tradicional. Uno de los motivos que James aducía para justificar el ejercicio de la voluntad de creer es que la creencia puede producir su propia justificación y así sucede a veces en las relaciones humanas, cuando el creer que una persona es amiga, nos hace comportarnos amistosamente hacia ella y nos procura su amistad. Difícilmente se puede hacer un uso teológico o metafísico de esta proposición; sin embargo, ha resultado ser un teorema importante para la sociología contemporánea. Por lo demás, en tanto que el P. metodológico ha encontrado su continuación en los estudios de lógica y de metodología y en algunas corrientes del neoempirismo, el P. gnoseológico ha confluido en las corrientes espiritualistas (cf. H. W. Schneider, *A History of American Philosophy*, 2ª ed., 1957).

Con este P. metafísico se relacionan las otras manifestaciones que el P. ha tenido fuera del mundo anglosajón. En primer lugar se relaciona con él la filosofía de Hans Vaihinger expuesta en la obra *Filosofía del como si* (*Philosophie des Als Ob*, 1911), en la cual afirma el carácter ficticio de todo conocimiento y el carácter biológico de la preferencia acordada a un conocimiento más que a otro. Se le relaciona también el P. pluralista de A. Aliotta (*La guerra eterna e il dramma dell' esistenza*, 1917), que tiene el mismo acento espiritualista que el P. de James (cf. Aliotta, *Il sacrificio come significato del mondo*, 1947). Y por fin se le relaciona el fideísmo pragmatista de Miguel de Unamuno tal como se expresa en la *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) y en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) y de José Ortega y Gasset (*El tema de nuestro tiempo*, 1923; *En torno a Galileo*, 1933; *Historia como sistema*, 1935, etc.), aunque, sobre todo en los últimos escritos, revela la influencia del existencialismo de Heidegger.

Praxis. Con este término (que es la transcripción de la palabra griega que significa acción) se designa, sobre todo en la expresión "filosofía de la P.", al mundo de la historia tal como es interpretado por el materialismo *dialéctico* (*véase*), o sea, por la filosofía del comunismo (*véase* COMUNISMO; MATERIALISMO DIALÉCTICO; MATERIALISMO HISTÓRICO). Por "inversión de la P.", Engels entendió la reacción del hombre a las condiciones materiales de la existencia, su capacidad para insertarse en las relaciones de producción y de trabajo y transformarlas activamente; esta posibilidad es la inversión de la relación fundamental entre *estructura* y *superestructura*, por la cual es sólo la primera (o sea la totalidad de las relaciones de producción y de trabajo) la que determina a la segunda, esto es, al con-

junto de las actividades espirituales humanas (cf. Engels, *Anti-Dühring*, 1878; trad. esp.: Madrid, 1913).

Preambula fidei. Así denominó Santo Tomás al conjunto de verdades cuya demostración es necesaria a la fe misma y entre las cuales se encuentra, en primer lugar, la existencia de Dios (*In Boet. de Trinit.*, a. 3). *Véase* DIOS, PRUEBAS DE SU EXISTENCIA; TOMISMO.

Preanimismo, *véase* ANIMISMO.

Precisión (ingl. *precision*; franc. *précision*; alem. *Präcision*; ital. *precisione*). El procedimiento por el cual se considera la parte singular de un todo, prescindiendo del todo y de las otras partes, con el fin de lograr determinarla en sus caracteres propios. Así definió la P. la *Lógica* de Arnauld (I, 5) que, por lo tanto, la consideraba como una forma particular de la *abstracción* (*véase*). El resultado de este procedimiento es, obviamente, la exacta caracterización de las partes de un todo y, por lo tanto, en el lenguaje corriente, "P." ha resultado sinónimo de exactitud y "preciso", de exacto. Peirce habló, en sentido propio, de abstracción precisiva. *Véase* ABSTRACCIÓN.

Predestinación (lat. *praedestinatio*; ingl. *predestination*; franc. *prédestination*; alem. *Prädestination*; ital. *predestinazione*). En la teología cristiana, es la elección hecha por Dios de los que se salvarán: elección que, según San Agustín, ha sido realizada antes de la creación del mundo (*De Praedestinatione*, 10). Para los problemas relativos, *véase* GRACIA. La P. es siempre P. a la salvación, pero a veces se ha sostenido también (y la Iglesia lo ha condenado) la P. *doble*, es decir, a la salvación y a la condena. Tal doctrina fue sostenida, por ejemplo, por el monje Godescalco de Corbie y fue combatida por Hincmar (siglo IX). En la edad moderna la sustentaron los calvinistas. *Véase* PRETERICIÓN.

Predeterminismo (ingl. *predeterminism*; franc. *prédéterminisme*; alem. *Prädeterminismus*; ital. *predeterminismo*). Término adoptado por Kant para designar el determinismo riguroso, esto es, el determinismo según el cual "las acciones voluntarias, en cuanto resultan advenimientos de hecho, tienen sus razones suficientes en el tiempo anterior, el cual, junto con lo que contiene, no se encuentra ya en nuestro poder" (*Religión*, I, cap. IV, Observación general). *Véase* DETERMINISMO.

Predicables (gr. κατηγορούμενα; lat. *praedicabilia*; ingl. *predicables*; franc. *prédicables*; alem. *Prädicabilien*; ital. *predicabili*). Los universales, en cuanto resultan adecuados por naturaleza para ser predicados de pluralidad de cosas. Porfirio enumeró por primera vez los cinco universales *simples* o primitivos, a saber: el *género*, la *especie*, la *diferencia*, lo *propio* y el *accidente* (*Isag.*, 1). Aristóteles enumeró como elementos de toda proposición o problema cuatro elementos, o sea la definición, lo propio, el género y el accidente (*Top.*, I, 4, 101 b 24), pero esta enumeración, que incluye la definición (compuesta de género y de especie), no toma en consideración la simplicidad de los elementos. La enumeración de Porfirio se convirtió en clásica y entró a formar parte integrante de la lógica tradicional.

En cambio no ha tenido seguidores la propuesta kantiana de denominar P. a los conceptos del entendimiento que resultan de las categorías, como serían, para Kant, los conceptos de fuerza, acción, pasión, que resultan de la categoría de la causalidad; de presencia y resistencia, que resultan de la categoría de la reciprocidad; del surgir, del perecer, del cambiar, que resultan de las categorías de la modalidad, etc. (*Crít. R. Pura*, § 10).

La noción ha desaparecido en la lógica contemporánea (*véanse* los artículos pertinentes).

Predicado (ingl. *predicate*; franc. *prédicat*; alem. *Prädikat*; ital. *predicato*). En la lógica aristotélica, la proposición consiste en afirmar (o negar) algo de algo; por lo tanto, se escinde en dos términos esenciales, el *sujeto*, o sea de lo que se afirma (o niega) algo y el P. (κατηγορούμενον), que es precisamente lo que se afirma (o niega) del sujeto, así en "Sócrates es blanco", 'Sócrates' es el sujeto, 'blanco' el predicado. Dicho P. puede ser esencial, propio, o también simplemente accidental.

Esta doctrina pasó a la lógica medieval a través de Boecio (cf. Pedro Hispano, 1.07: *"Subiectum est de quo aliquid dicitur*; 'praedicatum' *est quod de altero dicitur"*) y a través de ésta a toda la lógica occidental. En la lógica contemporánea, al entrar en crisis la concepción predicativa de la proposición (o sea la concepción que hace consistir esta última, precisamente, en la atribución de un P. a un sujeto), el término "P." tiene un uso un tanto oscilante. Russell (*Princ. Math.*, I², páginas 51 *ss.*) da el nombre de "P." a las funciones proposicionales de primer orden, esto es, a las que contienen sólo variables individuales (es decir, variables sustituibles sólo con nombres propios, que denotan individuos). Hilbert y Ackermann (*Grudzüge der theoretischen Logik* ["Fundamentos de la lógica teórica"], 2ª ed., 1938), volviendo en cierto modo al uso clásico, entienden precisamente con "P." al *functor* de una proposición funcional cualquiera con una o más variantes. De análoga manera, pero con mayor precisión, Carnap (cf., por ejemplo, *Einführung in die symbolische Logik* ["Introducción a la lógica simbólica"], 1954, pp. 4 *ss.*) usa "P." para indicar el símbolo de propiedades o relaciones atribuidas a individuos. G. P.

Predicamento, *véase* CATEGORÍA.

Predicativo (ingl. *predicative*; franc. *prédicatif*; alem. *Prädikativ*; ital. *predicativo*). *1)* Se denomina P. al uso del verbo ser como cópula de una proposición, esto es, en su significado no existencial. *Véase* SER.

2) Se denomina P. a una definición que no es *impredicativa* en el sentido que Poincaré dio a este término (*véase* IMPREDICATIVA, DEFINICIÓN) y, por lo tanto, se denomina P. también a la teoría que por principio excluye las definiciones impredicativas o el cálculo proposicional fundado en tal exclusión (cf., por ejemplo, Church, *Intr. to Mathematical Logic,* § 58). *Véase* ANTINOMIA.

Preexistencia, *véase* METEMPSICOSIS.

Preformación (ingl. *preformation*; franc. *préformation*; alem. *Präformation*; ital. *preformazione*). En el siglo XVIII se designó con el nombre de teoría de la P. (o *preformismo*) la teoría acerca de la formación de los organismos, según la cual los órganos están ya preformados en el óvulo. Ya Malpighi en 1637 había adelantado esta teoría, reconociendo que los órganos se encuentran preformados en el óvulo, no bajo la forma que tendrán en el embrión o en el adulto, sino bajo la forma de filamentos o *estamina,* cada uno de los cuales es la potencia de un órgano particular (*La formazione del pollo nell'uovo,* 1637). Esta teoría fue aceptada en el siglo XVIII por muchos biólogos, tales como Haller, Spallanzani y Bonnet, que se denominaban "ovistas", para distinguirse de los "animaculistas" que hacia fines del siglo XVII habían considerado que el espermatozoide era un pequeño homúnculo provisto de todas las partes del feto humano. La doctrina de la P. fue aceptada por Leibniz, para quien "Dios ha preformado las cosas de modo que los nuevos organismos no son más que la consecuencia mecánica de un organismo precedente" (*Théòd.,* pref.). Kant consideraba que una vez admitido el principio teleológico para la producción de los seres organizados, quedan sólo dos hipótesis para explicar la causa de su forma final: el *ocasionalismo,* según el cual Dios interviene directamente en toda nueva formación orgánica, o el *prestabilismo,* según el cual un ser orgánico produce otro similar a él. A su vez, esta teoría puede ser teoría de la P., en caso de que la generación se considere como simple desarrollo de una forma preexistente, o de la *epigénesis* si la generación se considera como producción. Kant no ocultaba su simpatía por la teoría de la epigénesis en cuanto le parecía que reducía mucho, con respecto a la otra, la acción de las causas sobrenaturales y se prestaba a una prueba empírica (*Crít. del Juicio,* § 81). La moderna teoría de la evolución ha eliminado el fundamento mismo del contraste entre teoría de la P. y teoría de la epigénesis. *Véase* EPIGÉNESIS; EVOLUCIÓN.

Preformacionismo o preformismo, *véase* PREFORMACIÓN.

Prelógico (franc. *prélogique*). Adjetivo introducido por L. Lévy-Bruhl para ca-

racterizar la mentalidad de los pueblos primitivos, en cuanto se la considera indiferente al principio de no contradicción y fundada en la *participación* (*véase*) (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910, pp. 78 *ss.*). Más tarde, Lévy-Bruhl abandonó este concepto. "No hay una mentalidad primitiva que se distinga de la otra por dos caracteres que le son propios (místico y P.). Hay una mentalidad mística más acentuada y más fácilmente observable entre los individuos que no pertenecen a nuestras sociedades, pero que está presente en todo el espíritu humano" (*Les carnets*, 1949, VI).

Premisa (gr. πρότασις; lat. *praemissa*; ingl. *premise*; franc. *prémisse*; alem. *Prämisse*; ital. *premessa*). Toda proposición de la cual se infiere otra proposición.

Premoción (lat. *praemotio*; ingl. *premotion*; franc. *prémotion*; ital. *premozione*). Término adoptado por los teólogos del siglo XVII, para indicar la determinación física de la voluntad humana, por parte de Dios, determinación física que no eliminaría la libertad del hombre. Malebranche discutió esta noción en sus *Réflexions sur la P. physique* (1705).

Prenoción (ingl. *prenotion*; franc. *prénotion*; alem. *Vorbegriff*; ital. *prenozione*). Término introducido por Durkheim para indicar los conceptos precientíficos fundados en una generalización imperfecta o apresurada, que F. Bacon denominaba anticipaciones o ídolos (*Règles de la méthode sociologique*, p. 23). *Véase* ANTICIPACIÓN.

Prensión (ingl. *prehension*). Término que Whitehead, en *Process and Reality* (1929), aplica a la percepción en cuanto por ella el sujeto aprehende o apresa una "entidad real", o sea una cosa o un evento. En realidad el término mismo de percepción ya tiene esta connotación. *Véase* PERCEPCIÓN.

Preocupación, *véase* CURA.

Prepercepción (ingl. *preperception*; franc *préperception*; alem. *Präperzeption*; ital. *prepercezione*). Así se ha denominado a veces la función selectiva que la atención intelectual ejerce sobre la percepción sensible (cf., por ejemplo, James, *Princ. of Psychol.* I, pp. 438-45).

Presciencia, *véase* TEODICEA.

Prescisión (ingl. *prescission*). La abstracción "prescisiva" que Peirce distingue de la abstracción hipostática, como la operación de elección implícita en el más simple hecho de percepción, en cuanto, por ejemplo, percibir un color significa prescindir de la forma y, en cada caso, aislar esta determinación "color" de las otras con las que el color se presenta unido (*Coll. Pap.*, 1.549 n; 2.428; 4.235). *Véase* ABSTRACCIÓN.

Presencia (ingl. *presence*; franc. *présence*; alem. *Anwesenheit*; ital. *presenza*). El término tiene dos significados principales: *1)* la existencia de un objeto en un determinado lugar, por lo cual se dice, por ejemplo, "*x* estaba presente en la reunión de anoche"; *2)* la existencia del objeto en una relación cognoscitiva inmediata, de tal manera se dice que está presente un objeto que es visto o que es dado a una forma cualquiera de intuición o de conocimiento inmediato.

En el ámbito del primer significado los escolásticos distinguían, con finalidad teológica (o sea para describir la presencia de Dios o de los ángeles en las cosas o la del cuerpo de Cristo en el pan en el sacramento del altar), dos formas de P., la denominada *circunscriptiva*, por la cual una cosa es todo en la totalidad del espacio que ocupa y parte en cada parte del espacio, y la *definitiva*, por la cual una cosa es todo en la totalidad de su espacio y también en cada parte de esta totalidad. La primera P. es un modo de ser cuantitativo, la segunda excluye toda cantidad (cf., por ejemplo, Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 52, a. 2; Occam, *Quodl.*, VII, q. 19).

Heidegger ha denominado "ser ante los ojos" (*Vorhandenheit*) a "una forma de ser que por esencia no conviene al ente del carácter del 'ser ahí'" (*existencia*) (*Sein und Zeit*, § 9; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). En cambio, Sartre ha hablado de la "P. al ser del *Para-sí*", o sea de la conciencia, en el sentido de que tal P.

implicaría que "el *Para-sí* es el testimonio de sí en P. del ser como no existiendo el ser", lo que significaría que la P. es al ser "P. del *Para-sí* en cuanto no es" (*L'étre et le néant*, pp. 166-67).

Presentación (ingl. *presentation*; franc. *présentation*; alem. *Präsentation*; ital. *presentazione*). Conocimiento inmediato o directo: percepción o intuición. El término fue introducido por Spencer, que distinguió el conocimiento *presentativo* que se tiene cuando "el contenido de una proposición es la relación entre dos términos, ambos directamente presentes, como cuando me lastimo el dedo y al mismo tiempo tengo conciencia del dolor y del lugar en que está", y el conocimiento *representativo*, que es el recuerdo o la imaginación del otro (*Princ. of Psychology*, § 423). El término fue aceptado por muchos psicólogos del siglo XIX, pero actualmente ha caído en desuso.

Presentacionismo (ingl. *presentationism*; franc. *présentationisme*). Así denominó Hamilton a su "realismo natural", esto es, la doctrina según la cual la percepción es una relación inmediata con el objeto existente (*Dissertations on Reid*, p. 825).

Presente, *véase* INSTANTE; AHORA; TIEMPO.

Prestabilismo, *véase* PREFORMACIÓN.

Presunción (lat. *praesumptio*; ingl. *presumption*; franc. *présomption*; alem. *Präsumtion*; ital. *presunzione*). *1)* Un juicio anticipado o provisional, que se considera como válido hasta prueba contraria. Por ejemplo, "P. de culpa" es un juicio de culpabilidad que se mantiene hasta en tanto no sea aducida una prueba contraria, y análoga significación tienen expresiones tales como "P. de verdad", "P. pro" o "P. contra" de una proposición cualquiera.

2) Confianza excesiva en las propias posibilidades y en este sentido se denomina *presuntuoso* al que nutre tal confianza.

Presupuesto, *véase* SUPUESTO.

Preterición (ingl. *preterition*; franc. *prétérition*; ital. *preterizione*). Concepto mediante el cual la teología calvinista se ha valido para atenuar la doctrina de la doble predestinación: los réprobos son tales porque Dios los ha "descuidado" en su elección (cf. Calvino, *Institutions de la religion chrétienne*, III, cap. 24).

Primacía (o primado) (ingl. *primacy*; franc. *primauté*; alem. *Primat*; ital. *primato*). La importancia primaria o condicionante de una cosa con respecto a las otras. Dice Kant: "Por P. entre dos o más cosas ligadas mediante la razón, entiendo la superioridad de una de ellas en cuanto es el primer motivo determinante del nexo con todas las demás." Con mayor precisión "P. de la razón práctica" significa la preponderancia del interés práctico sobre el interés teórico en el sentido de que la razón admite, en cuanto es práctica, proposiciones que no podría admitir en su uso teórico y que no constituyen una extensión cognoscitiva inherente a ella: los postulados de la razón práctica (*Crít. R. Práct.*, II, capítulo 2, sec. 3). La palabra P. ha sido usada en el campo político para indicar la función predominante que un determinado elemento (pueblo, nación, clase, grupo social, etc.) tiene o debe tener en la totalidad a que pertenece. Gioberti ha hablado en este sentido del *P. morale e civile degli italiani* (1843). En esta extensión el término adquiere significados más vagos y arbitrarios que en el primero.

Primalidad (lat. *primalitas*; alem. *Primalität*). El principio constitutivo del ser, según Campanella. Existen tres P.: el poder (*potentia*), el saber (*sapientia*) y el amor (*amor*), que en Dios son infinitas y que, en cambio, en las cosas están limitadas por sus contrarios, la impotencia, la insapiencia (o ignorancia) y el odio, que constituyen el no ser (*Metaphysica*, 1638, VI, Proem.). El término significa lo mismo que *principio* (*véase*).

Primarias y secundarias, cualidades, *véase* CUALIDAD.

Primario (lat. *primarius*; ingl. *primary*; franc. *primaire*; alem. *primär*; ital. *primario*). *1)* Lo primero o más importante en un campo cualquiera o lo primero en el sentido que condiciona

lo que viene después, sin estar condicionado por ello. Éste era uno de los dos sentidos, y el sentido fundamental, que Aristóteles atribuyó a la palabra "prima" (*Met.*, V, 11, 1019 a 2), y es el que con mayor frecuencia se relaciona al uso del término. "Cualidades P.", por ejemplo, son las cualidades que no pueden faltar en los cuerpos y que condicionan las "cualidades secundarias". "Escuela P." es la que todos deben frecuentar y que prepara para los otros tipos de escuela. "Atención P." ha sido denominada por algunos psicólogos la atención primitiva u originaria, etc. Se dice también "importancia P." para expresar importancia fundamental o condicionante.

2) Lo mismo que *primitivo* (*véase*).

Primer motor, *véase* DIOS, PRUEBAS DE SU EXISTENCIA.

Primer móvil, *véase* MÓVIL, PRIMER.

Primitivismo (ingl. *primitivism*; franc. *primitivisme*). *1)* La actitud o la mentalidad de los pueblos primitivos especialmente en el aspecto por el cual el individuo se conforma en dichos pueblos, a las valoraciones del ambiente. En este sentido el término es usado, por ejemplo, por Scheler (*Sympathie*, cap. III).

2) La creencia en que la forma más perfecta de la vida humana es la que tuviera en el primer periodo de la humanidad (mito de la edad del oro) o la que reviste en los pueblos primitivos, considerados como más jóvenes (mito del "buen salvaje"). Para esta significación de P., ver Lovejoy y Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, 1935; Boas, *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, 1948).

Primitivo (ingl. *primitive*; franc. *primitif*; alem. *primitiv*; ital. *primitivo*). *1)* Lo mismo que *originario* (*véase* ORIGEN) en el doble sentido de este término, a saber: *a)* como lo que pertenece a la fase inicial de un desarrollo o de una historia y en este sentido se dice "la nebulosidad P.", "la humanidad P." o también las "P. poblaciones itálicas"; *b)* a lo que funciona como condición, principio o premisa y, por lo tanto, determina otras cosas, en tanto que no está determinado por ellas y en este sentido se dice "proposición P.", "función P.", y se denominan "símbolos P." los introducidos directamente, esto es, sin la ayuda de otros símbolos.

2) Lo *simple* en el sentido de que constituye la forma más elemental que un determinado objeto puede adquirir y en este sentido se habla de "hombres P." o simplemente de "los P.". Durkheim ha utilizado, para definir a los P., este significado como también del que precisamos en *a)* (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1937, p. 1). Pero Lévy-Bruhl escribió: "Con este término impropio, pero de uso casi indispensable, queremos designar simplemente a los miembros de las sociedades más simples que conocemos" (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910, p. 2). En el mismo sentido se adopta hoy la palabra *primario* (*véase*).

En cuanto concierne a las interpretaciones del mundo P., pueden reagruparse en dos clases: *a)* la clase de interpretaciones que consideran al mundo P. como prelógico, preempírico y mítico, completamente diferente, por lo tanto, en cuanto a su constitución, del mundo de la sociedad civilizada. Ésta es la interpretación que defendiera especialmente Lévy-Bruhl (cf., además del escrito citado: *La mentalité primitive*, 1922; *L'âme primitive*, 1927; *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938), pero que fue corregida, por el mismo Bruhl, en el sentido de atenuar la diferencia entre la mentalidad P. y la no P., considerándola como una diferencia de grado más que de cualidad (*Les carnets*, 1949; *b)* la clase de interpretaciones que admiten que también las comunidades P. poseen un considerable patrimonio de conocimientos fundados en la experiencia y en la razón y que el hombre P. tiende a recurrir a la magia o al misticismo sólo cuando los conocimientos que posee ya no le ayudan. Ésta es la interpretación sostenida especialmente por Bronislaw Malinowski (*Magic, Science, and Religion*, 1925) y que actualmente siguen casi todos los sociólogos.

Primordial (ingl. *primordial*; franc. *primordial*). Lo mismo que *originario* (*véase* ORIGEN).

Principio (gr. ἀρχή; lat. *principium*; ingl. *principle*; franc. *principe*; alem. *Prinzip, Grundsatz*; ital. *principio*). El punto de partida y el fundamento de un proceso cualquiera. Los dos significados de "punto de partida" y de "fundamento" o "causa" están estrechamente relacionados en la noción de este término, que fue introducido en filosofía por Anaximandro (Simplicio, *Fís.*, 24, 13) y al cual hacía frecuente referencia Platón, tomándolo en el sentido de causa del movimiento (*Fedr.*, 245 c) o de fundamento de la demostración (*Teet.*, 155 d) y cuyos significados enumeró Aristóteles por primera vez. Tales significados son los siguientes: *1)* punto de partida de un movimiento, por ejemplo, de una línea o de una calle; *2)* punto de partida *mejor*, por ejemplo, el que hace más fácil aprender una cosa; *3)* punto de partida efectivo de una producción, por ejemplo, la quilla de una nave o los cimientos de una casa; *4)* causa externa de un proceso o de un movimiento, por ejemplo, un insulto que provoca una riña; *5)* lo que, con su decisión, determina movimientos o cambios, por ejemplo, el gobierno o las magistraturas de una ciudad; *6)* aquello de lo cual parte un proceso de conocimiento, por ejemplo, las premisas de una demostración. Aristóteles agregó a esta enumeración: "También 'causa' tiene los mismos significados, ya que todas las causas son principios. Lo que todos los significados tienen en común es que, en todos, P. es lo que es punto de partida del ser, del devenir o del conocer" (*Met.*, V, 1, 1012 b 32-1013 a 19).

Estas notas de Aristóteles contienen ya aproximadamente todo cuanto la tradición filosófica posterior dijera en torno a los P. Tal vez se deba distinguir sólo otro significado: como punto de partida y causa, el P. es considerado a veces como el *elemento* constitutivo de las cosas o de los conocimientos. Probablemente éste era uno de los sentidos dados a la palabra por los presocráticos, un sentido que Aristóteles mismo adopta a veces (*Met.*, I, 3, 983 b 11; III, 3, 998 b 30, etc.). En este sentido, Lucrecio denominó P. a los átomos (*De rer. nat.*, II, 292, 573, etc.) y los estoicos distinguieron entre elementos y P., sólo por el hecho de que los P. resultan ingenerables e incorruptibles (Diόg. L., VII, 1, 134).

En el siglo XVIII, Christian Wolff, al definir el P. como "lo que contiene en sí la razón de alguna otra cosa" (*Ont.*, § 866), observa que este significado se conformaba a la noción aristotélica y que los escolásticos no se habían alejado de esta noción (*Ont.*, § 879). Baumgarten, a quien tanto debe la terminología filosófica moderna, repitió la definición de Wolff (*Met.*, § 307). Kant restringió el uso del término al campo del conocimiento, por un lado, entendiendo por P. "toda proposición general, aun inferida por inducción de la experiencia, que pueda servir como premisa mayor en un silogismo", pero, por otro lado, introdujo la noción de "P. absoluto" o "P. en sí", esto es, de conocimientos sintéticos originarios y puramente racionales, conocimientos que consideraba no subsistentes, pero a los cuales, según él, la razón recurre en su uso dialéctico (*Crít. R. Pura, Dialéctica*, II, A).

En la filosofía moderna y contemporánea, la noción de P. tiende a perder su importancia. En efecto, incluye la noción de un punto de partida privilegiado y no relativamente privilegiado, es decir, con referencia a determinadas finalidades, sino absolutamente y en sí. Es difícil que un punto de partida de esta naturaleza pudiera ser actualmente admitido en el dominio de las ciencias. A justo título observó Poincaré que un P. no es más que una ley empírica, sustraída al control de la experiencia mediante oportunas convenciones y por razones de comodidad. Por lo tanto, un P. no es ni verdadero ni falso, sino solamente cómodo (*La valeur de la science*, 1905, p. 239). En el dominio matemático y lógico, en el cual no se presentan oportunidades de esta naturaleza, el término ha caído en desuso para indicar las premisas de un discurso y ha sido sustituido por el de axioma o postulado. En estos campos, se denomina con frecuencia P. a teoremas particulares en los que se quiere subrayar la importancia de un sistema simbólico para su desarrollo ulterior. Peirce ha denominado *P. guía* (*leading principle*) al P. que "debe suponerse como verdadero para sostener la validez lógica de un argumento cualquiera" (*Coll.*

Pap., 3.168; cf. Dewey, *Logic*, I; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F. C. E., p. 37).

Principio activo (gr. τὸ ποιοῦν). Así denominaron los estoicos a la Razón, a la Causa o Dios, en cuanto informa la materia (que es el P. pasivo) produciendo en ella los seres particulares (Diög. L., VII, 134), principio que identificaron con el *Fuego*, entendido como calor o espíritu animador (*Ibid.*, VII, 156; Cicer., *De nat. deor.*, II, 24).

Principio de acción mínima; de causalidad; de no contradicción; de identidad; de los indiscernibles; de individuación; de razón suficiente; del tercero excluido; etc. *véanse* los términos pertinentes.

Prioridad (ingl. *priority*; franc. *priorité*; alem. *Priorität*; ital. *priorità*). *1)* Precedencia en el tiempo.

2) Carácter de lo *primario* (*véase supra*).

Privación (gr. στέρησις; lat. *privatio*; ingl. *privation*; franc. *privation*; alem. *Privation*; ital. *privazione*). La falta de lo que, bajo cualquier título, podría o debería existir. Éste es el sentido de la definición de Wolff: "El defecto de una realidad que podría ser o a la cual el ser por sí no repugna" (*Ont.*, § 273). Aristóteles incluyó entre los significados del término (todos reducibles al ahora enunciado) también la falta de un atributo que no pertenece naturalmente a la cosa, como cuando se dice que una planta está privada de ojos (*Met.*, V, 22, 1022 b 22). Pero esta generalización excesiva hace el concepto poco menos que inútil. Wolff mismo distinguió entre entidades *privativas*, que consisten en una falta (como ceguera, muerte, tinieblas, etc.) y sus respectivas denominaciones, y las entidades *positivas* y sus nombres (*Ont.*, §§ 273-74), distinción que fue reproducida por Stuart Mill, quien observó a este respecto: "Los nombres llamados primitivos connotan dos cosas: la ausencia de determinados atributos y la presencia de otros, a partir de los cuales la presencia de los primeros podría esperarse naturalmente" (*Logic*, I, 2, § 6). Estas distinciones se conservaron en la lógica del siglo XIX de estructura tradicional (cf., por ejemplo, Sigwart, *Logik*, 1889, I, § 22).

Probabilidad (gr. τὸ εἰκός; lat. *probabilitas*; ingl. *probability*; franc. *probabilité*; alem. *Warhscheinlichkeit*; ital. *probabilità*). El grado o la medida de la posibilidad de un acontecimiento o de una clase de acontecimientos. La P. en este sentido supone siempre una alternativa y es la elección o preferencia otorgada a una de las alternativas posibles. Si se dice, por ejemplo, "probablemente mañana lloverá" se excluye como menos probable la alternativa "mañana no lloverá"; si se dice "la P. de que una moneda caiga de cara es del cincuenta por ciento", esta determinación deduce su significado de la confrontación con la otra alternativa posible, o sea que la moneda caiga de cruz. Se puede expresar este carácter de la P. diciendo que es siempre la función de dos argumentos. Otro carácter general de la P. (de cualquier manera que se la entienda) es que, desde el punto de vista cuantitativo, se expresa con un número real cuyos valores van desde 0 a 1.

El problema al que da lugar la noción de P. es el del *significado*, esto es, el del concepto mismo de P. En cuanto al cálculo de P., éste no da lugar a problemas, hasta no ser interpretado; los matemáticos están de acuerdo acerca de todo lo que puede expresarse en símbolos matemáticos, en tanto que el desacuerdo comienza, también entre ellos, en cuanto se trata de interpretar tales símbolos. Carnap (*The Two Concepts of Probability*, 1945, actualmente en *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, pp. 441 *ss.*) y Russell (*Human Knowledge*, 1948, V, 2) han insistido acerca de la existencia de dos conceptos diferentes e irreducibles de P., que el primero ha denominado P. *inductiva* (o grado de confirmación) y P. *estadística* (o frecuencia relativa) y el segundo *grado de credibilidad* y *P. matemática*, respectivamente. Otros nombres se han propuesto para estos dos tipos de probabilidad. Kneale ha denominado *aceptabilidad* al primer tipo y *azar* o *acaso* (*chance*) al segundo (*Probability and Induction*, 1949, p. 22). Braithwaite ha denominado al primero *razonabilidad*

y al segundo P. (*Scientific Explanation*, 1953, p. 120).

Los dos conceptos se han enfrentado en los últimos cuarenta años, intentando cada uno eliminar al otro y se expresan típicamente en las posiciones de Von Mises y de Jeffreys. El primero rechaza como subjetivista el concepto de P. inductiva y considera que el uso del término P. carece de sentido fuera de su concepto estadístico (*Probability, Statistics and Truth*, 1928, ed. 1939, lect. I, III). En cambio el segundo considera que la definición de la P., denominada objetiva, no es utilizable y que ni siquiera los estadísticos la usan porque "todos usan la noción de *grado de creencia razonable*, y por lo común sin siquiera notar que la usan" (*Theory of Probability*, 1939, p. 300). Ya que las observaciones de Carnap y Russell aminoran el significado de esta polémica, pero al mismo tiempo confirman la existencia de dos conceptos diferentes de P., se pueden considerar tales conceptos en la constitución de un prospecto de las respectivas doctrinas. Y para evitar calificaciones polémicas (e inexactas) como las de "subjetivo" y "objetivo", etc., se puede considerar simplemente como rasgo distintivo de los dos conceptos de P. la función que cada uno de ellos cumple y, en consecuencia, hablar de: *1)* P. *singular*; *2)* P. *colectiva*.

1) El primer concepto de P., en efecto, puede caracterizarse diciendo que mira al grado de posibilidad de un acontecimiento singular y, por lo tanto, sus argumentos son precisamente acontecimientos, hechos o estados de cosas o circunstancias y se expresa mediante *proposiciones* del tipo "Mañana lloverá probablemente". El antecedente histórico remoto de esta noción es el concepto neoacadémico de representación *persuasiva*, cuyos grados, determinados por pruebas o indicios negativos o positivos enumeró Carnéades. *Véase* PERSUASIVO.

Los fundadores del cálculo de P. tuvieron a la vista, precisamente, este concepto de P. Bernouilli intituló su tratado, que fue el primer escrito importante al respecto, *Ars conjectandi* (1713). En el mismo concepto se inspiró la gran obra de Laplace intitulada *Théorie analytique des probabilités* (1812). En la introducción de esta obra, Laplace afirmó que "la P. de los acontecimientos sirve para determinar el temor o la esperanza de las personas interesadas en su existencia" (*Essai philosophique sur les probabilités*, I, 4) y en toda su obra no se ocupa de estadística, sino de métodos para establecer la aceptabilidad de las hipótesis. Desde este punto de vista, se definió la P. como "la relación de los números de los casos favorables al de todos los casos posibles". Y el principio fundamental para valorar las P. fue el denominado *principio de indiferencia* o de *equiprobabilidad*, según el cual, a falta de toda otra información, se considera que los diferentes casos son igualmente posibles y así, por ejemplo, cuando se echa a rodar un dado se considera que cada una de sus caras tiene iguales P. de aparecer, y de tal manera cada cara tiene la misma P. de un sexto (*op. cit.*, I, 3).

Aun cuando esta teoría ha sido sometida a encarnizadas críticas, reapareció en el economista inglés John Maynard Keynes en su *Tratado sobre la P.* y más tarde expuesta nuevamente por F. P. Ramsey (*The Foundations of Mathematics*, 1931) y por H. Jeffreys (*Theory of Probability*, 1939). Todos estos autores definieron la P. como un "grado de creencia racional" y admitieron la validez del principio de indiferencia pero, como lo anota el mismo Carnap, el carácter subjetivista de tal definición es sólo aparente, ya que lo que han intentado determinar son los *grados de confirmación* que pueden ser establecidos en favor de una hipótesis determinada y, en efecto, los grados de creencia podrían ser establecidos solamente mediante métodos psicológicos mientras que, en realidad, los métodos propuestos por dichos autores no tienen nada de psicológicos, sino que son lógicos y se refieren a la disponibilidad y a la naturaleza de las *pruebas* que pueden confirmar una hipótesis. Fundándose en este concepto objetivo de la P. singular, Carnap ha construido un sistema de lógica cuantitativa inductiva, con el fundamento del concepto de confirmación considerado en sus tres formas: positiva, comparativa y cuantitativa (*Logical Foundations of Probability*, 1950). El *concepto positivo de confir-*

mación es la relación entre dos enunciados *i* (hipótesis) y *p* (prueba) que puede ser expresada por enunciados de esta forma: "*i* está confirmado por *p*"; "*i* está apoyado por *p*"; "*p* es una prueba (positiva) para *i*"; "*p* es una prueba que sustancia (o corrobora) la consideración de *i*". El *concepto comparativo* (*topológico*) *de confirmación* se expresa usualmente en enunciados que tienen la forma "*i* está más fuertemente confirmado (apoyado, sustanciado o corroborado, etc.) por *p* que *i'* por *p'*". En fin, el *concepto cuantitativo* (o *métrico*) *de confirmación*, esto es, el concepto de *grado de confirmación* puede estar determinado, en los diferentes campos, por procedimientos análogos a aquellos por los que se ha introducido el concepto de *temperatura* para explicar los conceptos de "más caliente" o "menos caliente", o el concepto de *cociente intelectual* para determinar los grados comparativos de inteligencia. Carnap también ha defendido, entendiéndolo, sin embargo, en forma limitada, el principio de indiferencia, aplicándolo a las distribuciones estadísticas más bien que a las distribuciones singulares. La teoría de Carnap ha sido, en ese respecto, muy discutida y aceptada. Se han propuesto otras determinaciones del concepto de *grado de confirmación* (cf., por ejemplo, Helmer y Oppenheim, "A Syntactical Definition of Probability and Degree of Confirmation" en *Journal of Symbolic Logic*, 1945, pp. 25-60).

Sólo al concepto de P. singular, o sea, de grado de confirmación, se hace referencia por lo común en las cuestiones de la vida y es considerado, explícita o implícitamente, como guía de los comportamientos individuales. Hay que observar que entre los indicios o pruebas que pueden ser tomados en cuenta para confirmar una hipótesis cualquiera, esto es, como fundamento de un juicio de P., nada prohibe que vuelva a entrar la consideración de las frecuencias estadísticas a las cuales reduce la P. misma el segundo concepto de P. Pero a veces, la P. estadística entra en la determinación de la P. singular con signo invertido y así, por ejemplo, para un jugador de lotería la frecuencia con la que un determinado número ha salido en los últimos tiempos es un índice de P. negativa: los números "buenos" para él son aquellos que, en un periodo de tiempo bastante largo han sido los menos frecuentes.

2) El segundo concepto fundamental de la P. es el de la P. *colectiva* o estadística, cuyos objetos nunca son acontecimientos o hechos individuales, sino clases, especie o cualidad de acontecimientos y que, por lo tanto, pueden expresarse sólo mediante *funciones proposicionales* (*v é a s e*) y no mediante proposiciones. El antecedente histórico más lejano de esta noción es el concepto aristotélico de lo *verosímil* (*véase*): "Probable es aquello que todos saben que ocurrirá o no ocurrirá, como será o no será en la mayoría de las ocasiones" (*An. Pr.*, II, 27, 70 a 3; *Ret.*, I, II, 1357 a 34). Pero la formulación rigurosa del concepto ha sido dada sólo recientemente por Fischer (en *Philosophical Transactions of the Royal Society*, serie A, 1922), Von Mises (*Probability, S t a t i s t i c s and Truth*, 1928), Popper (*Logik der Forschung*, 1934) y Reichenbach (*Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935; *Theory of Probability*, 1948).

A fin de ilustrar esta noción de P. se puede elegir la elaboración que Von Mises dio en 1929 de ella, mediante el concepto de la *frecuencia-límite*. Si en *n* observaciones el hecho examinado tiene lugar *m* veces, el cociente m/n, es la *frecuencia relativa* de la clase de hechos en cuestión y por relativa se entiende el número *n* de observaciones. Pero si se quiere hablar simplemente de frecuencia, sin limitar la extensión de las observaciones, se puede suponer que la función m/n, cuando el numerador y el denominador resultan cada vez más grandes, tiende a un valor límite y se puede considerar este valor-límite como medida de la frecuencia, esto es, como medida de la P. en el sentido propuesto. Así, por ejemplo, si arrojando una moneda 1.000 veces se tiene una frecuencia de 550 para su cara, arrojándola 2.000 veces, se tiene, siempre para su cara, una frecuencia por mil de 490; arrojándola 3.000 veces una frecuencia de 505; arrojándola 4.000 una frecuencia de 497; arrojándola 10.000 veces una frecuencia de 503 y así sucesivamente; ya que el valor límite de estas series es 0.5, se considerará este valor límite como valor de la P.

del suceso en cuestión. Pero tal suceso nunca es un acontecimiento singular y, por lo tanto, la P. calculada de esta manera no servirá para prever el resultado de la próxima tirada de la moneda y para permitir elegir su apuesta a un jugador, por ejemplo la P. de esta naturaleza es válida para clases de acontecimientos y no para acontecimientos particulares. No se puede, por ejemplo, hablar de la P. que un individuo cualquiera tiene de morir dentro del año, aun cuando se conozca el límite de frecuencia de la mortalidad en el grupo al cual pertenece (cf. también de Von Mises, *Kleines Lehrbuch des Positivismus* ["Pequeño tratado del positivismo"], § 14). Reichenbach ha afirmado a este propósito: "La aserción concerniente a la P. de un caso particular tiene un significado *ficticio*, construido mediante la transferencia de significado del caso general al caso particular. La adopción de los significados ficticios se justifica no por motivos cognoscitivos sino porque sirve a las finalidades de la acción, considerando tales aserciones como provistas de significado" (*Theory of Probability*, p. 377). La otra característica fundamental de la teoría es la eliminación del principio de indiferencia, esto es, de la P. *a priori*. La teoría estadística de la P., en efecto, no puede decir nada con referencia a la P. de una clase de hechos sin haber determinado previamente las frecuencias del hecho mismo y, por lo tanto, un grado de P. cualquiera puede ser determinado solamente *a posteriori*, después de haber realizado la déterminación de las frecuencias (Reichenbach, *op. cit.*, § 70, pp. 359 *ss.*).

La teoría colectiva o estadística de la P. ha sido ampliamente aceptada en la filosofía contemporánea (cf., además de los escritos citados, los de J. O. Wisdon, *Foundations of Inference in Natural Science*, 1952, y el de Braithwaite, *Scientific Explanation*, 1953). Una determinación ulterior de esta doctrina fue formulada por Popper, con miras principalmente a su utilización en la teoría de los cuantos. Como se ha dicho, la P. estadística no concierne a hechos particulares sino a clases o secuencias de hechos. Popper propone considerar como decisivas las condiciones en las que se produce la secuencia, esto es, considera las frecuencias mismas como dependientes de las condiciones experimentales y, por lo tanto, como constituyendo una *cualidad disposicional* del ordenamiento experimental. Dice Popper: "Todo ordenamiento experimental es adecuado para producir, en caso de repetirse la experiencia varias veces, una secuencia con frecuencias que dependen de este ordenamiento particular. Estas frecuencias virtuales pueden llamarse probabilidades. Pero ya que las P. dependen del ordenamiento experimental, pueden ser consideradas propiedades de este ordenamiento. Caracterizan la *disposición* o *propensión* del ordenamiento experimental para dar origen a ciertas frecuencias características, cuando el experimento se repite varias veces" ("The Propensity Interpretation of the Calculus of Probability, and the Quantum Theory", en *Observation and Interpretation. A Symposium of Philosophers and Physicists*, ed. Körner, 1957, p. 67). La ventaja de esta interpretación sería la de considerar como fundamental "la P. del resultado de un experimento en particudar con referencia a sus condiciones, más bien que a la frecuencia de los resultados en una serie de experimentos" (*Ibid.*, p. 68). Popper acerca este concepto al de *campo* (*véase*) y observa que en este caso una P. puede ser considerada como "un vector en el *espacio de las posibilidades*" (*Ibid.*). Obviamente, esta interpretación tiende a disminuir la distancia entre los dos conceptos fundamentales de probabilidad.

Probabilismo (ingl. *probabilism;* franc. *probabilisme;* alem. *Probabilismus*; ital. *probabilismo*). *1)* El escepticismo de la Nueva Academia, el cual, aun negando lo existencia de un criterio de verdad, reconoció un criterio suficiente para dirigir la conducta de la vida, en lo que Arcesilao denominó lo *plausible* (Sexto E., *Adv. Math.*, VII, 158) y Carnéades lo *probable* (*Ibid.*, VII, 166; *Hip. Pirr.*, I, 33, 226).

2) La doctrina, a la cual hizo frecuente referencia la casuística de los jesuitas del siglo XVII, que consideraba que no era suficiente para no pecar, en casos en los que la aplicación de la regla moral es dudosa, atenerse a una

opinión probable, entendiéndose por opinión probable la sostenida por algún teólogo. A este respecto observó Leibniz: "El defecto de los moralistas relajados, ha sido en buena medida el haber tenido una noción demasiado limitada y muy insuficiente de lo probable, que han identificado con lo opinable de Aristóteles", en tanto que lo probable es, según Leibniz, un concepto mucho más extenso (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 14). El P. tuvo, especialmente en el siglo XVII, innumerables variantes, entre las cuales se pueden recordar: el *probabiliorismo*, según el cual, en los casos en que la aplicación de una regla moral es incierta, resulta necesario seguir la opinión más probable y no una opinión probable cualquiera, y el *tuciorismo* según el cual es necesario atenerse a la opinión que se conforma a la ley. Se trata de doctrinas y disputas que no tienen significación fuera de la casuística jesuita del siglo XVII (cf. A. Schmitt, *Zur Geschichte des Probabilismus* ["Acerca de la historia del probabilismo"]; 1904).

3) La dirección de la ciencia contemporánea que reconoce el carácter de probabilidad a un número extenso de conocimientos o a todos. *Véase* CAUSALIDAD; CONDICIÓN; DETERMINISMO.

Probable (ingl. *probable;* franc. *probable;* alem. *wahrscheinlich;* ital. *probabile*). *1)* Un acontecimiento o una proposición con un suficiente grado comparativo de confirmación o de verosimilitud (*véase* PROBABILIDAD, 1).

2) Una clase o secuencia de acontecimientos con determinado grado de frecuencia relativa (*véase* PROBABILIDAD, 2).

3) Lo considerado verdadero por la mayoría o por los más competentes. Este es el concepto de *endoxon* que Aristóteles puso como fundamento de la *dialéctica* (*véase*), y que nada o poco tiene que ver con las dos nociones precedentes.

Problema (gr. πρόβλημα; lat. *problema;* ingl. *problem;* franc. *problème;* alem. *Problem;* ital. *problema*). En general, toda situación que incluya la posibilida de una alternativa. El P. no tiene necesariamente carácter subjetivo; no es reducible a la *duda,* aun cuando también la duda sea, en cierto sentido, un problema. Es más bien el carácter propio de una situación que no tiene un único significado o que incluye, de cualquier manera, alternativas de cualquier especie. Un P. es la declaración de una situación de este género.

Tal es el sentido de la definición aristotélica: "P. es un procedimiento dialéctico que tiende a la elección o al rechazo, o también a la verdad y al conocimiento" (*Top.*, I, 11, 104 b). En esta definición las palabras "elección" o "rechazo" indican las alternativas que se presentan a los problemas de orden práctico, mientras que "verdad" y "conocimiento" designa las alternativas teóricas. Aristóteles ejemplifica su definición diciendo que un P. del primer género es si el placer es o no un bien, y un P. del segundo género es si el mundo es o no eterno (*Ibid.*, 104 b 8). Ya que, donde hay P., hay también silogismos contrarios, los P. pueden nacer, según Aristóteles, sólo donde falta un discurso concluyente: en otras palabras, el P. pertenece al dominio de la dialéctica, o sea de los discursos probables, no al de la ciencia. De todos modos, el P. conserva, para Aristóteles, el carácter de indeterminación que le es conferido por la alternativa. En el uso matemático del término, este carácter ha ido atenuándose. La lógica medieval descuidó el análisis y la definición de esta noción y cuando la misma comenzó a atraer de nuevo la atención de los lógicos (siglo XVII), el significado que le atribuyeron está deducido de las matemáticas. Así Jungius dice que "el P. o la proposición problemática es una proposición principal que enuncia que algo puede ser hecho, demostrado o encontrado" (*Logica Hamburgensis*, 1638, IV, 11, 7). Leibniz anotaba que "por P. los matemáticos entienden las cuestiones que dejan en blanco una parte de la proposición" (*Nouv. Ess.*, IV, II, 7). Y precisamente apelando al uso matemático, Wolff definió el P. como "una proposición práctica demostrativa", entendiendo por "proposición práctica" la proposición "por la cual se afirma que algo puede o debe ser hecho" y excluyendo explícitamente el significado aristotélico del término (*Log.*, § 276, 266). No muy diferente de ésta es la definición de

Kant: "P. son proposiciones demostrables que necesitan pruebas o son tales como para expresar una acción cuyo modo de realización no es inmediatamente cierto" (*Logik,* § 38).

También en el pensamiento moderno la noción de P. ha sido y es una de las más olvidadas. Los filósofos, aun hablando continuamente de P. y considerando como su tarea la resolución de un determinado número de P. y, especialmente, de los que ellos mismos definen como "máximos", no se han cuidado demasiado de analizar la correspondiente noción. La mayoría de las veces el P. ha sido considerado como una condición o situación subjetiva y confundido con la duda. El mismo Mach lo definió en este sentido, como "el desacuerdo entre los pensamientos y los hechos o el desacuerdo de los pensamientos entre sí" (*Erkenntniss und Irrtum* [*Conocimiento y error*], cap. XV; trad. franc., pp. 252-253). Sólo recientemente se ha reconocido en la *Lógica* (1939) de Dewey, el carácter de indeterminación objetiva que define al P.; Dewey vio en el P. la "propiedad lógica primaria". El P. es la situación que constituye el punto de partida de cualquier investigación, es decir, la situación *indeterminada.* "La situación no resuelta o indeterminada podría llamarse situación *problemática* se hace problemática en el proceso mismo de ser sometida a investigación. La situación indeterminada viene a existir por causas existenciales, lo mismo que ocurre, por ejemplo, en el desequilibrio orgánico del hambre. Nada hay de intelectual o cognoscitivo en la existencia de tales situaciones, aunque ellas son la condición necesaria de las operaciones cognoscitivas o investigación... El resultado primero de la intervención de la investigación es que se estima que la situación es problemática" (*Logic,* cap. VI; trad. esp.: *Lógica,* México, 1950, F.C.E., pp. 125 *ss.*). La enunciación del P. permite la anticipación de una solución posible que es la *idea* y la idea exige el desarrollo de las relaciones inherentes a su significado, lo que constituye el *razonamiento.* En fin, la solución efectiva es la *determinación* de la situación inicial, esto es, el logro de una situación unificada en sus relaciones y distinciones constitutivas. Un análisis análogo a éste en su estructura fundamental es el formulado por G. Boas, que define el P. como "la conciencia de una desviación de la norma" (*The Inquiring Mind,* 1959, p. 56). Al análisis de Dewey se le agrega, sin embargo, una determinación fundamental, o sea el reconocimiento del hecho de que un P. no es eliminado o destruido por su solución. Un "P. resuelto" no es un P. que no habrá de presentarse más como tal, sino que es un P. que continuará presentándose *con* probabilidades de solución. El descubrimiento de una medicina que cura una enfermedad es la solución de un P.; pero con ella el P. no se elimina, ya que la enfermedad continuará presentándose y lo que la solución permite es, por lo tanto, la posibilidad, dentro de determinados límites garantizados, de resolver el P. todas las veces que se presente. Precisamente a partir de este carácter del P. se habla de la *problematicidad* de los campos en los que el P. se presenta. Y en este sentido, el P. no sólo es diferente a la duda que, una vez resulta eliminada y sustituida por la creencia, sino también al interrogante el cual, una vez encontrada su respuesta, pierde su significado.

Problemática (alem. *problematik*). Una serie ordenada o sistemática de problemas.

Problematicidad. Carácter de un campo de investigaciones en el cual la solución de los problemas no elimina los problemas mismos. Por ejemplo, "P. de la experiencia" es el carácter por el cual, en la experiencia, los problemas que se consideran resueltos no son más que posibilidades de soluciones proyectadas anticipadamente, con alguna garantía de éxito, de los problemas que van surgiendo. El término es adoptado con frecuencia en la filosofía contemporánea, aunque sin aclaraciones explícitas.

Problematicismo. Término difundido en Italia por Hugo Spirito para designar la doctrina de "vida como búsqueda": una vida condenada a buscar la verdad sin encontrarla y, por lo tanto, a oscilar entre el dogmatismo y el escepticismo (*La vita come ricerca,* 1937).

Problemático (ingl. *problematic;* franc. *problématique;* alem. *problematisch*). *1)* Lo que es un problema o concierne a un problema.

2) Lo que no implica contradicción, pero tampoco garantía de su verdad y, de tal manera, puede ser arbitrariamente afirmado o negado. Éste es el significado que Kant atribuyó al término: "La proposición P. es la que expresa sólo una posibilidad lógica (no objetiva) o sea una libre elección para considerar tal proposición como válida" (*Crít. R. Pura,* § 9). "Denomino P. a un concepto que no contiene contradicciones y que, como limitación de conceptos dados, se relaciona con otros conocimientos, pero cuya verdad objetiva no puede ser conocida de manera alguna" (*Ibid.,* Analítica de los Principios, cap. III).

Procesión (gr. πρόοδος; lat. *processio;* ingl. *procession;* alem. *Procession;* ital. *processione*). Según los neoplatónicos, la derivación de las cosas a partir de Dios, en cuanto tal derivación da lugar a realidades de categoría inferior, que semejan a aquéllas de las cuales provienen. "Toda P. se cumple por vía de semejanza de las cosas segundas con referencia a las primeras" dice Proclo (*Ist. Theol.,* 29; cf. Plotino, *Enn.,* IV, 2, 1, 44; V, 2, 2; Scoto Erígena, *De divis. nat.,* III, 17, 19, 25). La teología cristiana adoptó la misma noción para determinar la relación entre las personas divinas. A este respecto Santo Tomás distinguió entre una *processio ad extra,* en la cual la acción tiende hacia algo exterior, y la *processio ad intra,* por la cual la acción tiende a algo interior, como sucede en la P. que va desde el entendimiento hacia el objeto del entender, que permanece dentro del entendimiento mismo. En este sentido debe entenderse, según Santo Tomás, la P. de las personas divinas de Dios Padre (*S. Th.,* I, q. 27, a. 1).

Proceso (lat. *processus;* ingl. *process;* franc. *processus;* alem. *Process;* ital. *processo*). *1)* Procedimiento, modo de accionar o de obrar. Por ejemplo, "el P. de composición y de resolución" para indicar el método que consiste en descender de las causas al efecto o en ascender del efecto a las causas (cf. por ejemplo, Santo Tomás, *S. Th.,* III, q. 14, a. 5); "P, al infinito" para indicar el ascenso de una causa a otra sin detenerse (*Ibid.,* I, q. 46, a. 2).

2) Devenir o desarrollo, por ejemplo, "el P. de la historia". En este sentido es usado el término por Whitehead para indicar el devenir del mundo (*Process and Reality,* 1929).

3) Una concatenación cualquiera de hechos, por ejemplo, el "P. de la digestión" o "el P. químico".

Producción (gr. ποίεσις; lat. *productio;* ingl. *production;* franc. *production;* alem. *Production;* ital. *produzione*). Llevar al ser a cualquier cosa que podría no ser. Platón definió como arte productivo "toda posibilidad que resulte causa de generación de cosas que antes no eran" (*Sof.,* 265 b), y Aristóteles vio en la P. la tarea propia del arte, distinguiéndola de la acción y del saber: "Todo arte concierne a la generación y busca los instrumentos técnicos y teóricos para producir una cosa que podría ser o no ser y cuyo principio reside en el que la produce y no en el objeto producido" (*Étic. Nic.,* VI, 4, 1140 a 10). Desde este punto de vista, la P. se distingue de la acción, que es la operación que tiene su finalidad en sí misma, una diferencia acerca de la cual insistiera Santo Tomás (*véase* ACCIÓN). El platonismo disminuyó sin embargo, esta diferencia. Plotino afirmó que para la naturaleza "ser lo que es significa producir. Es contemplación y objeto de contemplación porque es razón y ya que es contemplación y objeto de contemplación y de razón, produce. La P. no es más que contemplación" (*Enn.,* III, 8, 3). Estas consideraciones han sido repetidas a menudo desde un punto de vista idealista, lo que no quita que la mejor definición del término en cuestión siga siendo la definición aristotélica.

Producto lógico. Es la figura ($a \cdot b$) resultante de una *multiplicación lógica* (*véase*). G.P.

Proeresis, *véase* ELECCIÓN.

Profundo (ingl. *profound;* franc. *profond;* alem. *tief;* ital. *profondo*). Lo que tiene un significado escondido o inexpresable. El término ha adquirido

un significado técnico en la filosofía y en la psicología contemporáneas para indicar lo que, en el ámbito de los problemas, queda fuera de la explícita formulación de los problemas mismos, constituyendo, no obstante, una esfera que puede de algún modo ser "sentida" o "intuida" y, por lo tanto, interpretada o expresada metafóricamente, o lo que, en el ámbito de un campo de investigación, se sustrae al alcance de los procedimientos propios del campo mismo, pero hace sentir su presencia de manera oscura, según se ha dicho. Ya Husserl polemizó en contra de la noción de P. en filosofía. "La ciencia verdadera y propia —decía— no conoce, por más que se extienda su doctrina auténtica, ningún sentido profundo. Cada momento de una ciencia perfecta es un todo de elementos de pensamiento, cada uno de los cuales es inmediatamente entendido y, por lo tanto, no posee ningún sentido P." (*Phil. als strenge Wissenschaft*, 1910, *in fine*; trad. esp.: *La filosofía como ciencia estricta*, 1951). La noción de P. prevalece actualmente sobre todo en el dominio de ciertas direcciones psicológicas y antropológicas tales como el psicoanálisis, el intuicionismo, el existencialismo, y no obstante la riqueza de los análisis a los que ha dado lugar, hoy comienza a suscitar una saludable reacción crítica. "Las psicologías profundas —ha escrito Y. Belaval— y las filosofías que en ellas se inspiran no han hecho nacer nuevos fenómenos: han *supuesto* procesos, e intenciones escondidas, han adelantado nuevas ideas acerca del hombre, pero a estas hipótesis e ideas les falta siempre el ser formuladas en la lengua de los conocimientos progresivos en que cada palabra designa unívocamente un fenómeno determinado y cada regla de sintaxis una operación técnica precisa" (*Les conduites d'échec*, 1953, p. 274).

Progreso (ingl. *progress*; franc. *progrès*; alem. *Fortschritt*; ital. *progresso*). El término designa dos cosas: *1)* una serie cualquiera de hechos que se desarrollan en sentido deseable; *2)* la creencia de que los hechos en la historia se desarrollan en el sentido más deseable, realizando una perfección creciente. En el primer sentido se habla, por ejemplo, del "P. de la química" o del "P. de la técnica"; en el segundo sentido se dice simplemente "el P.". En este segundo sentido la palabra designa no solamente un balance de la historia pasada sino también una profecía para el porvenir.

El primer sentido restringido del término no plantea problemas y aparece en todas partes. También los antiguos lo poseyeron y los estoicos en especial lo adoptaron para indicar el progreso del hombre en el camino de la sabiduría o de la filosofía (Estobeo, *Ecl.*, II, 6, 146: el término es προκοπή). El segundo sentido del término fue desconocido en la Antigüedad clásica y en la Edad Media. La concepción general que los antiguos tuvieron de la historia fue la de la *decadencia* a partir de una perfección primitiva (edad del oro) o la de un *ciclo* de acontecimientos que se repite en forma idéntica y sin límites (*véase* HISTORIA). Por lo común se atribuye a Francis Bacon la primera enunciación de la noción de P. y éste la expuso en un famoso fragmento del *Novum Organum* (1620): "Por antigüedad debería entenderse la vejez del mundo que se atribuye a nuestros tiempos y no a la juventud del mundo tal como lo fuera entre los antiguos. Y como de un hombre anciano podemos esperar un conocimiento asaz mayor de las cosas humanas y un juicio más maduro que el de un joven, debido a la experiencia y al gran número de cosas que ha visto, oído y pensado, de igual manera de nuestra edad (si tuviera conciencia de sus fuerzas y quisiera experimentar y comprender) sería justo esperar muchas más cosas que de los tiempos antiguos, siendo para el mundo la nuestra la edad mayor, enriquecida por innumerables experiencias y observaciones" (*Nov. Org.*, I, 84). Bacon concluye haciendo suyo el dicho de Aulo Gelio (o mejor el que éste atribuía a un viejo poeta): *veritas filia temporis* (*Noct. Att.*, XII, 11). Pero algunos decenios antes, conceptos parecidos a éstos habían sido expuestos por Giordano Bruno en la *Cena delle Ceneri* (1584). En el siglo XVII la noción de progreso da sus primeros pasos, sobre todo a través de la disputa acerca de los antiguos y los modernos (*véase* ANTIGUOS), mientras que en el

siglo XVIII, con Voltaire, Turgot y Condorcet prevaleció en la concepción de la historia. Pero solamente el siglo XIX vio la afirmación total del concepto, que en los primeros decenios fue el estandarte del romanticismo y adquirió el carácter de la necesidad. El concepto de la necesidad del plan progresivo de la historia fue expuesto por Fichte de manera enérgica: "Cualquier cosa que existe realmente —dice— existe por absoluta necesidad y existe necesariamente en la precisa forma en que existe." Esta necesidad es racionalidad pura: "Nada es como es porque Dios lo quiera arbitrariamente así, sino porque Dios no puede manifestarse de otra manera... Comprender con clara inteligencia lo universal, lo absoluto, lo eterno e inmutable, en cuanto guía de la especie humana, es tarea de los filósofos. Fijar de hecho la esfera siempre cambiante y mutable de los fenómenos por los cuales procede la segura marcha de la especie humana es tarea del historiador, cuyos descubrimientos son sólo causalmente recordados por el filósofo (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1806, 9; trad. esp.: *Los caracteres de la edad contemporánea*, Madrid, 1935). Idéntica concepción fue definida por el positivismo, que con Auguste Comte exalta al P. como la idea rectora de la ciencia y de la sociología, considerándolo como "el desarrollo del orden" y extendiéndolo también a la vida inorgánica y animal (*Politique positive*, 1851, I, pp. 64 *ss.*). *On the Origin of Species* (1859) de Darwin, dio una base positiva o científica al mito del P., aduciendo pruebas en favor de un transformismo biológico interpretado en sentido optimista y progresivo. Y la obra de Spencer, *First Principles* (1862), utilizó la noción de P. para una interpretación metafísica, que pretendía ser positiva o científica, de la total realidad.

Éstas son sólo las etapas principales de la afirmación de un concepto que ha dominado todas las manifestaciones de la cultura occidental del siglo XIX y que todavía permanece como trasfondo de muchas concepciones filosóficas y científicas. Las principales implicaciones de la noción son las siguientes: *1)* el curso de los hechos (naturales e históricos) constituye una serie unilineal; *2)* todo término de esta serie es necesario en el sentido que no puede ser diferente de lo que es; *3)* todo término de la serie realiza un incremento de valor sobre el precedente; *4)* toda regresión es aparente o constituye la condición de un P. mayor. A veces, como sucede en la filosofía de Hegel, se limitan las condiciones de validez de la proposición *3* porque se admite que la historia constituye un círculo en el cual las fases más altas, ya realizadas, constituyen las condiciones de las más bajas, de manera que éstas poseen la misma racionalidad o perfección que el todo (cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], I, I, I, cap. II, nota I, "El progreso infinito"; Croce, *La storia come pensiero e come azione*, 1938, p. 25; trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad*, México, 1960, F.C.E.). Pero ninguna de estas cuatro tesis puede encontrar un apoyo en las reglas de la metodología historiográfica que permiten delimitar, actualmente, el campo denominado "historia", y ninguna de ellas es compatible con tales reglas. La idea del P. cae, por lo tanto, fuera del dominio de la historiografía científica y, por otra parte, la creencia en el P. se ha debilitado mucho en la cultura contemporánea por la experiencia de las dos guerras y por el cambio que éstas han producido en el dominio de la filosofía, desmantelando la dirección romántica cuyo fundamento era. Por lo tanto, y en el estado actual de los estudios, esta idea puede ser considerada válida sólo como una esperanza o un empeño moral para el porvenir, no como un principio rector de la interpretación historiográfica. Acerca del periodo áureo de la creencia en el P. cf. J. B. Bury, *The Idea of Progress*, 1932. *Véase* HISTORIA.

Prójimo (gr. τὸν πλησίον; lat. *proximus*; ingl. *neighbour*; franc. *prochain*; alem. *Nächste*; ital. *prossimo*). En la interpretación que el Evangelio de San Lucas (X, 29-37) da de la máxima bíblica "Amarás a tu P. como a ti mismo" (*Levítico* XIX, 18), P. es el otro en general, independientemente de todo nexo de raza, de amistad y de parentesco, en cuanto tiene misericordia para con nosotros y nosotros la tenemos para con

él. Lo que quiere decir que se debe tener la misericordia para cualquier hombre en cuanto tal, de cualquier manera que se encuentre con nosotros y no queda restringida a un círculo predeterminado de personas.

Prolegómenos (ingl. *prolegomena*; franc. *prolégomènes*; alem. *Prolegomena*; ital. *prolegomeni*). Estudio preliminar, introductivo y simplificado. El término se encuentra en el título de algunas obras de filosofía como la de Kant (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysic*, 1783; trad. esp.: *P. a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*, Madrid, 1912).

Prolepsis, *véase* ANTICIPACIÓN.

Propedéutica (gr. προπαιδεία; ingl. *propaedeutics*; franc. *propédeutique*; alem. *Propädeutik*; ital. *propedeutica*). Enseñanza preparatoria. Así denominó Platón a la enseñanza de las ciencias especiales (aritmética, geometría, astronomía y música) con referencia a la dialéctica (*Rep.*, VII, 536 d). Y así se denomina también actualmente la parte introductoria de una ciencia o un curso de estudios preparatorios.

Propensión (lat. *propensio*; ingl. *propensity*; franc. *propension*; alem. *Neigung*; ital. *propensione*). Tendencia, en el significado más general. Hume usó el término para definir la costumbre: "Siempre que la repetición de un acto o de una operación particular produce una P. hacia la renovación del acto o la operación sin la constricción de un razonamiento o de un proceso intelectual, decimos que esta P. es el efecto del hábito" (*Inq. Conc. Underst.*, V, 1).

Propiedad (ingl. *property*; franc. *propriété*; alem. *Eigenschaft*; ital. *proprietà*). *1)* La determinación o característica *propia* de un objeto en uno de los sentidos del término *propio* (*véase*).

2) Cualquier cualidad, atributo o determinación que sirva para señalar un objeto o distinguirlo de los demás.

Propiedad conmutativa, distributiva, *véase* CONMUTATIVO; DISTRIBUTIVO.

Propio (gr. ἴδιον; lat. *proprium*; ingl. *proper*; franc. *propre*; alem. *eigen*; ital. *proprio*). *1)* Una determinación que pertenece a *toda* una clase de objetos y pertenece *siempre* y *solamente* a esta clase, no formando parte, sin embargo, de su definición. Éste es el sentido fundamental del término, tal como fue aclarado por Aristóteles (*Top.*, I, 5, 102 a 18) y que entró a formar parte de la tradición lógica (cf. Arnauld, *Log.*, I, 7; Jungius, *Logica Hamburgensis*, I, 1, 33). En este sentido lo P., aunque no constituya parte de la esencia sustancial de una cosa, está estrechamente relacionado con tal esencia o de algún modo resulta de ella. El ejemplo adoptado por Aristóteles es el poder aprender la gramática: esta determinación es P. del hombre en el sentido de que quien es capaz de aprender la gramática es hombre y es hombre el que es capaz de aprender la gramática: las dos determinaciones "hombre" y "capaz de aprender la gramática" son recíprocas. En este sentido lo P. es una determinación privilegiada que se halla entre la esencia y las determinaciones accidentales.

2) El mismo Aristóteles, sin embargo, denomina propias también las determinaciones accidentales, al distinguir entre lo P. por sí "que es establecido con referencia a todos los objetos y separa al objeto en cuestión de todos los otros, como en el caso en que lo P. del hombre sea el ser un animal mortal que puede recoger el saber", y lo P. respecto a otro "que es lo que distingue al objeto no de todo otro objeto sino solamente de algún objeto dado" (*Top.*, V, 1, 128 b 34). Lo "P. por sí" es lo P. en el sentido restringido, o sea la determinación que pertenece *siempre* a *todo* objeto dado y *solamente* a él, en tanto que lo P. "respecto a otro" fue distinguido por Porfirio (a partir de las mismas consideraciones aristotélicas) en tres distintas determinaciones, a saber: *a)* lo que pertenece a una sola especie, pero no a todos los individuos de la especie y en este sentido el ser filósofo es P. del hombre; *b)* lo que pertenece a todos los individuos de una especie, pero no a una especie solamente y en este sentido el ser bípedo es P. del hombre; *c)* lo que pertenece a todos los individuos de una sola especie, pero no siempre; y en este sentido el encanecer es P. del hombre.

Porfirio enumeró como cuarto significado al más restringido (*Isag.*, 12, 12 *ss.*). Los cuatro significados de Porfirio fueron habitualmente reproducidos por la lógica medieval (cf., por ejemplo, Pedro Hispano, *Summ. Logicales,* 2.13), pero a partir de la *Lógica* de Arnauld (I, 7), aun haciéndose referencia a las cuatro distinciones de Porfirio, se prefirió limitar el concepto de P. al más restringido. Y en realidad, en su significado amplio, el concepto de P. puede incluir cualquier determinación, atribuida a un objeto bajo cualquier título y, por lo tanto, pierde toda característica o utilidad específica. De cualquier modo, la noción está estrechamente ligada a la institución de la lógica aristotélica y a la estrecha relación de ésta con la teoría de la sustancia, por lo que ha decaído en la lógica contemporánea.

Proporción, *véase* ANALOGÍA.

Proposición (ingl. *proposition*; franc. *proposition*; alem. *Satz*; ital. *proposizione*). Aristóteles aplica a la P. dos términos diferentes: λόγος ἀποφαντικός o simplemente ἀπόφανσις (*De Interpretatione,* 16 b 26 *ss.*) y πρότασις (*Analytica Priora,* 24 a 16 *ss.*). En el primer texto se define el λόγος como una voz significante por convención, pero divisible en partes a su vez significantes (denominadas 'términos': el *nombre* y el *verbo*) que unen (o dividen) tales partes, atribuyendo una a la otra o negando tal atribución, pero se observa que no todos los λόγοι son de tal naturaleza que competa a ella el ser verdaderos o falsos (por ejemplo, las plegarias son λόγοι, pero no compete a ellas el ser verdaderas o falsas), y que los que lo son, resultan tales en función del modo mediante el cual dividen o unen los términos. El λόγος que puede ser verdadero o falso es, por lo tanto, el λ. ἀποφαντικός, o simplemente ἀπόφανσις (de donde el latín *enuntiatio*), que se define de esta manera: "el α. es una voz significante que afirma según los tiempos del verbo". El otro término (πρότασις) del cual resulta el latín *propositio,* aparece ya en los *De Interpretatione* y en los *Topica,* para designar uno de los ángulos del problema (elección entre dos P. contradictorias). Sólo en los *Analytica Priora* llega a designar, ya sea en las premisas del silogismo o la P. en el sentido de ἀπόφανσις, siendo definida como "λόγος que afirma o niega algo de alguna cosa". Y a esta definición seguía una clasificación de las πρότασεις que, si bien no idéntica, es similar a la de las ἀπόφανσεις en el *De Interpretatione* (allá: afirmativas, negativas, en torno a universales predicados universalmente, en torno a universales predicados no universalmente, en torno a individuos; aquí: afirmativas, negativas, universales, particulares, indefinidas). Es, por lo tanto, evidente que πρότασις ha sustituido a ἀπόφανσις. Este último término, tanto como el término estoico que es su sinónimo, ἀξίωμα (Crisipo, en Diógenes Laercio, VII, 66, lo define como "lo negado o afirmado por sí mismo, tal como sucede en 'es de día' y 'Dione pasea'"), cede frente a πρότασις, y así en el latín de los lógicos medievales el término *propositio* se impone frente a la menos afortunada expresión *enuntiatio,* y se lo define (Pedro Hispano, *Summ. Logic.*, 1.07) como *"oratio verum vel falsum significans indicando, ut 'homo currit'"*, donde *oratio* traduce el aristotélico λόγος, y se introduce la función indicativa para diferenciar la *propositio* de otros tipos de *oratio perfecta,* tales como la imperativa, la desiderativa, la condicional, etc.

En la Edad Moderna, la fuerza de la tradición medieval conserva durante mucho tiempo el término *propositio* (también el alternativo *enuntiatio* que, por ejemplo, se encuentra a menudo en las *Regulae* cartesianas), que prefieren constantemente los matemáticos y los lógicos de la matemática (como Pascal, en *Art de persuader,* y Leibniz); pero el gradual prevalecer de concepciones y puntos de vista intelectuales, que concentran el interés, más que en la forma de los enunciados, en los actos mentales, hace que en la literatura lógica llegue a difundirse triunfalmente el término *juicio* (*véase*) en tanto que se conserva el vocablo P. como sinónimo del precedente, o bien (ya en la *Logique de Port Royal* y luego constantemente en la lógica francesa, alemana e italiana de los siglos XVII y XVIII) se lo define técnicamente como la expresión verbal del juicio, "juicio

expresado con palabras" (así, por ejemplo, Arnauld, *Log.*, II, 3; Wolff, *Log.*, § 42; Genovesi, *Ars logico-critica*, II, 14; Hamilton, *Lectures on Logic*, I, pp. 226 *ss.*; etc.). En este sentido, el término P. fue conservado por los gramáticos para indicar la *oratio perfecta* en general, o sea la frase completa y con significado cumplido (que expresa, por lo tanto, un "pensamiento" o "juicio"). En cambio, en el sentido lógico original, el término P. (alem. *Satz*; ingl. *proposition*) se conserva vivo en la tradición matemática (no en Italia, sin embargo, donde se prefirió en general el vocablo *teorema*) y de ésta volvió a la lógica formal pura (matemática) contemporánea, aunque definido en forma diferente.

La dirección antipsicologista y antiverbalista adoptada por los reformadores de la lógica formal pura contemporánea (Bolzano, y más tarde sobre todo Husserl, Frege y Russell) ha hecho que el término "P. en sí" (*Satz an sich*) quedara aislado, o también simplemente "P." en sentido lógico-puro, para indicar el contenido lógico de un juicio prescindiendo de los actos psicológicos del juzgar y de la variedad de formas lingüísticas mediante las cuales tal pensamiento (pensado) puede ser expresado. Esta nueva acepción del término se ha mantenido también en la elaboración de la lógica formal realizada por autores, tales como, en primera línea R. Carnap, A. Church y toda la pléyade de los nuevos lógicos contemporáneos, poco dependientes (o solamente en origen dependientes, pero luego emancipados) de la dirección de pensamiento encabezada por Husserl y Frege. Así, pues, el hecho de encontrarse el interés de los nuevos lógicos en el lenguaje y en el análisis del lenguaje ha tenido como resultado la tendencia a distinguir (olvidando toda referencia mentalista) entre el *enunciado* (alem. *Aussage*; ingl. *sentence*) y la *proposición*. En tanto que en los comienzos de este movimiento (Russell) se volvió a la definición tradicional de "P." como "lo que puede ser verdadero o falso" (acepción todavía frecuentemente usada por neopositivistas y pragmatistas), la escuela que derivó de Carnap (cf. *Intr. to Semantics* [1942], 1959, p. 235) usa "enunciado" para denotar un símbolo verbal compuesto que obedece a determinadas reglas morfológico-sintácticas; "P.", en cambio, denota el contenido significativo común a un conjunto de enunciados declarativos (denominados *statements* en inglés) en la misma o también en diferentes lenguas, que resultan *sinónimos*, o sea que tienen el mismo significado, significan la misma cosa. G. P.

Proposición atributiva; atómica; comparativa; discernidora; secundaria; *véanse* los adjetivos pertinentes.

Proposición funcional (ingl. *functional proposition*; franc. *proposition fonctionelle*; alem. *Funktionellsatz*; ital. *proposizione funzionale*). Con este término se designan las P. moleculares (o sea P. complejas, compuestas de P. simples mediante los simples conectivos lógicos 'no', 'o', 'e', 'implica') cuya verdad (o falsedad) sea función de la verdad o falsedad de los componentes únicamente. El problema de si existen P. moleculares no funcionales ha sido muy discutido en la lógica contemporánea: contra la *tesis extensional*, sostenida principalmente por Wittgenstein —según el cual todas las P. moleculares son funciones-verdades de los componentes— Russell y otros han sostenido la posibilidad de P. compuestas que no son funciones, como, por ejemplo, "A cree *p*" (donde 'A' es un nombre de persona y '*p*' una P.). G. P.

Proposicional, cálculo, función, *véase* CÁLCULO; FUNCIÓN PROPOSICIONAL.

Proprincipia. Término adoptado por Campanella para indicar los dos principios que constituyen las cosas finitas, o sea el Ser y el No-ser (*Met.*, II, 2, 2). *Véase* PRIMALIDAD.

Prosilogismo, *véase* POLISILOGISMO.

Prótasis, *véase* PROPOSICIÓN.

Protención (ingl. *protensity*; alem. *Protention*; ital. *protensione*). Duración de conciencia. Término introducido por Kant, el cual observó: "La felicidad es la satisfacción de todas nuestras protenciones, tanto *extensivas* en su multiplicidad, como *intensivas*, esto es, con referencia al grado y también *protensivas* con respecto a la duración"

(*Crít. R. Pura,* Doctrina del Método, cap. II, sec. II). Husserl ha denominado inmediata P. "lo exactamente homólogo de la inmediata retención y P. la expectativa *reproductiva* en su sentido más propio, que es lo homólogo del *recuerdo*" (*Ideen,* I, § 77).

Protocolo (ingl. *protocol*; franc. *protocol*; alem. *Protokoll*; ital. *protocollo*). Término introducido por el Círculo de Viena para indicar el registro del dato inmediato o experiencia directa (sensación, percepción, emoción, pensamiento, etc.). Las "proposiciones protocolares" son las que contienen únicamente P. y, por lo tanto, hacen directa referencia a los datos inmediatos. Las proposiciones protocolares, por cuanto son el instrumento de toda verificación empírica, no tienen a su vez necesidad de verificación porque su verdad está garantizada por el P. que contienen y que las hace relacionar inmediatamente con el dato empírico (cf. R. Carnap, en *Erkenntnis* ["Conocimiento"], II, 1931, pp. 437 *ss.*). La noción de P. permanece ligada a la fase del neopositivismo que exigía, para declarar significante a una proposición, la verificación directa de la proposición mediante P. Pero Carnap mismo, a partir del escrito *Testability and Meaning* (1936) limitó esta exigencia, afirmando que los enunciados, para ser significativos, deben ser *confirmables,* esto es, contener *sólo* "predicados-cosa observables". Estos predicados-cosa ya no son P., esto es, datos de la experiencia inmediata, sino más bien nombres de cualidades elementales (por ejemplo, "rojo"). Para una crítica del concepto de P. en el mismo ámbito del positivismo lógico, cf. K. Popper, *Logik der Forschung* ["Lógica de la investigación"], 1934; trad. ingl., 1959, § 26. *Véase* EXPERIENCIA.

Protodoxa, creencia (alem. *Urglaube*). Husserl ha introducido este término, que significa creencia primitiva, para designar la certeza de la creencia, que "es creencia pura y simplemente en su pleno sentido", o sea, la referencia cierta de la creencia a un objeto existente (*Ideen,* I, § 104). *Véase* CREENCIA.

Protofilosofía (ingl. *protophilosophy;* franc. *protophilosophie;* alem. *Protophilosophie;* ital. *protofilosofia*). Término adoptado sobre todo por los sociólogos, para indicar la filosofía de los pueblos primitivos, esto es, la filosofía que se expresa en la forma del *mito* (*véase*).

Protología (ingl. *protology;* franc. *protologie;* alem. *Protologie;* ital. *protologia*). Término adoptado por algunos escritores italianos de principios del siglo XIX, especialmente por Ermenegildo Pini (*P.*, 3 vol., 1803), para indicar lo que Fichte denominaba doctrina de la ciencia o ciencia de las ciencias. El término fue empleado por Vincenzo Gioberti para su última obra, de publicación póstuma (*P.*, 1857). Gioberti definió la P. como "la ciencia del ente inteligible intuida por el camino del pensamiento inmanente", ciencia que está en la base de toda otra ciencia y también es anterior a la ontología. El uso de este término se detuvo en Gioberti.

Proton pseudos (gr. πρῶτον ψεῦδός). La falsedad de la premisa mayor en cuanto determina la falsedad del silogismo (Aristóteles, *An. Pr.*, II, 18, 66 a 16).

Prototesis (ingl. *protothesis;* franc. *protothèse;* alem. *Protothese;* ital. *prototesi*). Término adoptado por W. Ostwald para indicar las hipótesis susceptibles de verificación experimental en el estado actual de la ciencia y que, por lo tanto, se distinguen de las que no lo son (*Die Energie und ihre Wandlungen* ["La energía y sus transformaciones"], 1888, § 68). En realidad, ninguna hipótesis es, como tal, directamente verificable. *Véase* HIPÓTESIS; TEORÍA.

Prototipo (gr. πρωτότιπον; lat. *prototypus;* ingl. *prototype;* franc. *prototype;* alem. *Prototyp*). Modelo originario. Lo mismo que *arquetipo* (*véase*).

Protréptico (gr. προτρεπτικός). Exhortación a la filosofía (cf. Plat., *Eutid.*, 278 c; Crisipo, *Stoicorum Fragmenta,* III, 189). La palabra fue usada como título de un libro por Aristóteles, Epicuro, Cleantes y otros.

Providencia (gr. πρόνοια; lat. *providentia;* ingl. *providence;* franc. *providence;* alem. *Versehung;* ital. *provvidenza*). El gobierno divino del mundo, que habi-

tualmente se diferencia del *destino*, en cuanto es considerado como existente en Dios mismo mientras que el destino es dicho gobierno visto a través de las cosas del mundo (*véase* DESTINO). La noción de P. forma parte integrante el concepto de Dios como creador del orden del mundo o como este orden mismo (*véase* DIOS). Para los problemas relacionados con el concepto de P., *véase* MAL; TEODICEA.

Providencialismo (ingl. *providentialism*). *1)* La confianza en la acción de la providencia.

2) La doctrina que ve en la historia un orden o un plan providencial. *Véase* HISTORIA.

Proyección (ingl. *projection;* franc. *projection;* alem. *Projektion;* ital. *proiezione*). Término aplicado con frecuencia, en la psicología del siglo XIX, a la referencia de la sensación al objeto, referencia mediante la cual se localiza el objeto en el espacio circundante, en c u a n t o la sensación se verifica sólo en el órgano del sentido. A la difusión del término contribuyó sobre todo Helmholtz (*Physiologische Optik* ["Manual de óptica fisiológica"], 1867, p. 602). Actualmente el término ha caído en desuso, ya que el problema mismo se plantea en otros términos, debido al nuevo concepto de *percepción* (*véase*).

Técnicas proyectantes se denominan hoy las técnicas de comprobación psicológica que consisten en presentar al sujeto un material (especialmente figuras) de significado ambiguo, que el sujeto puede interpretar según sus tendencias, necesidades o represiones y cuya interpretación puede revelar, por lo tanto, el estado del sujeto. El más conocido de estos artificios proyectantes es el introducido en 1921 por el suizo Rorschach (cf. H. H. Anderson, y G. L. A n d e r s o n, *An Introduction to Projective Techniques*, 1951).

En el *psicoanálisis* se usa el concepto de P. para describir el proceso mediante el cual un sujeto atribuye a otro sujeto las actitudes o sentimientos de que se avergüenza o que, de todos modos, le resulta difícil o penoso reconocerse a sí mismo (cf. J. R. Smithies, "Analysis of Projection", en *British Journal of Philosophy of Science*, 1954, p. 120).

Proyecto (ingl. *plan;* franc. *p r o j e t;* alem. *Projekt, Entwurf;* ital. *progetto*). En general, la anticipación de las posibilidades, o sea cualquier previsión, predicción, predisposición, plan, ordenamiento, predeterminación, etc., como también el modo de ser o de obrar del que recurre a las posibilidades. En este sentido, en la filosofía existencialista el P. es el modo de ser constitutivo del hombre o, como dice Heidegger (que fue el primero en introducir la noción) su "constitución ontológico-existencial" (*Sein und Zeit*, § 31; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). Heidegger ha insistido asimismo en la tesis de que "en la proyección se p r o y e c t a la posibilidad en cuanto posibilidad, permitiéndole *ser* en cuanto tal... Y sólo porque el ser del 'ahí' debe su constitución al comprender con su carácter de proyección, sólo porque *es* lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse... ¡Llega a ser lo que eres! (*Ibid.*). En otra parte, Heidegger ha dicho que el P. del mundo, en que consiste precisamente la existencia humana, está anticipadamente dominado por el mismo estado de hecho que intenta trascender y por lo tanto t e r m i n a por reducirse y adecuarse a este estado de hecho (*Vom Wesen des Grundes* ["De la esencia del fundamento"], 1929, 3; trad. ital., pp. 67 *ss.*). Sartre ha repetido sustancialmente estos conceptos de Heidegger, insistiendo, sin embargo, acerca de la gratuidad perfecta de los "P. de mundo" en los que consiste la existencia. Ha denominado "P. fundamental" o "inicial" al constitutivo de la existencia humana en el mundo y lo considera continuamente modificable a voluntad. "La angustia que, al ser develada, manifiesta a nuestra conciencia nuestra libertad, testimonia la modificabilidad perpetua de nuestro P. inicial" (*L'être et le néant*, 1943, p. 542).

Aun cuando sea característica de la filosofía existencial, la noción de P. ha llegado a formar parte de la terminología filosófica y científica contemporánea, aun independientemente de sus relaciones con dicha filosofía. Ha demostrado ser útil para expresar aspectos importantes de las situaciones humanas, ya sea de las más generales analizadas por la filosofía, ya sea de

las específicas que constituyen el objeto de las ciencias antropológicas; psicología, sociología, etc.

Prudencia (lat. *prudentia;* ingl. *prudence;* franc. *prudence;* alem. *Klugheit;* ital. *prudenza*), *véase* SABIDURÍA.

Prueba (gr. τεκμήριον; lat. *probatio;* ingl. *proof;* franc. *preuve;* alem. *Beweis;* ital. *prova*). Un procedimiento adecuado para establecer un saber, esto es, un conocimiento válido. Constituye P. todo procedimiento semejante, cualquiera que sea su naturaleza: mostrar *ad oculos* una cosa o un hecho, exhibir un documento, aportar un testimonio, efectuar una inducción son P., como lo son las demostraciones de la matemática y de la lógica. El término es, por lo tanto, más amplio que el de *demostración* (*véase*): las demostraciones son P., pero no todas las P. son demostraciones. El concepto fue claramente establecido por Aristóteles: "Dicen que la P. es lo que produce el saber", escribió, y por lo tanto, distinguió entre P. e indicio o signo, que da solamente un conocimiento probable (*An. Pr.*, II, 27, 70 b 2). Y en la *Retórica* agregó: "Cuando se piensa que lo que se ha dicho no puede ser refutado, se piensa que se ha aportado una P., en cuanto una P. es siempre demostrada y perfecta", y el silogismo mismo es una P. necesaria en este sentido (*Ret.*, I, 2, 1357 b 5). El mismo concepto de procedimiento que establece o descubre un conocimiento fue expresado por los estoicos en la definición del *signo indicativo* como de "un enunciado que procediendo en sana conexión descubre cuanto sigue" (Sexto E., *Hip. Pirr.*, II, 104), o en la definición del *razonamiento demostrativo* como del que, "por medio de premisas convenidas, descubre, a través de la deducción, una conclusión no manifiesta" (*Ibid.*, II, 135). Los procedimientos a que se hace alusión en estas definiciones son P. en cuanto son "descubridores", es decir, en cuanto producen (y justifican) conocimientos. En el siglo XVII, Locke reprodujo a su manera, sobre el supuesto cartesiano de la superioridad de la intuición, este concepto de P.: "Esas ideas intervinientes que sirven para mostrar el acuerdo entre dos ideas se llaman P., y cuando, por medio de esas pruebas, se percibe llana y claramente el acuerdo o el desacuerdo, a eso se llama *demostración*, puesto que dicho acuerdo o desacuerdo le ha sido mostrado al entendimiento y a la mente se le hace ver que así es y no de otro modo" (*Essay*, IV, 2, 3). Pero la doctrina de Locke señala un giro importante en la historia del concepto de P. porque admite, por vez primera, la posibilidad de P. *probables*. La probabilidad —dijo Locke— no es sino la apariencia de un tal acuerdo o desacuerdo [entre ideas], por la intervención de P. cuya conexión no es constante e inmutable, o, por lo menos, se percibe que lo sea, pero que es o parece serlo así por lo regular, y basta para inducir a la mente a juzgar que la proposición es verdadera o falsa, más bien que lo contrario" (*Ibid.*, IV, 15, 1). Por su parte Wolff, si bien identifica la P. con el silogismo, la distingue de la demostración en cuanto sería un silogismo "que se vale sólo de premisas que son deficiones, experiencias indubitables y axiomas" (*Lógica*, § 498). Pero fueron sobre todo Hume y Kant los que establecieron las distinciones fundamentales en este campo. Hume propuso distinguir todos los argumentos en *demostraciones*, *P.* y *probabilidades*, entendiendo por P. "aquellos argumentos extraídos de la experiencia que no sufren duda y objeciones" (*Inq. Conc. Underst.*, VI, nota): en esta distinción las demostraciones estarían limitadas al dominio de las puras conexiones de ideas. A su vez Kant distinguió cuatro especies de P.: *1)* la P. lógica rigurosa, que va de lo general a lo particular y es la demostración verdadera y propia; *2)* el razonamiento por analogía; *3)* la opinión verosímil; *4)* la hipótesis, esto es, el retorno a un principio explicativo simplemente *posible* (*Crít. del Juicio*, § 90). Afirmó que las P. demostrativas o apodícticas se encuentran sólo en el dominio de las matemáticas, ya que éstas proceden mediante la construcción de los conceptos y que los principios empíricos de P. no pueden dar ninguna P. apodíctica (*Crít. R. Pura*, Doctrina del Método, cap. I, sec. II). Ésta es sustancialmente una aceptación del punto de vista de Hume. Dewey

también ha aceptado este punto de vista, observando que hay "por una parte lo que se llama demostración *racional*, que es asunto de consecuencia rigurosa en el discurso. Por otra, existe la demostración *ostensiva* (*mostración*)." (*Logic*, cap. XII; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F.C.E., p. 270). La distinción entre demostración o "P. lógica", "deductiva" o "necesaria" y la P. en general se encuentra con frecuencia en muchos autores (cf., por ejemplo, W. Hamilton, *Lectures on Logic*, 1866, II, p. 38; G. Bergman, *Philosophy of Science*, 1957, p. 4). Pero mientras que el análisis de los procedimientos de P. usados por las ciencias en particular (por lo tanto de la noción de P. en general) ha recibido poca atención por parte de los filósofos metodológicos y no ha hecho progresos, la noción de P. lógica ha sido elaborada repetidamente por matemáticos y lógicos. Los principios de la "teoría de la P." fueron establecidos por D. Hilbert del modo siguiente: "Una P. es una figura que como tal debe estar delante de nosotros y consta de consecuencias derivadas según el esquema siguiente

$$\frac{\begin{array}{c} S \\ S \rightarrow T \end{array}}{T}$$

en el cual cada una de las premisas, esto es, las fórmulas S y $S \rightarrow T$ es un axioma, esto es, está puesto directamente como tal o coincide con la fórmula final T de un razonamiento llegado antes a la P., es decir, consiste en la consideración de tal fórmula final. Se denomina susceptible de P. a una fórmula cuando es un axioma, o sea cuando se la toma como un axioma mediante un acto de posición o también si es la fórmula final de otra P." ("Die logischen Grundlagen der Mathematik", en *Mathematische Annalen*, 1923, p. 152). En otros términos, una P. lógica es un procedimiento que consiste en una manipulación de fórmulas, manipulación que a su vez es un conjunto de fórmulas. Dice Church: "Una secuencia finita de una o más fórmulas bien formadas es una P. si cada una de las fórmulas bien formadas de la secuencia es un axioma o es inmediatamente inferida de las precedentes fórmulas de la secuencia por medio de una de las reglas de inferencia" (*Intr. to Mathematical Logic*, 1956, § 07). Wittgenstein ya había dicho a este propósito: "La P. en lógica es sólo un expediente mecánico para reconocer con mayor facilidad la tautología cuando está complicada" (*Tractatus logico-philosophicus*, 6.1262).

La teoría matemática de la P. es en sustancia la reducción de la P. a la P. de la no contradicción. Ahora bien, un teorema establecido por K. Gödel en 1931 afirma que se puede solamente probar, mediante la ayuda de una parte de las matemáticas, la no contradicción de una parte más restringida de las matemáticas mismas, pero no se puede probar la no contradicción del conjunto de las matemáticas o de una parte más extensa que ellas. Así, por ejemplo, se puede demostrar la no contradicción de la teoría de los números enteros partiendo de la teoría de los números reales, pero no recíprocamente (cf. Carnap, *Logical Syntax of Language*, 1937, § 35-36; Quine, *Mathematical Logic*, 1940, cap. 7). El teorema de Gödel lleva, como observa Quine, una nueva rama de la teoría matemática a su madurez y esta rama es la conocida como metamatemática o "teoría de la P." cuyo objeto es la misma teoría matemática (*Methods of Logic*, § 41). Este teorema establece, sin embargo, que una P. de la coherencia es siempre relativa, porque su resultado vale sólo mientras se admite la coherencia del sistema a partir del cual se realiza (cf. Quine, *From a Logical Point of View*, pp. 99 *ss.*). Cf. igualmente E. Nagel y J. R. Newmann, *Gödel's Proof*, 1958. *Véase* MATEMÁTICA.

Psicoanálisis (ingl. *psychoanalysis*; franc. *psychoanalyse*; alem. *Psychoanalyse*; ital. *psicanalisi*). Con la palabra P. se entiende: *1)* un método de curación para determinadas enfermedades mentales; *2)* una doctrina psicológica; *3)* una doctrina metafísica; en fin, y más a menudo, cierta mezcla desordenada de esas tres cosas. Los fundamentos del P. fueron dados por su fundador mismo, Sigmund Freud, y resumidos así en la introducción de una de sus obras más importantes: "*1)* los procesos psíquicos son en sí mismo inconscientes y los procesos conscientes no

son sino actos aislados o fracciones de la vida anímica total; *2)* que determinados impulsos instintivos, que únicamente pueden ser calificados de sexuales, tanto en el amplio sentido de esta palabra como en su sentido estricto, desempeñan un papel... en la causación de las enfermedades nerviosas y psíquicas y, además, coadyuvan... a la génesis de las más altas creaciones... del espíritu humano." Este último principio es la característica fundamental del P., el cual es esencialmente una tentativa de explicar toda la vida del hombre, no sólo la privada o individual sino también la pública o social, recurriendo a una única fuerza; el instinto sexual o *libido* (*véase*) en el sentido técnico de este término (*Einführung in die Psychoanalyse,* 1917, Intr.; trad esp.: *Introducción al Psicoanálisis, Obras completas,* II, Madrid, 1948). Del contraste entre los impulsos sexuales de lo inconsciente y las superestructuras morales y sociales constituidas por prohibiciones y censuras acumuladas y consolidadas desde la infancia, nacen los siguientes fenómenos: *a)* los *sueños,* que serían expresiones deformadas y simbólicas de los deseos reprimidos (cf. *Die Traumdeutung,* 1900; trad. esp.: *La interpretación de los sueños, Obras completas,* I, Madrid, 1948); *b)* los *actos fallidos,* o sea los lapsus, las equivocaciones, que falsamente se atribuyen al azar y, por fin, los chistes y el humorismo (cf. *Zur Psychopatologie des Alltagslebens,* 1901; trad. esp.: *Psicopatología de la vida cotidiana, Obras completas,* I, Madrid, 1948; *Der Witz und seine Bedeutung zum Unbewussten,* 1905; trad. esp.: *El chiste y su relación con lo inconsciente, Obras completas,* I, Madrid, 1948); *c)* las enfermedades mentales que, por lo tanto, pueden ser curadas llevando al paciente, a través de la confesión y de la conversación, a reconocer los conflictos de los cuales surgen. A este respecto, el *síntoma* de una enfermedad debe ser considerado como "un signo y un sustitutivo de una inlograda satisfacción de un instinto, un resultado del proceso de la represión" (*Hemmung, Symptom und Angst,* 1926, cap. 2; trad. esp.: *Inhibición, síntoma y angustia, Obras completas,* I, Madrid, 1949, p. 1237). Uno de los fenómenos característicos de la terapéutica psicoanalítica es el llamado *transfert,* esto es, la transferencia de los sentimientos del enfermo (positivos o negativos, es decir, de amor o de hostilidad) a la persona del médico (*Einführung* cit., cap. 27; trad. esp., pp. 287 *ss.*); *d)* la *sublimación* o sea la transferencia del impulso sexual a otros objetos, transferencia que daría lugar a los fenómenos denominados espirituales: arte, religión, etc.; *e)* los denominados *complejos* o sea sistemas o mecanismos asociativos, relativamente constantes en todos los hombres y a los cuales se atribuyen las mayores perturbaciones mentales. La noción y el término de "complejo" fueron introducidos por un discípulo de Freud, C. G. Jung (*Wandlungen und Symbole der Libido* ["Transformaciones y símbolos de la libido"], 1912). Pero ya Freud en la *Interpretación de los sueños* había simbolizado todos los hechos fundamentales del denominado "complejo de Edipo", que es aquel por el cual el niño incluye en el amor por la madre ciertos celos o aversión hacia el padre.

En 1923 en el escrito *Das Ich und das Es* trad. esp.: *El "Yo" y el "Ello", Obras completas,* I, Madrid, 1948, Freud dio una teoría psicológica que ha sido ampliamente aceptada por la psicología contemporánea. Dividió al espíritu en tres partes: el *Yo* que es organización y conocimiento y, por lo tanto, está en contacto con la realidad e intenta hacerla servir a sus fines; el *Super Yo,* que es lo que comúnmente se denomina conciencia moral, o sea el conjunto de las prohibiciones que han sido inculcadas al hombre en los primeros años de vida y que luego lo acompañan siempre, también en forma inconsciente; y el *Ello* constituido por los impulsos múltiples de la *libido,* dirigida constantemente hacia el placer. Esta doctrina sobre la cual el mismo Freud volvió más tarde (cf. *Hemmung, Symptom und Angst* [*Inhibición, síntoma y angustia*], 1926) ha resultado muy útil para la descripción e interpretación de las enfermedades mentales en la teoría de la personalidad.

Freud y sus discípulos han presentado y presentan sus conceptos no como hipótesis o instrumentos de explicación sino como realidades absolutas, de

naturaleza metafísica. Freud en uno de sus últimos escritos *Das Unbehagen in der Kultur* (1930, trad. esp. [del franc.: *Malestar en la civilización,* Santiago de Chile, Ed. Extra 1936), ha formulado una verdadera y propia metafísica, más bien una mitología, en la cual ha considerado toda la historia de la humanidad como la lucha entre dos instintos, el instinto de la vida o *Eros* y el instinto de la muerte. "Esta lucha —ha escrito— es, en resumidas cuentas, el contenido esencial de la vida. Ésta es la razón por la cual se hace preciso definir esta evolución por esta breve fórmula: el combate de la especie humana por la vida. Y es esta lucha de gigantes la que pretenden aplacar nuestras nodrizas clamando: ¡Eiapopeia del cielo!..." (*Ibid.,* trad. esp., p. 100). Esta doctrina no es más que una expresión, no muy al día, del dualismo maniqueo.

La importancia del P. consiste, en primer lugar, en haber subrayado la función del factor sexual en todas las manifestaciones de la vida humana. Este factor, ha cesado de ser con el P., por primera vez, una zona de ignorancia obligada para la ciencia y para la filosofía y ha podido ser estudiado en sus modos efectivos de acción. En segundo lugar, el P. ha suministrado un conjunto de conceptos que, aun cuando no sean muy compatibles entre sí, se prestan para ser utilizados por varias ramas de la psicología contemporánea, sobre todo si se sustraen al dogmatismo con el cual algunos discípulos de Freud los han tratado. Este segundo aspecto positivo tiene, no obstante, una contrapartida negativa: el P. suministra a muchos aficionados la manera de preparar explicaciones aparentemente plausibles y gratuitas de los fenómenos humanos más disparatados, tomando también, a veces, estas explicaciones por una justificación moral o metafísica. En tercer lugar, el P. ha tenido el mérito de proveer un instrumento curativo que continúa mostrando su eficacia, aun cuando se hayan perdido muchas de las ilusiones optimistas que suscitara en sus comienzos.

Psicoanálisis existencial (franc. *psychanalyse existentielle*). Sartre ha dado este nombre al análisis filosófico-existencial en cuanto trata de determinar la "elección originaria" que sirve de base a todo "proyecto de vida" humano. El principio de este psicoanálisis enuncia que "el hombre es una totalidad y no una colección", y su finalidad es la de "descifrar los comportamientos empíricos del hombre". Además su punto de partida es la experiencia y su método es el comparativo (*L'être et le néant,* 1943, p. 656). El P. existencial se diferencia del de Freud, al que Sartre denomina "empírico", porque intenta determinar la elección originaria y no los "complejos" (*Ibid.,* p. 657).

Psicofísica, *véase* PSICOLOGÍA, *b*).

Psicogénesis (ingl. *psychogenesis*; franc. *psychogénèse*; alem. *Psychogenese*; ital. *psycogenesi*). El desarrollo de los procesos mentales o la consideración de tal desarrollo.

Psicognosis (ingl. *psychognosy*). Término adoptado por Peirce para indicar el conjunto de las ciencias psíquicas (*Coll. Pap.,* 1.242).

Psicografía (ingl. *psychography*; franc. *psychographie*; alem. *Psychographie*; ital. *psicografia*). Descripción de los procesos o de los caracteres psíquicos de un individuo.

Psicoides (ingl. *psychoid*; franc. *psychoid*; alem. *Psychoïde*; ital. *psicoide*). Nombre dado, por el biólogo vitalista H. Driesch, a la fuerza psíquica que preside la formación y el desarrollo de los organismos. *Véase* VITALISMO.

Psicología (ingl. *psychology*; franc. *psychologie*; alem. *Psychologie*; ital. *psicologia*). La disciplina que tiene por objeto el alma, la conciencia o los hechos característicos de la vida animal y humana, sea cual fuere la manera en que tales hechos se caractericen más tarde con la finalidad de determinar su naturaleza específica. En efecto, a veces tales hechos se consideran como puramente "mentales", o sea como "hechos de conciencia", otras veces como hechos objetivos u objetivamente observables, esto es, como movimiento, comportamiento, etc., pero en todo caso la exigencia a la que estas definiciones responden es la de delimitar el

dominio de la indagación psicológica al círculo restringido de los fenómenos característicos de los organismos animales y, especialmente, del hombre. Desde el punto de vista del planteamiento conceptual (que es el que interesa a la filosofía) se pueden distinguir las seis direcciones fundamentales siguientes: *a)* P. racional; *b)* P. psicofísica; *c)* P. gestaltista; *d)* P. del comportamiento; *e)* P. de lo profundo; *f)* P. funcional.

a) La P. *racional* o *filosófica* es la fundada por Aristóteles, quien fue el primero en recoger (en su libro *De Anima*) las opiniones de sus predecesores en torno a este tema. Esta P. tiene por objeto "la naturaleza, la sustancia y las determinaciones accidentales del alma", entendiéndose por alma "el principio de los seres vivientes" (*De An.*, I, 1, 402 a 6). El supuesto fundamental de esta P. está explícito en estas notas: presupone, en los hechos que toma como motivo de estudio, un principio único y simple, una *sustancia* necesaria, de la que se dejan *deducir* las determinaciones que tales hechos poseen constantemente o en la mayoría de los casos. En este sentido, la P. es una ciencia deductiva del alma, ciencia en la cual los fenómenos particulares entran sólo como confirmaciones ocasionales de los problemas singulares que la constituyen. Con toda razón, en el siglo XVIII, Wolff dio a esta P. el título de "racional", en cuanto por ella se trata de "deducir *a priori* del único concepto del alma humana todas las cosas que *a posteriori* se observan como inherentes a ella" (*Log.*, Disc. prel., § 112). Pero fue mérito de Wolff agregar a tal P. una P. "empírica" definida como "la ciencia que establece a través de la experiencia los principios con los cuales se puede dar razón de lo que acaece en el alma humana" (*Ibid.*, § 111; *Psychologia empirica*, 1732, § 1). En este sentido, la P. racional sigue siendo una dirección propia de las filosofías que se inspiran en la metafísica tradicional, pero ha dejado de tener eficacia en el desarrollo científico de la psicología.

b) La P. *psicofísica* o más simplemente la psicofísica ha constituido la primera dirección empírica, experimental o científica de la P. Wolff había ya prescrito para ella el procedimiento inductivo o experimental propio de todas las ciencias empíricas y Maine de Biran, a principios del siglo XIX, le señaló su campo de acción: la conciencia (*Essai sur les fondements de la psychologie*, 1812). Con ello no existían todavía, sin embargo, todas las condiciones para la fase metafísica de la psicología. Faltaban dos, estrechamente relacionadas entre sí; en primer lugar, el reconocimiento de la estrecha relación entre los hechos psíquicos y los hechos físicos por medio de la acción del sistema nervioso; en segundo lugar la introducción de algún procedimiento de medida. La realización de estas dos condiciones llevó a la P. a constituirse como psicofísica. Fue obra de Helmholtz, Weber y Fechner, el primero de los cuales logró medir en 1850 la velocidad del impulso nervioso, mientras que el segundo enunció la denominada "ley" concerniente a la relación entre el estímulo y la sensación (según la cual el aumento del estímulo necesario para ser percibido como tal es proporcional a la intensidad del estímulo originario), y el último estableció la "ley psicofísica fundamental" que consiste en la fórmula matemática que expresa la ley de Weber. En 1860 Fechner publicó los *Elementos de psicofísica* que definieron la psicofísica como "la ciencia exacta de las relaciones funcionales o relaciones de dependencia entre el espíritu y el cuerpo". Éste fue (y siguió siendo) el programa de la P. científica en esta primera fase de su organización, programa en el cual encontraron lugar con facilidad los resultados de los análisis del empirismo inglés de Locke a Spencer. Este último, en los *Principios de P.* (1855) había definido también como psicofísica la tarea de la P. aseverando que "la P. se distingue de las ciencias sobre las cuales se apoya (de la anatomía y de la fisiología) porque cada una de sus proposiciones toma en consideración tanto el fenómeno interno conexo como el fenómeno externo conexo y al cual se refiere (*Principles of Psychology*, 3ª ed., 1881, p. 132). Del empirismo inglés, dedujo la P. dos rasgos fundamentales que la acompañaron en esta primera fase de su constitución, a saber: el *atomismo* (*véase*) y el *asocia-*

cionismo (*véase*) y de tal manera sus estructuras teóricas fundamentales pueden ser recapituladas así:

1) La P. tiene por objeto los "fenómenos internos" o "hechos de conciencia" y su principal instrumento de investigación es la introspección o reflexión. Debido a este aspecto la dirección fue a menudo denominada P. *subjetiva* o *reflexiva* o, con menor frecuencia, 'crítica'.

2) Los hechos de conciencia o fenómenos internos son estudiados por la P. en su relación funcional con los fenómenos externos, esto es, fisiológicos o físicos. Debido a este aspecto, que es el más característico de la fase en examen, tal P. fue denominada *psicofísica* o también (por Wundt) *P. fisiológica.* Con este aspecto se relaciona la hipótesis que ha sostenido el trabajo experimental de la P. en esta fase: el *paralelismo psicofísico* (*véase*).

3) La tendencia a resolver el hecho de conciencia en elementos últimos (sensaciones, emociones elementales, reflejos o instintos elementales) y a explicar los fenómenos más complejos como la combinación de tales elementos (atomismo, asociacionismo).

4) El carácter científico de la P. está constituido por el recuerdo a los procedimientos de la inducción, de la experiencia y del cálculo matemático; el recurso a tales procedimientos establece el carácter *descriptivo* que la P. reivindica para sí, de análoga manera a las otras disciplinas empíricas.

c) La P. de la *forma, gestaltismo* o *configuracionismo* abre la brecha en el fundamento *3* de la P. psicofísica, o sea en el atomismo y el asociacionismo. Consiste en considerar como punto de partida el principio simétrico y opuesto al de la P. asociativa: el hecho fundamental de la conciencia no es ya el elemento sino la forma total, ya que esta forma nunca es reducible a una suma o combinación de elementos. Wertheimer, Köhler y Koffka fueron los fundadores de la P. de la forma, que, aun manteniendo sustancialmente sin cambio el fundamento 2 de la psicofísica, dejó de hablar de hechos o fenómenos de conciencia para considerar *formas, configuraciones* o *campos*, tomados en su estructura total. La P. de la forma se ha ocupado, sobre todo, de la percepción, con referencia a la cual ha acumulado una masa enorme de trabajo experimental. *Véase* PERCEPCIÓN, 3, *a*).

d) La P. *objetiva* o *behaviorismo* abre la brecha en el fundamento *1* de la P. psicofísica, negando que el instrumento fundamental de la P. sea la introspección o reflexión y que los hechos de conciencia o fenómenos internos sean el objeto de esta ciencia. Asevera que constituyen, en cambio, objeto de la P. las *reacciones* de los organismos a los estímulos, entendiéndose por reacciones, movimientos o fenómenos objetivamente observables, que se producen en relación con los hechos del ambiente que funcionan como estímulos. En 1907, el fisiólogo ruso Bechterev publicó una *P. objetiva* (luego traducida al inglés y al francés) que sostuvo precisamente esta tesis, más tarde difundida y defendida por los estudios de Pavlov acerca de los *reflejos condicionados* (*véase* ACCIÓN REFLEJA). Desde esa fecha, por lo tanto, se puede hacer comenzar el behaviorismo, nombre que vuelve a usar años más tarde J. B. Watson, autor estadounidense, en un artículo del año 1913 y después en un libro intitulado *Comportamiento, introducción a la P. comparativa* (*Behavior. An Introduction to Comparative Psychology*, 1914). En esta primera fase, el behaviorismo tomó el carácter de rigurosa necesidad; la reacción del animal era considerada como el efecto causal necesario del estímulo y, por lo tanto, como infaliblemente previsible a partir del mismo. El abandono de esta necesidad y el reconocimiento del carácter simplemente estadístico o probable de las constantes que se encuentran en las reacciones de respuesta de los organismos a los estímulos constituye la fase más moderna del propio behaviorismo. *Véase* BEHAVIORISMO.

e) Las denominadas P. *abisales* o P. *profundas* abren la brecha en el fundamento *4* de la P. científica clásica, considerando la P. como ciencia de *interpretación* y no de descripción. Para el psicoanálisis que, en efecto, es la mayor y más coherente expresión de las P. profundas, la interpretación parte no ya de los hechos, como lo hace la descripción, sino de los *síntomas* y la noción de síntoma es, efectivamente, uno

de los conceptos fundamentales del psicoanálisis (*véase* SUBCONSCIENTE). En la interpretación de los síntomas el psicoanálisis sigue una sola regla fundamental, la de reducir el síntoma mismo a símbolo o expresión deformada de un deseo o de un conflicto de naturaleza vagamente sexual perteneciente, por lo tanto, a la *libido* (*véase* LIBIDO; PSICOANÁLISIS; SEXO). Variantes del psicoanálisis son la denominada *P. individual* de Alfred Adler, que insiste sobre todo acerca del carácter finalista de los procedimientos psíquicos (*Praxis und Theorie der Individualpsychologie* ["Práctica y teoría de la psicología individual"], 1924), y la *P. analítica* de C. G. Jung, que en realidad es muy poco analítica (en el sentido propio del término) porque no hace más que reconocer el carácter simbólico de muchos síntomas que el mismo Freud consideraba con significado directo (*Collected Papers on Analytical Psychology*, 1916). *Véase* SUBCONSCIENTE; PROFUNDO.

f) La P. funcional o *funcionalismo* es la dirección que considera que el objeto de la P. está constituido por las funciones u operaciones del organismo viviente, consideradas como unidades mínimas indivisibles. Se considera que el funcionalismo se inicia en un escrito de Dewey del año 1896 acerca del *Concepto del arco reflejo en P.*, en el cual sostenía que el arco reflejo no se puede dividir en estímulo y respuesta, sino que debe ser visto como una unidad de la que sólo el estímulo y la respuesta tienen significado. Para indicar la unidad de la función, el mismo Dewey adoptó más tarde la palabra *transacción* (*véase*), que sirvió para subrayar la imposibilidad de considerar como entidades por sí mismas e independientes de la relación en que entran, a los elementos de una función cualquiera (cf. *Knowing and the Known*, 1949, en colaboración con A. F. Bentley). La dirección formalista abandona los supuestos *1*, *2* y *3* de la P. tradicional. Abandona el supuesto *1* porque el objeto que estudia no es un hecho de conciencia sino una función, esto es, una operación mediante la cual el organismo entra en relación con el ambiente. Abandona el fundamento *2* porque el método del cual se vale no es el introspectivo sino más bien el objetivo y behaviorista y las funciones deben ser estudiadas mediante procedimientos de observación objetiva. En fin, el funcionalismo tiene en común con la P. de la forma el abandono del fundamento *3*. Pero el carácter del funcionalismo que constituye su mayor novedad en relación con las otras direcciones de la P. es su *probabilismo*, que consiste en negar el carácter de la certeza infalible no sólo a los procedimientos de la ciencia sino también a todas las funciones cognoscitivas humanas (comprendida la percepción inmediata) y en reconocer a todas estas funciones la posibilidad de obtener sólo una validez probable. Debido a este probabilismo el funcionalismo constituye la inserción de la P. en el círculo de las ideas fundamentales de la ciencia contemporánea (cf. Brunswik, *Psychology in Terms of Objects*, 1936; Cantril, Ames, Hastorf, Ittelson, "Psychology and Scientific Research", en *Science*, vol. 110, 1949; Cantril, *The 'Why' of Man's Experience*, 1950; trad. ital., *Le motivazioni dell'esperienza*, 1958; cf. también las obras citadas en este último libro).

Psicológico (ingl. *psychological*; franc. *psychologique*; alem. *psychologisch*; ital. *psicologico*). *1)* Lo que concierne a la psicología; en esta acepción el término tiene tantos significados como significados tienen las diferentes direcciones conceptuales de la psicología misma.

2) Lo que concierne a la conciencia del individuo, esto es, las actitudes o valoraciones individuales. En tal sentido se dice, por ejemplo, que "se trata de una cuestión puramente P." cuando se trata de una cuestión que no se puede basar en los hechos o en el ámbito de un determinado campo de discurso (por ejemplo, científico, lógico, etcétera).

Psicologismo (ingl. *psychologism*; franc. *psychologisme*; alem. *Psychologismus*; ital. *psicologismo*). *1)* Término que se origina en el siglo XIX y que, en primer lugar, designa cualquier filosofía que considere como fundamento los datos de la conciencia, es decir, de la reflexión del hombre sobre sí mismo. En este sentido, fue entendido el P. por

J. F. Fries (1773-1844) y por F. E. Bencke (1798-1854), en contraposición al idealismo hegeliano, y ambos autores consideraron explícitamente como método y tarea de la filosofía la autoobservación o conciencia. Desde este punto de vista, la psicología, como descripción de la experiencia interna, resulta la única filosofía posible (cf. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* ["Nueva crítica o antropología de la razón"], 1828; Beneke, *Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben* ["La filosofía en su relación con la experiencia, la especulación y la vida"], 1833). Más genérica y polémicamente, V. Gioberti entendió por P. el procedimiento filosófico que va del hombre a Dios, en cuanto se opone al que va de Dios al hombre. Este último es el *ontologismo* (*véase*). El P. es considerado por Gioberti como la característica de toda la filosofía moderna a partir de Descartes (*Intr. allo studio della filosofia*, 1840, II, p. 175).

2) En su uso polémico, el término se aplica constantemente a la confusión entre la génesis psicológica del conocimiento y su validez o la tendencia a considerar justificada la validez de un conocimiento cuando se ha explicado en cambio sólo su acontecer en la conciencia. En este sentido, ha sido Kant el que ha aclarado por primera vez el concepto de P. (aun cuando no haya adoptado el nombre) iniciando la polémica en su contra. Kant distinguía, con referencia a los conceptos *a priori*, entre la *quaestio facti* y su "derivación fisiológica", esto es, de su presentarse en la mente o en la conciencia del hombre y la *quaestio juris* que consiste en preguntarse acerca del fundamento de su validez y que como respuesta exige la deducción (*véase* DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL) (*Crít. R. Pura*, § 12). Esta distinción, siempre presente en la obra de Kant, significa el descubrimiento de la dimensión *lógico-objetiva* del conocimiento, una dimensión cuya irreducibilidad a la conciencia o a las condiciones subjetivas del conocimiento ha sido sostenida por muchas escuelas kantianas, por la escuela de Baden (Windelband, Rickert), por la de Marburgo (Cohen, Natorp), por la fenomenología (Husserl), que han combatido constantemente al psicologismo en la filosofía de los últimos decenios del siglo pasado y de los primeros del nuestro. Herman Lotze, en la *Lógica* (1874), hizo valer sistemáticamente el punto de vista antipsicologista, distinguiendo entre el acto psíquico del pensar que existe sólo como un determinado hecho temporal y el contenido del pensamiento que tiene otro modo de ser, que es el de la *validez*. G. Frege había hecho valer el mismo punto de vista en el dominio de la lógica matemática. "No se tome como definición matemática —decía— la simple descripción del modo por el cual se forma en nosotros una determinada imagen ni como demostración de un teorema la recopilación de las condiciones físicas o psíquicas que deben ser satisfechas en nosotros para que podamos comprender el enunciado. No se confunda la verdad de una proposición con su ser pensada. Es necesario recordar bien esto: que una proposición no cesa de ser verdadera en cuanto yo no la pienso más, como el sol no cesa de existir cuando yo cierro los ojos" (*Die Grundlagen der Arithmetik* ["Los fundamentos de la aritmética"], 1884, Intr.; trad. ital., en *Aritmetica e logica*, p. 23). Estas consideraciones fueron repetidas casi al pie de la letra por Husserl (*Logische Untersuchungen*, 1900, I, §§ 17 *ss.*; trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, 1929), el cual recalcaba más tarde que "llamarlo [a un número] producto psíquico es, pues, un contrasentido, es pecar contra el sentido del lenguaje aritmético, que es perfectamente claro, de validez susceptible de ser vista con evidencia intelectual en todo momento, o *anterior* a todas las teorías" (*Ideen*, I, 1913, § 22), y ponía en guardia contra la tendencia a "psicologizar lo eidético", esto es, a identificar las esencias de aquello que sólo se da a conocer con las esencias de formas de la conciencia misma (*Ibid.*, § 61). En este sentido, la dirección antipsicologista es básica actualmente en filosofías aparentemente dispares, por ejemplo, en el existencialismo en la forma que ha adquirido a través de la obra de Heidegger, en cuanto es análisis de las situaciones humanas en su esencia y no en su acaecer psíquico (cf. *Sein*

und Zeit, § 7; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.), como también en el empirismo lógico, cuyo principal representante, R. Carnap, lo ha atacado constantemente (cf. *Der Logische Aufbau der Welt* ["La estructura lógica del mundo"], 1928, §§ 151 *ss.*; "Empiricism, Semantics and Ontology", 1950, en *Readings in Phil. of Science*, 1953, p. 514). Por lo demás, la polémica contra el P. es frecuente en el empirismo lógico (cf., por ejemplo, A. Pap, *Elements of Analytic Philosophy*, 1949, p. 406).

Psicometría (ingl. *psychometry*; franc. *psychométrie*; alem. *Psychometrie*; ital. *psicometria*). La medida de la frecuencia, de la intensidad o de la duración de los hechos psíquicos. El término (*psycheometria*), como asimismo la exigencia de la aplicación de la medida a hechos psíquicos, fueron propuestos por Wolff (*Psychol. empirica*, 1732, §§ 522, 616). El término fue muy empleado por la psicofísica que algunas veces se identificó con la psicometría. Actualmente ha caído en desuso.

Psicopatía (ingl. *psychopathy*; franc. *psychopathie*; alem. *Psychopathie*; ital. *psicopatia*). Cualquier desorden o enfermedad mental, o las formas menos graves de tales enfermedades. En este último sentido, la P. es diferente de la *psicosis* (*véase infra*).

Psicosis (ingl. *psychosis*; franc. *psychose*; alem. *Psychose*; ital. *psicosi*). En el significado actualmente en uso: enfermedad mental grave que implica pérdida o desorden de procesos mentales. *Psiconeurosis* o simplemente *neurosis*: enfermedad o trastorno mental menos grave.

Psicosomático (ingl. *psychosomatic*; franc. *psychosomatique*; alem. *psychosomatik*; ital. *psicosomatico*). Que concierne a la influencia de las actitudes mentales (o sea del modo de pensar y de sentir de una persona) sobre los procesos orgánicos. Se denomina *psicosomática* a la rama de la medicina que estudia tales influencias (cf. F. Alexander, *Psychosomatic Medicine*, 1949).

Psicotecnia (ingl. *psychotechnic*; franc. *psychotechnique*; alem. *Psychotechnik*; ital. *psicotecnica*). La aplicación de la psicología a los problemas del trabajo y de la producción: la ingeniería psicológica.

Psicoterapia (ingl. *psychotherapy*; franc. *psychothérapie*; alem. *Psychotherapie*; ital. *psicoterapia*). La solución de los conflictos ya sea individuales o de grupo, o la curación de estados mentales patológicos mediante consejos, aclaraciones o sugerencias verbales, sin recurrir a medios materiales. El psicoanálisis es la forma más conocida y difundida de psicoterapia. Una forma más actual es la denominada "*P. no directiva*" según la cual el procedimiento de curación consiste en tratar de encontrar, mediante una conversación amigable con el paciente, la imagen que él se forma de sí mismo y de sus finalidades en la vida, ayudándolo a liberarse de los conflictos (cf. C. R. Rogers, *Counseling and Psychotherapie*, 1937). *Véase* PSICOANÁLISIS.

Psiqué (ingl. *psyche*; franc. *psyché*; alem. *Psyche*; ital. *psiche*). Alma o conciencia (*véanse* estos dos términos).

Psitaquismo (ingl. *psittacism*; franc. *psittacisme*; alem. *Psittazismus*; ital. *psittacismo*). *1)* El uso de las palabras sin su relación con los objetos, como hacen los papagayos. Decía Leibniz: "A menudo se razona con las palabras sin casi tener el objeto en el espíritu...", y en este caso, "nuestros pensamientos y nuestros razonamientos, contrarios al sentimiento, son una especie de P." (*Nouv. Ess.*, II, 21, 35). Acerca del lenguaje oratorio considerado como una especie de P., cf. C. K. Ogden-I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, 10ª ed., 1952, p. 218.

2) Método de enseñanza basado exclusivamente en el ejercicio de la memoria.

Publicidad (ingl. *publicity*; franc. *publicité*; alem. *Öffentlichkeit*; ital. *pubblicità*). Según Kant, el criterio para reconocer de inmediato la legitimidad de una pretensión jurídica. Kant denomina *fórmula trascendental del derecho público* al siguiente principio: "Todas las acciones relativas al derecho de otros hombres, cuya máxima no es susceptible de P., son injustas" (*Zum ewigen*

Frieden [*La paz perpetua*], apéndice II).

Público (ingl. *public*; franc. *publique*; alem. *öffentlich*; ital. *pubblico*). El adjetivo es usado en sentido filosófico (especialmente por los autores anglosajones) para designar los conocimientos, o los datos o elementos de conocimiento, disponibles para cualquiera en condiciones adecuadas y que no pertenecen a la esfera privada e incontrolable de la conciencia. En este sentido, P. es lo que Kant denominaba *objetivo* (*véase*), o sea lo que puede ser compartido igualmente por todos y, por lo tanto, también expresado o comunicado mediante el lenguaje (cf. B. Russell, *Human Knowledge*, II, 1; trad. ital., p. 81).

Pueblo (lat. *populus*; ingl. *people*; franc. *peuple*; alem. *Volk*; ital. *popolo*). Una comunidad humana caracterizada por la voluntad de los individuos que la componen para vivir bajo el mismo orden jurídico. El elemento geográfico no es suficiente para caracterizar el concepto de P., como ya decía Cicerón: "P. no es cualquier conglomerado de hombres reunidos de cualquier modo, sino un conglomerado de gente asociada por el consentimiento a un mismo derecho y por una comunión de intereses" (*Rep.*, I, 25, 39). Al P. se opone, por lo tanto, la *plebe*, que es el conjunto de personas que viviendo con el P. no participan en el mismo orden jurídico. Por otro lado, el concepto de P. se distingue del concepto de *nación* porque ésta contiene un conjunto de elementos necesarios que en la nación se consideran como formadores de la noción de un común *destino*, al cual los individuos no pueden sustraerse legítimamente. El concepto de nación comenzó a formarse del concepto de P., a partir de Montesquieu, cuando se aclararon las causas naturales y tradicionales (clima, religión, tradiciones, usos y costumbres, etc.) que contribuyeron a formar lo que Montesquieu denominara "espíritu general" o "espíritu de la nación" (*Esprit des lois*, XIX, 4-5). La diferencia entre P., nación y plebe fue claramente establecida por Kant (*Antr.*, II, El carácter del pueblo), pero el concepto de P. se confundió a menudo con el de nación en el nacionalismo del siglo XIX. *Véase* NACIONALISMO; ESPÍRITU NACIONAL.

Puente de los asnos (lat. *pons asinorum*; ingl. *asses' bridge*; franc. *pont aux ânes*; alem. *Eselsbrücke*; ital. *ponte degli asini*). Así fue denominado, debido a su aparente dificultad, un diagrama construido por el lógico Pedro Tartareto (cuya actividad literaria se extiende entre 1480 y 1490) que tenía la finalidad de ayudar al estudiante a encontrar el término medio en las diferentes figuras del silogismo. El diagrama ha sido nuevamente expuesto por Prantl, *Geschichte der Logik* ["Historia de la lógica"], IV, p. 206. El término se amplía a veces para indicar un punto difícil de cualquier enseñanza o doctrina.

Punición, *véase* PENA.

Punto (lat. *punctum*; ingl. *point*; franc. *point*; alem. *Punkt*; ital. *punto*). Leibniz admitió, junto al P. matemático y al P. físico, el P. *metafísico*, que es la sustancia espiritual, como elemento constitutivo del mundo. De esta manera distinguió las tres especies de P.: "Los P. físicos son indivisibles sólo en apariencia, los P. matemáticos son exactos, pero sólo son modos: únicamente los P. metafísicos o de sustancia, constituidos por las formas o almas, son al mismo tiempo exactos y reales y sin ellos no habría nada real porque en las verdaderas unidades no existiría multiplicidad" (*Système nouveau de la nature*, 1695, § 11). Los P. metafísicos no son más que las *mónadas* (*véase*).

Purificación, *véase* CATARSIS.

Purismo (ingl. *purism*; franc. *purisme*; alem. *Purismus*; ital. *purismo*). *1)* En sentido moral: "especie de pedantería referente a la observación del deber considerado en el sentido más amplio" (Kant, *Met. der Sitten*, Doctrina de la virtud, I, § 7).

2) En sentido lingüístico: especie de pedantería referente a la pretensión de conservar a una lengua su forma clásica u originaria.

3) En sentido metafísico: forma de pedantería referente a la muy rigurosa separación entre las facultades huma-

nas. En este sentido la palabra fue usada por G. C. Hamann como título de su escrito *Metacrítica del P. de la razón* (1788, póstumo) en el cual reprochaba a Kant esta forma de pedantería.

Puro (ingl. *pure*; franc. *pur*; alem. *rein*; ital. *puro*). *1)* Lo que no está mezclado con cosas de otra naturaleza, o, más exactamente, lo que está constituido de manera rigurosa conforme a su propia definición. Esta segunda definición explica el muy amplio uso que los filósofos hacen de este adjetivo, en cuanto, al definir un objeto, deben a menudo distinguir entre las condiciones en que el objeto aparece rigurosamente conforme a su propia definición y las condiciones en que, en cambio, se aleja de ella en alguna medida: en las primeras condiciones, el objeto es denominado puro. Anaxágoras denominó P. al entendimiento porque "él solo, entre todos los entes, es simple y no mezclado" (Arist., *De an.*, 405 a 16). Platón habla de un placer "P.", es decir, no mezclado con el dolor (*Fil.*, 51 a, 52 c), Descartes de la matemática "P." (*Med.*, VI), Leibniz de la "P." razón (*Op.*, ed. Erdmann, pp. 229-230, etc.), como también Wolff (*Psychol. empirica*, § 495). "Acto P." se ha llamado al primer motor de Aristóteles en cuanto es actividad perfecta, privada de potencia; pero la expresión no es aristotélica (cf. *Met.*, XII, 6, 1071 b 22; 8, 1074 a 36).

2) Kant denominó P. o "absolutamente P." a un conocimiento "en el cual, por lo general, no se encuentra mezclada experiencia o sensación alguna y que, por lo tanto, es posible completamente *a priori*" (*Crít. R. Pura*, Intr., § VII). En este sentido, la razón P. "es la que contiene los principios para conocer alguna cosa absolutamente *a priori*". Una ciencia de la razón P. no es una doctrina, sino una *crítica*, por cuanto no puede dar un sistema completo de la razón P. y sólo puede tener función negativa, "sirviendo para depurar, no para alargar, nuestra razón y para librarla de los errores" (*Ibid.*). En este sentido lo opuesto de P. es *empírico*. El adjetivo fue usado en el mismo sentido por Fichte, que denominó P. al Yo absoluto (o su actividad), en cuanto es diferente al yo empíricamente condicionado y en cuanto su actividad prescinde por completo de la experiencia (*Wissenschaftslehre*, 1794, III, § 5, II). Este uso es constante en el idealismo de inspiración romántica. Gentile denominó *acto* P. al pensamiento pensante, por cuanto es independiente de toda condición o contenido empírico (*Teoria generale dello spirito come atto P.*, 1920).

3) En el lenguaje común se dice P. una ciencia o una disciplina tratada teóricamente, esto es, sin referencia a sus aplicaciones posibles y de esta manera P. resulta lo contrario de *aplicado*. Ya Hamilton anotaba la impropiedad de este uso (*Lectures on Logic*, I, 1866, p. 62).

Purpúrea, ilíace, amabimus, édentuli. Términos mnemotécnicos de la lógica tradicional para expresar la equivalencia de las cuatro proposiciones modales representadas cada una por una sílaba en el orden siguiente: posible, contingente, imposible, necesario. La vocal que se encuentra en cada sílaba, o sea *A*, *E*, *I* o *U* indica si el modo debe ser afirmado o negado y si la proposición debe ser afirmada o negada. *A* significa la afirmación del modo y la afirmación de la proposición; *E* la afirmación del modo y la negación de la proposición; *I* la negación del modo y la afirmación de la proposición; *U* la negación del modo y la negación de la proposición. De tal manera, las cuatro proposiciones indicadas con la misma palabra son equipolentes, y de tal forma si una es verdadera las otras también son verdaderas (Arnauld, *Log.*, II, 8). Por ejemplo, si *p* es una proposición cualquiera, en la palabra *Purpúrea* se tiene:

Posible = *U* = No es posible que no *p*.
Contingente = *U* = No es contingente que no *p*.
Imposible = *E* = Es imposible que no *p*.
Necesario = *A* = Es necesario que *p*.
Análogamente en las otras palabras.

Pyknatomen. Así denominó E. Haeckel a los átomos, dotados de movimiento y de sensibilidad, a los que consideraba elementos constitutivos de toda forma de ser en cuanto son producidos por el *condensarse* (picnosis) de la materia primitiva (*Welträtsel*, 1899).

Q

Quadrivium*, *véase CULTURA; ARTE.

Quaestio. El método de estudio propio de la escolástica medieval a partir del siglo XII. El primer ejemplo del método es el *Sic et non* de Abelardo: una colección de opiniones (*sententiae*) de Padres de la Iglesia, dispuestas por problemas, de manera que las diferentes sentencias aparezcan como respuestas positivas o negativas al problema propuesto (de ahí el título, que se traduce *sí y no*). En su forma madura, la *Q.* está constituida por las siguientes partes: *1)* el enunciado (ejemplo: *"Utrum deum esse sit per se notum"*); *2)* el elenco de razones a favor de la tesis que será rechazada por el autor (*Ad primum sic proceditur, Videtur quod deum esse sit per se notum*); *3)* el elenco de razones que militan a favor de la tesis opuesta (*Sed contra; ...*); *4)* la enunciación de la solución elegida por el autor (*Conclusio*); *5)* la ilustración de tal solución; *6)* la refutación de las tesis aducidas a favor de la solución rechazada, en el orden en que han sido aducidas (*Ad primum ergo dicendum... Ad secundum...*). El orden mediante el que se trataban las cuestiones era suministrado por algún texto al cual toda colección servía de *comentario*: algún libro de la Biblia, alguna obra de Boecio o de Aristóteles o, más frecuentemente, las *Sentencias* de Pedro Lombardo. *Quaestiones quod libetales* o, más simplemente, *Quodlibeta* eran las colecciones de las cuestiones que los aspirantes a graduarse en teología debían discutir dos veces al año (antes de Navidad y antes de Pascua) acerca de cualquier tema, *de quolibet*. Las *quaestiones disputatae* eran, en cambio, el resultado de las *disputationes ordinariae* que los profesores de teología tenían durante sus cursos acerca de los más importantes problemas filosóficos y teológicos (cf., acerca de estos argumentos, Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* ["Historia de los métodos escolásticos"], 1911, nueva ed., 1956).

Quaternio terminorum. Expresión usada para indicar el tipo más común de falacia lógica, es decir, la duplicidad de significado de uno de los términos empleados en el razonamiento, como en el ejemplo tomado de Séneca: "*Mus* (el ratón) es una sílaba; el ratón (*mus*) roe el queso; por lo tanto, la sílaba roe el queso" (*Ep.*, 48). *Véase* EQUIVOCACIÓN.

Quididad (lat. *quidditas*; ingl. *quiddity*; franc. *quiddité*; ital. *quiddità*). Término introducido por las traducciones latinas (del árabe) de las obras de Aristóteles, hechas en el siglo XII, como correspondiente a la expresión aristotélica τό τι ἦν εἶναι (*quod quid erat esse*). El término significa esencia necesaria (sustancial) o sustancia. *Véase* ESENCIA; SUSTANCIA.

Quietismo (ingl. *quietism*; franc. *quiétisme*; alem. *Quietismus*; ital. *quietismo*). La creencia en que el estado de gracia o de unión con Dios se puede obtener mediante el abandono total de la propia voluntad a la voluntad de Dios, fuera de todo rito o práctica religiosa. El Q. es propio de muchas direcciones religiosas, pero el término fue acuñado con referencia a la forma que adquiriera en el seno del catolicismo, por obra de Miguel de Molinos (1627-1696) cuyas tesis fueron condenadas por el papa Inocencio XI en 1687.

Quietivo (ingl. *quietive*; franc. *quiétif*; alem. *Quietiv*). Así denominó Schopenhauer, por analogía y antítesis de *motivo*, al conocimiento filosófico en cuanto lleva a la negación de la Voluntad de vivir, o sea al ascetismo; tal negación, en efecto, "penetra luego que todo el conocimiento del propio ser ha resultado Q. de todo querer" (*Die Welt*, I, § 68). Un Q. en este sentido resulta también el arte, como contemplación desinteresada de las ideas platónicas (*Ibid.*, I, § 70).

Quiliasmo (ingl. *chiliasm*; franc. *chiliasme*; alem. *Chialismus*; ital. *chiliasmo*). Q. o milenarismo se denomina a toda creencia en el advenimiento de una renovación radical del género humano y en la instalación de un estado de perfección definitivo. El *Apocalip-*

sis de San Juan es el mayor documento de una creencia semejante, creencia que fuera muy frecuente en los primeros tiempos del cristianismo y que a menudo volvió a presentarse en la Edad Media. Joaquín de Fiore (siglo XII) preconizó el inminente advenimiento de una tercera época de la historia humana, la del Espíritu Santo (*Concordia Novi et Veteris Testamenti,* IV, 35). Kant habló de un Q. filosófico "que espera un estado de paz perpetua, fundada en una liga de las naciones como república mundial" (*Religión,* I, 3). *Véase* HISTORIA.

Quinque voces. Son los cinco conceptos generales o cinco tipos de predicado universal (por lo tanto, denominados también "predicales") de la lógica clásica: *género, especie, diferencia, propio* y *accidente.* Su distinción y problemática tienen su núcleo en los *Tópicos* de Aristóteles, pero su estudio formal y explícito como categorías fundamentales de toda la ciencia de la lógica se encuentra en la *Isagoge* de Porfirio. Pasaron a la lógica medieval sobre todo a través de la versión y comentarios boecianos a esta obra.

Quintaesencia (lat. *quinta essentia*; ingl. *quintessence*; franc. *quintessence*; alem. *Quintessenz*; ital. *quinta essenza*). *1)* El *éter,* esto es, la sustancia que, según Aristóteles, compone los cielos, en cuanto es diferente a los cuatro elementos que componen los cuerpos sublunares. *Véase* ÉTER.

2) El extracto corpóreo de una cosa obtenido mediante el análisis alquimista de la cosa misma con la separación del elemento *dominante* de los otros elementos, que están mezclados en ella. Según Paracelso, en la Q. están ocultos los *arcanos,* o sea las fuerzas operantes de un mineral, de una piedra preciosa, de una planta, y de ellas se sirve, por lo tanto, la medicina para producir las curaciones (*De Mysteriis naturalibus,* I, 4). También actualmente se adopta el término en este sentido para indicar el principio activo de una cosa o su parte más pura.

Quodlibeta, *véase* QUAESTIO.

R

Raciocinio, *véase* RAZONAMIENTO.

Racional (gr. λογικός; lat. *rationalis, rationalibis*; ingl. *rational*; franc. *rationnel*; alem. *vernünftig*; ital. *razionale*). *1)* Lo que constituye la razón o concierne a la razón, en cualquiera de los significados de este término.

2) Lo mismo que razonable, por ejemplo, "animal R.", "comportamiento R.".

3) Que tiene por objeto la razón, es decir, su forma o su procedimiento. En este sentido, Séneca (*Ep.*, 89, 17) y Quintiliano (*Inst.*, XII, 2, 10) denominaron "filosofía R." a la lógica, como lo hicieran más adelante también Wolff (*Philosophia rationalis sive logica*, 1728) y otros.

Racionalismo (ingl. *rationalism*; franc. *rationalisme*; alem. *Rationalismus*; ital. *razionalismo*). En general, la actitud de quien se confía a los procedimientos de la razón para la determinación de creencias o técnicas en un campo determinado. El término fue usado desde el siglo XVII para designar tal actitud en el campo religioso: "Hay una nueva secta difundida entre ellos [presbiterianos e independientes] y es la de los racionalistas: lo que les dicta la razón lo tienen por bueno en el Estado y en la Iglesia, mientras no encuentren algo mejor" (Clarendon, *State Papers*, II, p. XL, en fecha 14-X-1646). En este sentido, Baumgarten decía: "El R. es el error del que elimina en la religión todas las cosas que están sobre la propia razón" (*Ethica philosophica*, 1765, § 52).

Kant fue el primero en considerar el término como insignia de la propia doctrina y extenderlo desde el campo religioso a los otros campos de indagación. Denominó R. a su propia filosofía trascendental (en el escrito de 1804 acerca de los "Progresos de la metafísica", *Werke* ["Obras"], V, 3, p. 101), en tanto que llamó noologistas o dogmáticos a los filósofos que la historiografía alemana del siglo XIX denominara más tarde racionalistas, o sea, por un lado, Platón y, por el otro, los wolffianos (*Crít. R. Pura*, Doctr. del Método, cap. IV). En el campo moral, defendió "al R. del juicio, el cual no toma de la naturaleza sensible sino lo que también la razón pura por sí puede pensar, o sea la conformidad a la ley" y que, por lo tanto, se opone al misticismo y al empirismo de la razón práctica, en igual forma (*Crít. R. Práctica*, I, cap. II, De la típica del juicio puro práctico). De manera análoga, habló en el campo estético de un "R. del principio del gusto" (*Crítica del juicio*, § 58). Y, por fin, caracterizó como R. su punto de vista en materia religiosa. "El racionalista —decía—, en virtud de su mismo título, debe mantenerse dentro de los límites de la capacidad humana. Por lo tanto, nunca tomará el tono resuelto del naturalista y no pretenderá ni la posibilidad ni la necesidad de una revelación... ya que acerca de estos puntos ningún hombre puede decidir cosa alguna mediante su razón" (*Religión*, IV, sec. I).

Por otra parte, Hegel fue el primero en caracterizar como R. a la dirección que va de Descartes a Spinoza y Leibniz, oponiéndolo al empirismo de la dirección encabezada por Locke. Entendió por R. la "metafísica del entendimiento", o sea la tendencia hacia la sustancia, por la cual se afirma una única unidad en contra del dualismo y también un solo pensamiento, del mismo modo en que los antiguos afirmaban el ser (*Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, III, pp. 329 *ss.*; trad. esp.: *Historia de la filosofía*, México, 1955, F.C.E.). La oposición entre racionalismo y empirismo se fijó más tarde en los esquemas tradicionales de la historia de la filosofía, aun cuando el propio Hegel advirtiera su carácter aproximativo. En cuanto al R. religioso, Hegel afirmó que es "lo opuesto a la filosofía por el contenido y por la forma, pues vacía el contenido, despuebla el cielo y lo degrada todo a relaciones finitas; y su forma es un razonar no libre, no un comprender" (*Ibid.*, I, p. 113; trad. esp., p. 78). A partir de estas notas históricas se puede decir que el término en cuestión puede ser entendido en los siguientes significados:

1) como R. religioso designa algunas direcciones protestantes o un pun-

to de vista acerca de la religión similar al enunciado por Kant;

2) como R. filosófico, el término designa precisamente la doctrina de Kant (que lo hiciera suyo) o bien la dirección metafísica de la filosofía moderna de Descartes a Kant;

3) en su significado genérico, puede ser adoptado para designar cualquier dirección filosófica que apele a la razón, pero en esta acepción tan vasta el término puede indicar las filosofías más dispares y carece de toda capacidad individualizante.

Racionalización (ingl. *rationalization*; franc. *rationalisation*; alem. *Rationalisierung*; ital. *razionalizzazione*). *1)* Así se ha denominado a veces el proceso por el cual las ciencias de la naturaleza tienden a constituirse como disciplinas teóricas adoptando los procedimientos de la matemática, proceso que se supone perfectamente realizado en la mecánica racional (cf. Husserl, *Ideen*, I, § 9). El ideal de la R. ha sido sustituido actualmente por el de la axiomatización. *Véase* AXIOMÁTICA.

2) Término del cual se valen a menudo los psicólogos y los sociólogos para indicar la tendencia a buscar argumentos y justificaciones a creencias que toman su fuerza de emociones, intereses, instintos, prejuicios, costumbres, etc., y no de dichos argumentos.

Racismo (ingl. *racialism*; franc. *racisme*; alem. *Rassismus*; ital. *razzismo*). La doctrina según la cual todas las manifestaciones histórico-sociales del hombre y sus valores (o disvalores) dependen de la raza, y que enuncia la existencia de una raza superior ("aria" o "nórdica") destinada a ser guía del género humano. El fundador de esta doctrina fue el francés Gobineau en su *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), dirigido a defender a la aristocracia frente a la democracia. Hacia principios del siglo XX un inglés germanófilo, Houston Stewart Chamberlain, difundió el mito del arianismo en Alemania (*Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts* ["Las bases del siglo XIX"], 1899), identificando la raza superior con la germana. El antisemitismo databa de antiguo en Alemania y, por lo tanto, la doctrina del determinismo racial y de la raza superior encontró allí fácil difusión, resolviéndose en el apoyo al prejuicio antisemita y en la creencia de que existe una conjura judía para la conquista del dominio mundial y que, por lo tanto, el capitalismo, el marxismo y, en general, las manifestaciones culturales o políticas que debilitan el orden nacional son fenómenos judíos. Después de la primera Guerra Mundial, el R. fue para los alemanes el mito de consuelo, la evasión de la depresión de la derrota y Hitler hizo de él el fundamento de su política. La doctrina fue elaborada por Alfred Rosenberg en el *Mito del siglo xx* (1930). Rosenberg afirmó un riguroso determinismo racial. Toda manifestación cultural de un pueblo depende de su raza. La ciencia, la moral, la religión y los valores que ellas descubren y defienden dependen de la raza y son las expresiones de la fuerza vital de ella. Por lo tanto, también la verdad es siempre tal, sólo para una raza determinada. La raza superior es la aria, que desde el norte se difundió en la Antigüedad por Egipto, India, Persia, Grecia y Roma y produjo las antiguas civilizaciones, civilizaciones que decayeron porque los arios se mezclaron con razas inferiores. Todas las ciencias, las artes, las instituciones fundamentales de la vida humana han sido creadas por esta raza. Frente a ella está la antirraza parásita judía, que ha creado los venenos de la raza: la democracia, el marxismo, el capitalismo, el intelectualismo artístico y también los ideales de amor, de humildad, de igualdad difundidos por el cristianismo, que representa una corrupción romano-judaica de la enseñanza del ario Jesús. El conjunto de esta doctrina fue explícitamente presentado como un *mito* por el marxismo, mito difundido y mantenido por la misma fuerza vital de la raza. Esto no quiere decir que no se haya intentado racionalizarla, dando una base científica al concepto de raza que era su fundamento. Pero en realidad justo el uso que el R. hace de la noción de raza revela la inconsecuencia de la doctrina desde el punto de vista científico y filosófico.

El concepto de raza es hoy unánimemente considerado por los antropólogos

como un expediente clasificatorio apto para suministrar el esquema zoológico dentro del cual pueden ser situados los diferentes grupos del género humano. Por lo tanto, la palabra debe quedar reservada sólo a los grupos humanos señalados por diferentes características físicas que pueden ser trasmitidas por herencia. Tales características son principalmente: el color de la piel, la estatura, la forma de la cabeza y del rostro, el color y la calidad de los cabellos, el color y la forma de los ojos, la forma de la nariz y la estructura del cuerpo. Tradicional y convencionalmente se distinguen tres grandes razas, que son la blanca, la amarilla y la negra, o sea la caucásica, la mongólica y la negroide. Por lo tanto, los grupos nacionales, religiosos, geográficos, lingüísticos y culturales no pueden ser denominados "razas" bajo ningún concepto y no constituyen raza ni los italianos, ni los alemanes, ni los ingleses, ni lo fueron los romanos o los griegos, etc. No existe ninguna raza "aria" o "nórdica". No existe prueba alguna de que la raza o las diferencias raciales influyan de un modo cualquiera en las manifestaciones culturales o en las posibilidades de desarrollo de la cultura en general. Tampoco existe prueba de que los grupos, en los cuales se puede distinguir el género humano, difieran en su capacidad innata de desarrollo intelectual y emocional. Por el contrario, los estudios históricos y sociológicos tienden a reforzar el punto de vista que sostiene que las diferencias genéticas son factores insignificantes en la determinación de las diferencias sociales y culturales entre diferentes grupos de hombres. Se han verificado grandes cambios sociales sin que, de ninguna manera, estén relacionados con cambios de tipo racial. Tampoco existe prueba alguna de que las mezclas de razas produzcan resultados desventajosos desde un punto de vista biológico. Es muy probable que no existan y que nunca hayan existido, a través del tiempo, razas "puras". Los resultados sociales de las mezclas de razas tanto buenos como malos, pueden ser atribuidos a factores sociales.

Una declaración acerca de la raza fue emitida en 1951 en París por la UNESCO por una comisión compuesta por cinco expertos de genética y por seis antropólogos pertenecientes a seis naciones diferentes. Consiste en la exposición de los fundamentos de que hemos hablado (y sobre los cuales cf. Ruth Benedict, *Race, Science and Politics*, 1940; y Ralph Linton, *The Science of Man in the World Crisis*, 7ª ed., 1952). Pero en realidad el R., en cualquier lugar que se encuentre y de cualquier manera que se trate de justificar, pertenece a la categoría de lo que Weblen denominara *psiquiatría aplicada*, o sea el arte de explotar para fines particulares un determinado prejuicio existente. En este caso se trata de un prejuicio extremadamente pernicioso, porque contradice y obstaculiza la tendencia moral de la humanidad hacia la integración universalista y porque convierte los valores humanos, comenzando por la verdad, en hechos arbitrarios que expresan la fuerza vital de la raza y así no tienen sustancia propia y pueden ser manipulados arbitrariamente con los fines más violentos o abyectos.

Radicalismo (ingl. *radicalism*; franc. *radicalisme*; alem. *Radikalismus*; ital. *radicalismo*). *1)* El positivismo social que se desarrolló en Inglaterra entre fines del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, y que contó entre sus representantes filosóficos a Jeremy Bentham (1748-1832), James Mill (1773-1836) y John Stuart Mill (1806-1873). Esta dirección utilizó el positivismo filosófico, el utilitarismo moral y las doctrinas económicas de Malthus y Ricardo, para sostener reformas "radicales" en el orden del estado y en el sistema de distribución de las riquezas. *Véase* LIBERALISMO.

2) En forma más genérica, el término es usado actualmente para designar cualquier tendencia filosófica o política que proponga una renovación radical de los sistemas vigentes, o sea un cambio en los principios sobre los que se apoyan los sistemas de las creencias o de las instituciones tradicionales.

Raíz (gr. ῥίζωμα; ingl. *root*; franc. *racine*; alem. *Wurzel*; ital. *radice*). Término que se aplica frecuentemente, en el lenguaje filosófico, a un primer principio o un elemento último. Empédocles denominó R. a los cuatro elemen-

tos (agua, aire, tierra y fuego) que componen las cosas (*Fr.*, 6, Diels) y desde entonces los filósofos se han servido a menudo del mismo término para indicar elementos o principios. Schopenhauer, por ejemplo, intituló a una de sus disertaciones *La cuádruple R. del principio de razón suficiente* (1813). De aquí el adjetivo *radical* que desde entonces indica lo que concierne a un principio o lo que constituye un principio. "Mal radical" denominó Kant a la tendencia del hombre hacia el mal, tendencia que es inherente a su misma estructura moral (cf. *Religión*, capítulo I). Y radical se denomina actualmente un análisis que se remonta a los principios o a los primeros orígenes. Así Husserl, por ejemplo, insistió en la radicalidad de la filosofía en cuanto ciencia de los verdaderos principios y de los primeros orígenes. "La ciencia de lo radical, debe ser radical también en su método y bajo todo aspecto" (*Phil. als strenge Wissenschaft*, 1911; trad. esp.: *La filosofía como ciencia estricta*, 1951).

Ramificada, teoría de los tipos, *véase* ANTINOMIAS.

Rango (ingl. *range*; franc. *rang*; alem. *Rang*; ital. *rango*). Término empleado a veces por los lógicos para indicar el conjunto de las entidades, cuyos nombres pueden ser sustituidos por las variables de una fórmula. *El R. de una proposición* es el conjunto de los estados de cosas con respecto a las cuales la proposición es verdadera. *El R. del significado* de un predicado *P* es el conjunto de los valores de *x* para los cuales "*Px*" es verdadero o falso (cf., especialmente para este uso, A. Pap, *Semantics and Necessary Truth*, 1958, *passim*).

Raza, *véase* RACISMO.

Razón (gr. λόγος; lat. *ratio*; ingl. *reason*; franc. *raison*; alem. *Vernunft*; ital. *ragione*). El término tiene los siguientes significados fundamentales:

1) Guía autónoma del hombre en *todos* los campos en los que es posible una indagación o una investigación. En este sentido, se dice que la R. es una "facultad" propia del hombre y que distingue al hombre de los otros animales.

2) Fundamento o R. de ser. A veces se considera como "R." a la sustancia misma o a su definición, ya que la R. de ser de una cosa es su esencia necesaria o sustancia, expresada en la definición. Éste es un significado frecuente en la filosofía aristotélica o de inspiración aristotélica. Para ello *véanse* los artículos ESENCIA; FUNDAMENTO; FORMA; SUSTANCIA.

3) Argumento o prueba. En este sentido, se dice que alguien "ha presentado sus R." o que "es necesario escuchar las R. del adversario". A este significado se refiere también la expresión "tener R.", que significa tener argumentos o pruebas suficientes y, por lo tanto, estar en lo verdadero. Respecto a este significado, *véase* ARGUMENTO; PRUEBA.

4) Relación en sentido matemático. En este sentido se habla también actualmente de "R. directa" o "R. inversa" (en español, italiano y francés), en tanto que el término latino *ratio* es empleado en este sentido en inglés. Respecto a este significado, *véase* RELACIÓN.

En el significado de guía de la conducta humana en el mundo, la R. puede tener dos significados subordinados, esto es: *A)* como facultad general de guía; *B)* como procedimiento específico de conocimiento.

A) Éste es el sentido fundamental, que da a la palabra un poder significativo que hace siglos que la ha hecho emblema de la investigación libre. La R. es la fuerza que libera de prejuicios, del mito, de las opiniones arraigadas pero falsas, de las apariencias y que permite establecer un criterio *universal* o *común* para la conducta del hombre en todos los campos. Por otro lado, como guía propiamente humana, la R. es la fuerza que permite al hombre liberarse de los apetitos que comparte con los animales, sometiéndolos a control y manteniéndolos en la justa medida. Ésta es la doble función atribuida a la R. desde los pródromos de la filosofía occidental. La polémica de Heráclito y Parménides contra las opiniones de la mayoría, es decir, en contra de las creencias establecidas, falaces y discordantes entre sí, es conducida a nombre de una R. como único criterio de guía para todos los hombres. Dice Heráclito: "Es necesario seguir lo univer-

sal, o sea lo común a todos, y siendo la R. común, vive la mayoría como si cada uno tuviese un pensamiento propio" (*Fr.*, 2, Diels). Y Parménides: "Aleja tu pensamiento de este camino de búsqueda y no te lleve hacia ella la costumbre de dejarte guiar por ojos que no ven, y por oídos y lengua zumbantes, antes juzga con la R." (*Fr.*, 1, 33-37, Diels). Por otro lado, Platón y Aristóteles oponen la R. a la sensibilidad, como fuente de las creencias comunes (Platón, *Fed.*, 73 a; Aristóteles, *Met.*, I, 1, 980 b 26), tanto como a los apetitos que el hombre tiene en común con los animales (Platón, *Tim.*, 70 a; Aristóteles, *Et. Nic.*, I, 13, 1102 b 15). Tanto en uno como en otro caso, la R. tiene a la vez una función negativa y otra positiva: negativa en relación con las creencias infundadas y con los apetitos animales, positiva en el sentido de dirigir las actividades humanas de manera uniforme y constante. Pero fueron sobre todo los estoicos los que hicieron prevalecer la doctrina que enuncia que la R. es la única guía de los hombres. Establecieron, en efecto, una especie de división simétrica entre los animales y los hombres: a los animales les es dado como guía el *instinto,* que los lleva a conservarse y a intentar lo ventajoso para ellos; a los hombres les es dada la R. como la más perfecta guía y, por lo tanto, para ellos vivir conforme a la naturaleza significa vivir conforme a la R. (Diόg. L., VII, 1, 85-86). Estos conceptos constituyeron uno de los puntos cardinales de la cultura clásica. Cicerón decía: "La R., mediante la cual nos diferenciamos de los brutos, por medio de la cual podemos conjeturar, argumentar, rebatir, discutir, conducir a término y formular conclusiones, es, por cierto, común a todos, diferente por preparación, pero igual en cuanto facultad de aprender" (*De Legibus*, I, 10, 30). Y Séneca exaltó la R. por su inmutabilidad y universalidad. "La R. —decía— es inmutable y firme en su juicio porque es señora de los sentidos y no esclava de ellos. La R. es igual a la R. como lo justo es igual a lo justo; por lo tanto, también la virtud es igual a la virtud porque la virtud no es más que la recta R." (*Ep.*, 66). Desde este punto de vista, también la metafísica estoica de la R. según la cual es, como dice el mismo Séneca (*Ibid.*), "una parte del espíritu divino infundida en el cuerpo del hombre", no le quita su autonomía y, por el contrario, la exalta y confirma. En estos conceptos se inspiró sin duda San Agustín en el elogio de la razón que es materia de los últimos capítulos del *De Ordine*: "La R. —dice— es el movimiento de la mente que puede distinguir y relacionar todo lo que se aprende" (*De Ord.*, II, 11, 30). Es la fuerza creadora del mundo humano: ha inventado el lenguaje, la escritura, el cálculo, las artes, las ciencias, es todo lo que de inmortal existe en el hombre (*Ibid.*, II, 19, 50). El entusiasmo de San Agustín por la R. se explica fácilmente, ya que para él la vida es búsqueda y la R. es el principio que instituye y dirige la búsqueda y la hace fecunda.

El neoplatonismo había subordinado, sin embargo, la R. al intelecto, considerado superior a ella por estar dotado de un carácter intuitivo o inmediato que lo transforma en directa visión de la verdad. Según Plotino, la R. emana del intelecto "en cuanto éste se halla presente en todos las cosas que existen" (*Enn.*, III, 2, 2). En otros términos, la R. es la función formadora y plasmadora del intelecto y para disponer todas las cosas del mundo, ya sean buenas o malas, en su propio orden, debe adaptarse a la materia (*Ibid.*, III, 2, 11-12). En este sentido, la R. es la técnica de la creación y del gobierno del mundo, ya que ella hace que los seres creados no se destruyan recíprocamente y que concuerden y se combinen entre sí de la mejor manera. "La R. —dice Plotino— hace que cada ser obre o padezca según necesidad y no por azar o en forma desordenada" (*Ibid.*, II, 3, 16). Este concepto de la superioridad del intelecto o entendimiento fue heredado por la escolástica medieval que llega a identificar al entendimiento con la R. en el sentido general de guía (cf., por ejemplo, Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3, ad. 4º; q. 79, a. 8). Pero la R. queda más tarde subordinada al entendimiento debido a su carácter discursivo, que parece inferior al carácter intuitivo que posee del entendimiento (*véase infra*). Más tarde, el mismo Bacon consideró a la R.

como una actividad particular del entendimiento (junto con la memoria y la fantasía) y más precisamente como la actividad cuya tarea consiste en dividir y componer las nociones abstractas "según la ley de la naturaleza y la evidencia de las cosas mismas" (*De Augm. Scient.*, II, 1). De tal manera sólo con Descartes vuelve la R. a ser guía fundamental del hombre.

Identificando a la R. con el buen sentido, Descartes restablece el concepto clásico de la R. y sobre tal concepto plantea el nuevo problema del método. "La capacidad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es justo lo que se denomina el buen sentido o la R., es naturalmente igual en todos los hombres; por lo tanto, la disparidad de nuestras opiniones no resulta del hecho de que las unas son más razonables que las otras, sino sólo del hecho de que conducimos nuestros pensamientos por diferentes caminos y no consideramos las mismas cosas. No es suficiente tener el espíritu sano, sino que lo principal es aplicarlo bien" (*Discours*, I). Estas famosas palabras han reintroducido en el mundo moderno el concepto antiguo (y especialmente estoico) de la R. como guía común del género humano. De tal modo, Spinoza podía asombrarse de que se quisiera a veces "someter la R., don máximo de Dios y luz verdaderamente divina, a las palabras" y de que no se considerase un delito "el hablar indignadamente de la R., que es el verdadero testimonio del Verbo de Dios, y declararla corrompida, ciega e impura" (*Tract. theologico-politicus*, cap. 15). A su vez, Leibniz insistió en la vieja tesis de que la R. pertenece al hombre y sólo a él (*Nouv. Ess.*, IV, 17, 3). Y Locke reconoció a la R. una determinación fundamental que constituye la única innovación auténtica que su concepto moderno presenta en relación con el concepto clásico: el ser, por lo tanto, instrumento del conocimiento probable más que del conocimiento cierto. "Porque, así como la R. —decía Locke— percibe la necesaria e indubitable conexión que existe entre todas las ideas o pruebas en cada paso de una demostración que produzca el conocimiento, así, también, percibe la conexión probable entre todas las ideas o pruebas en cada paso de una disertación que estime merecedora de su asentimiento" (*Essay*, IV, 17, 2). Mediante esta determinación, la R. quedó calificada para la función que le encomendó la Ilustración del siglo XVIII, o sea la de valer como principio de crítica radical de la tradición y de una renovación igualmente radical del mundo humano. Kant intentó realizar plenamente el ideal iluminista de la R. Por un lado, identificó la R. con la misma libertad de crítica ("Sobre la libertad de crítica reposa la existencia de la R. que no tiene autoridad dictatorial, pero cuya existencia es siempre nada menos que el acuerdo de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder formular sus dudas y hasta su veto sin impedimento"). Por otro lado pretendió llevar a la R. misma frente a su propio tribunal e instituir aquella "crítica de la R. pura" que "no se mezcla en las controversias que se refieren inmediatamente a los objetos sino que es instituida para determinar y juzgar los derechos de la R. en general" (*Crít. R. Pura*, Doctrina trasc. del método, cap. I, sec. II). La definición de Whitehead concuerda con el concepto iluminista de la R.: "la función de la R. es promover el arte de la vida", en el sentido de que la R. tendría la tarea de obrar sobre el ambiente para promover formas de vida más satisfactorias y perfectas (*The Function of Reason*, 1929, cap. I). Lo que, a primera vista, parece ser la máxima garantía ofrecida para la eficacia de la R., o sea el creer que tiene su sede en la realidad y la domine de manera que no haya realidad que no sea racional ni racionalidad que no sea real, constituye más bien el abandono de la función rectora de la R. Hegel, que afirmó de modo más riguroso este punto de vista, negó también la función rectora de la R.: "Lo que está entre la R. como espíritu autoconsciente y la R. como realidad presente, lo que diferencia esa R. de ésta y no deja encontrar la satisfacción en ésta, es el obstáculo de alguna abstracción que no se ha liberado y no se ha hecho concepto. Reconocer a la R. en el presente, y por lo tanto gozar de él: tal reconocimiento racional es la reconciliación con la realidad que la filosofía permite a los que ha advertido la exi-

gencia interna de comprender" (*Fil. del Derecho,* Pref.). Esto significa que la R. no dirige sino que llega *post factum* a comprender la realidad, o sea a justificarla.

B) El reconocimiento de la R. como guía constante, uniforme y (a veces) infalible de todos los hombres, en todos los campos de su actividad, va acompañado en la mayoría de los casos por la determinación de un procedimiento específico en el cual se reconoce la operación propia de la R. Las determinaciones dadas o que aún se dan de la técnica específica de la R., se pueden reducir a los siguientes conceptos fundamentales: *a)* el discurso; *b)* la autoconciencia; *c)* la autorrevelación; *d)* la tautología.

a) El procedimiento *discursivo* es la técnica que con más frecuencia ha sido considerada como propia de la R. Platón apela al procedimiento discursivo para señalar la diferencia entre la opinión verdadera y la ciencia: las opiniones verdaderas pueden dirigir la acción tan bien como la ciencia, pero tienden a huir en todas direcciones como las estatuas de Dédalo, mientras "no sean atadas con un razonamiento causal" (*Men.,* 98 a). Esta atadura o conexión es la técnica discursiva. Técnica discursiva es todo el procedimiento silogístico de Aristóteles, excepto la determinación de los principios que son intuidos por el entendimiento; discursiva es tanto la silogística necesaria como la silogística dialéctica (*An. Post.,* I, 33, 89 b 7; *Ét. Nic.,* VI, 11, 1143 b 1). En el mismo sentido, los estoicos definieron la R. como "un sistema de premisas y de conclusiones" (Dióg. L., VII, 1, 45). La función, atribuida con frecuencia a la razón, de distinguir, relacionar, comparar, etc. [cf. los pasajes de Cicerón y San Agustín citados en *A*)] no es más que la expresión del mismo procedimiento. Decía Santo Tomás: "Los hombres llegan a conocer la verdad inteligible pasando de una cosa a otra y, por lo tanto, se denominan racionales. Es evidente que el razonar está en la misma relación con el entender como lo está el mover con el estar quieto o el adquirir con el tener, cosas de las cuales la primera es propia de lo imperfecto y la segunda de lo perfecto" (*S. Th.,* I, q. 79, a. 8). A comienzos de la Edad Moderna, Descartes tomó como modelo el mismo procedimiento para determinar sus reglas del método: "Esas largas cadenas de razones, todas simples y fáciles, de las cuales tienen los geómetras la costumbre de servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me dieron ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden ser conocidas por los hombres se relacionan del mismo modo" (*Discours,* II). La *Lógica de Port Royal* expresó en forma diferente los mismos conceptos (Arnauld, *Log.,* III, 1), que también Locke colocó como base de su doctrina de la razón: "podemos considerar en la R. estos cuatro grados: el *primero* y más elevado consiste en el descubrimiento y hallazgo de pruebas; el *segundo* en la disposición regular y metódica de las mismas, y en su arreglo en un orden claro y adecuado, que permita percibir fácil y llanamente su conexión y su fuerza; el *tercero* consiste en la percepción de sus conexiones, y el *cuarto* en sacar la conclusión justa" (*Essay,* IV, 17, 3). La distinción que Spinoza estableció entre el segundo género de conocimiento, que denominó precisamente R., y el tercer género, que denominó ciencia intuitiva, es la distinción tradicional entre el procedimiento discursivo y el entendimiento intuitivo (*Eth.,* II, 40, scol. 2). Y Leibniz no hizo más que encontrar la expresión más simple para el mismo concepto de la R., aseverando que la R. es "la concatenación de las verdades" (*Op.,* ed. Erdmann, páginas 479, 393). Wolff denominó "juicio discursivo" a la operación de la R. en cuanto consiste en la conexión de las proposiciones (*Log.,* §§ 50-51).

El concepto de la R. como discurso entra en crisis con Kant. Kant distingue precisamente la R. del entendimiento, a pesar de su común carácter distintivo, en tanto que reconoce el carácter discursivo a toda la actividad cognoscitiva humana, considerando que sólo Dios posee el conocimiento intuitivo (*véase* DISCURSIVO). La R. es la facultad "que produce por sí los conceptos" y, por lo tanto, se puede denominar *facultad de los principios.* Pero los conceptos que la R. produce no están basados en la experiencia y, por

lo tanto, son simplemente ficticios. "Si el entendimiento puede ser una facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, la R. es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento mediante los principios. Por lo tanto, nunca se dirige inmediatamente a la experiencia o a un objeto cualquiera, sino al entendimiento, para imprimir a sus múltiples experiencias una unidad *a priori* por medio de conceptos, unidad que puede denominarse racional y es de otra especie que la que puede ser producida por el entendimiento" (*Crít. R. Pura,* Dialéctica trascendental, Intr. II, a). La R. procede, igual que el entendimiento, en forma discursiva, pero considera los procedimientos discursivos del entendimiento como cumplidos en *ideas* de totalidad y de unidad (el alma, el mundo, Dios) que son perfectas, pero no comparables con la experiencia, por lo tanto, puramente ficticias y sólo fuentes de razonamientos dialécticos, esto es, sofísticos (*véase* IDEA; ANTINOMIAS). El resultado de esta distinción kantiana es que el procedimiento discursivo válido es sólo el del entendimiento, cuyo concepto deriva inmediatamente de la experiencia y que el procedimiento discursivo racional, con sus pretensiones totalitarias, no da lugar más que a nociones ficticias. Por lo tanto, después de Kant, resulta difícil mantener la definición de la razón como técnica discursiva.

El concepto de la R. como discurso permite la consideración formal del procedimiento racional, esto es, hace posible una *lógica,* que, en efecto, es la lógica tradicional tal como fue elaborada por los filósofos, de Aristóteles a fines del siglo XIX. La lógica entendida en este sentido es, al mismo tiempo, descriptiva y normativa: *descriptiva* de los procedimientos propios de la R., *normativa* en el sentido de que esta misma descripción vale como regla para el recto uso de la misma razón. En este sentido la lógica tradicional fue definida exactamente como "arte de razonar".

b) El concepto de la R. como *autoconciencia* se remonta a Fichte. Tal concepto está caracterizado por la identificación de R. y realidad y presupone el concepto de la R. como discurso. Como discurso, la R. es deducción y como deducción tiene un principio único que es el Yo. Del Yo resulta, con necesidad infalible, el total sistema del saber que es al mismo tiempo el sistema de la realidad. "Fuente de toda realidad es el Yo. Sólo por y con el Yo se da el concepto de la realidad. Pero el Yo es porque se pone y se pone porque es. Por lo tanto, ponerse y ser son una sola y misma cosa" (*Wissenschaftslehre,* 1794, § 4, *C*). Las ecuaciones sobre las que se funda esta doctrina son las siguientes: R. = saber deductivo; saber deductivo = realidad; realidad + saber = autoconciencia. Schelling no hacía más que expresar estas ecuaciones al afirmar: "La naturaleza toma su más alta finalidad, que es la de llegar a ser enteramente objeto a sí misma, con la última y más alta reflexión que no es otra cosa sino el hombre o, en forma más general, lo que nosotros denominamos *razón.* De tal manera se tiene por primera vez el completo retorno de la naturaleza a sí misma y aparece evidente que la naturaleza es originariamente idéntica a lo que se revela en nosotros como principio inteligente y consciente" (*System des transzendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], 1800, Intr., § 1). Y Hegel expresó el mismo concepto de la siguiente manera: "La autoconciencia, esto es, la certeza de que sus determinaciones son tan objetivas —determinación de la esencia de las cosas— como sus propios pensamientos, es la R., la cual, siendo tal identidad, es no sólo la sustancia absoluta sino la verdad como saber" (*Enc.,* § 439). En otros términos, la R. es, para Hegel, la identidad de la autoconciencia como pensamiento con sus manifestaciones o determinaciones que son las cosas o los acontecimientos; es la identidad de pensamiento y realidad. Este concepto fue expresado por Hegel en forma epigráfica de la manera siguiente: "La R. es la certeza de la conciencia de ser toda realidad: así el idealismo expresa el concepto de la R." (*Phänomen. des Geistes,* I, V, 1). Obviamente, desde este punto de vista, la R. no es discursiva en el sentido de concatenar entre sí expresiones lingüísticas y realizar la derivación de una de otra mediante reglas determinadas o determinables,

sino que es más bien la pretendida derivación de todas las determinaciones del pensamiento y de la realidad, una de la otra, a través de un único proceso del cual se afirma la perfecta "necesidad". Este punto de vista hace imposible la consideración formal de los procedimientos racionales que, en cambio, está relacionada con la concepción *a)* de la razón. Como autoconciencia, la R. nunca es formal y siempre es idéntica a la realidad: "El entendimiento —dice Hegel— determina y mantiene firmes las determinaciones. La R. es negativa y dialéctica porque resuelve en la nada las determinaciones del entendimiento. Es positiva porque *genera lo universal y lo universal comprende a lo particular*" (*Wissenschaft der Logik* ["La ciencia de la lógica"], Pref. a la 1ª ed.). "Comprender lo particular" significa que comprende las cosas o determinaciones reales que, en último análisis, no son más que sus manifestaciones particulares. La negación de la lógica formal es parte integrante de este punto de vista y, por lo tanto, reaparece cada vez que el mismo se presenta. Basta recordar aquí sólo la repulsa de Croce a la lógica formal, fundada en el mismo supuesto hegeliano de la identidad de R. y realidad y expresado en la forma de la identidad de filosofía e historia: "La riqueza de la realidad, de los hechos, de la experiencia que parecería sustraerse al concepto puro y, por lo tanto, a la filosofía a causa de la declarada separación de las ciencias empíricas, en cambio le es devuelta y reconocida y no ya en forma disminuida e impropia que es la del empirismo, sino más bien de manera total o integral. Lo que se realiza merced a la conjunción (que es unidad) de filosofía e historia" (*Logica*, 1920, p. 392).

c) El concepto de la R. como *autorrevelación* o evidencia fue establecido por Husserl. Según Husserl la R. es la misma manifestación fenomenológica de los objetos (que pueden ser *cosas* o *esencias*), ya sea que tal manifestación esté dotada del carácter necesario o apodíctico, o siendo dicho carácter sólo asertorio. Dice Husserl: "*Ver asertóricamente*, por decirlo así, *algo individual*, por ejemplo, el '*percatarse*' de una cosa o de una relación individual, se diferencia esencialmente, en su carácter racional, de un *ver 'apodíctico'* del *ver con evidencia una esencia o una relación esencial*" (*Ideen*, I, § 137). El término más comprensivo, o sea el concepto que comprende tanto la visión asertórica, que es dada de hecho pero puede ser diferente, como la visión apodíctica que es necesaria, es la *conciencia racional* que Husserl denomina también, en general, *evidencia* (*Ibid.*, § 137). Desde este punto de vista, el carácter fundamental de la racionalidad es la validez del acto de posición: si el objeto es puesto verdaderamente, el acto es legítimo y la posición tiene carácter racional (*Ibid.*, § 139). Pero lo que desde el punto de vista del acto noemático es la posición del objeto, desde el punto de vista objetivo es el manifestarse evidente del objeto mismo, su *darse* o su *revelarse* (*Ibid.*, § 139). Y ya que en toda esfera del ser el modo de autorrevelarse de los objetos es diferente, todo tipo de realidad lleva consigo "una nueva teoría concreta de la R." (*Ibid.*, § 152). Este concepto de la R. como autorrevelación o autoevidencia es, sin más, aceptado por Heidegger: "Y sólo *porque* la función del *logos* consiste en el simple permitir ver algo, en el permitir percibir los entes, puede *logos* significar también 'percepción racional' y R." (*Sein und Zeit*, § 7, *B*; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). El mismo concepto es presentado por Jaspers en forma más mítica: "La R. no es, de ninguna manera, una verdadera y propia fuente originaria sino que, siendo la relación de todo, es similar a una fuente originaria en la cual *salen a la luz* todas las fuentes" (*Vernunft und Existenz* ["Razón y existencia"], 1935, II, 5). La dirección en la cual se mueve la R. es una claridad infinita y lo que en ella intenta aclararse es la existencia: "la existencia logra la claridad sólo a través de la R. y la R. tiene un contenido sólo en virtud de la existencia" (*Ibid.*, II, 6; p. 53). Es obvio que también desde este punto de vista una consideración formal del procedimiento racional es imposible. La R. no es nunca formal porque siempre está colmada del contenido que en ella se manifiesta como evidente o que en ella se aclara.

d) El concepto de la R. como *tauto-*

logía encuentra su origen en Hume, que por primera vez distinguió precisamente entre las "relaciones de ideas" y las "cosas de hecho". "A la primera clase pertenecen las ciencias, tales como la geometría, el álgebra y la aritmética y, dentro de poco tiempo, toda proposición cierta intuitiva [en el sentido lockiano] o demostrativamente... Las proposiciones de esta clase se pueden descubrir mediante una pura operación del pensamiento y no dependen de cosas que existen en algún lugar del universo" (*Inq. Conc. Underst.*, IV, 1). En verdad Hume no afirmó explícitamente el carácter tautológico o (como se dice en términos kantianos) analítico de las proposiciones que expresan simples relaciones de las ideas entre sí, pero sí lo presupone de algún modo insistiendo en el hecho de que las proposiciones que expresan cosas de hecho no son lógicamente deducibles una de la otra. Aún más, para formar la concepción de la R. en examen, ha intervenido también otro componente conceptual, expuesto por vez primera por Hobbes y que es la reducción de la R. a cálculo de las proposiciones verbales. "Porque R. —dice Hobbes— no es sino *cómputo* (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización* y *significación* de nuestros pensamientos: empleo el término *caracterización* cuando el cómputo se refiere a nosotros mismos y *significación* cuando demostramos o aprobamos nuestros cómputos con respecto a otros hombres" (*Leviathan*, I, 5). Esta idea de Hobbes llegó a su realización sólo a partir de mediados del siglo XIX con la fundación de la lógica matemática por G. Boole (*Laws of Thought*, 1854), quien por vez primera demostró la imposibilidad de reducir el razonamiento matemático a las formas de razonamiento descritas por Aristóteles, y comenzó a construir una lógica en estrecha relación con los procedimientos del cálculo. Los éxitos que esta lógica registrara más tarde, por obra sobre todo de Frege y Russell (*véase* LÓGICA), constituyen un indispensable antecedente histórico para el concepto de la razón en examen. El hecho de que tal procedimiento tuviera carácter tautológico pareció claro sólo más tarde, en el ámbito del Círculo de Viena, con la obra de Wittgenstein (1922). El fundamento de esta obra es la reducción de la R. al lenguaje. Wittgenstein aseveraba que "las proposiciones de la lógica son tautologías" (*Tractatus logico-philosophicus*, 1.6), que "las proposiciones de la lógica no dicen nada" (se trata de las proposiciones analíticas) (*Ibid.*, 6.111). Y agregaba: "La característica especial de las proposiciones lógicas es el hecho de que del solo símbolo se puede reconocer que son verdaderas y este hecho encierra en sí toda la filosofía de la lógica. De igual manera uno de los hechos más importantes es que la verdad o falsedad de las proposiciones no lógicas *no* se puede reconocer sólo por la proposición" (*Tract.*, 6.113). De tal modo el procedimiento racional considerado como propio de tales disciplinas y que según Hume tenía por objeto relaciones de ideas solamente (o sea, ideas de la lógica y de la matemática), ha sido reducido a la tautología. Según Wittgenstein, las proposiciones de la lógica, lo mismo que las de la matemática (*Ibid.*, 6.21) nada dicen. Ello no quiere decir, sin embargo, que sean inútiles, ya que revelan la identidad de significado que existe bajo formas proposicionales diferentes y, por lo tanto, pueden ser usadas para la transformación de una proposición en otra que tenga el mismo significado, pero diferente forma. No obstante, ninguna de las proposiciones de la lógica y de la matemática suministra información alguna sobre el mundo. La reducción de la R. a procedimiento tautológico tiene, por lo tanto, los resultados siguientes: *1)* son racionales, en el sentido propio del término, sólo los procedimientos formales de la lógica y de la matemática (como parte o todo de la lógica) y por lo tanto coinciden racionalidad y logicidad; *2)* racionalidad y logicidad nada tienen en común con la realidad. Por lo tanto, este concepto de la R. constituye la inversión simétrica del concepto *b)* que ha identificado en cambio racionalidad y realidad y ha opuesto ambas concepciones a la pura formalidad lógica, la que se declara privada del valor (acerca de la concepción en examen, cf. R. von Mises, *Kleines Lehrbuch des Posi-*

tivismus ["Pequeño tratado del positivismo"], 1939, §10; J. R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, 1950, cap. II).

Las cuatro alternativas típicas que ha seguido hasta ahora la teoría de la R. son claramente insuficientes frente a la tarea que la R. se asigna como guía autónoma del hombre en todos los campos. La primera de ellas se ha agotado históricamente y el abandono de la lógica en que se expresaba no es más que un signo de este agotamiento. La *b* y *c* hacen imposible la determinación de procedimientos rigurosos y la *b* pone en peligro a la función rectora misma de la razón. La *d* hace posible el desarrollo de una disciplina autónoma que es la moderna lógica matemática, pero es muy restringida para expresar las tareas de la R. en todos los campos; pero es posible, en todos los campos, servirse de las técnicas lógico-matemáticas construidas sobre el fundamento de la R. como tautología, aunque no todos los procedimientos que puedan definirse como racionales pueden reducirse a tales técnicas. Un procedimiento racional es, en general, el que permite al hombre dominar la situación, afrontar sus cambios y corregir los errores eventuales del procedimiento mismo. Por lo tanto, la racionalidad de un procedimiento se puede determinar sólo en relación con la situación específica que tal procedimiento permite afrontar. Y la consideración de la R. lleva en seguida (como quería Husserl) a la consideración de las esferas o de los campos específicos, respecto a los cuales sólo se puede decidir la racionalidad de un procedimiento. Desde este punto de vista, la teoría de la R. puede ser suministrada hoy en día, no por una metafísica de la R., sino por las investigaciones metodológicas y críticas que, a través del examen de los procedimientos autónomos de que dispone el hombre en los campos particulares de investigación, lleguen a las condiciones generales de su proyectabilidad.

Razón de Estado. Giovanni Botero, que introdujo la expresión como título de un libro suyo (*Della R. di Stato*, 1589), la consideraba como "la noticia de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar un Estado", o sea "un dominio firme sobre los pueblos". Pero, en realidad, la expresión ha pasado a indicar el principio del maquiavelismo vulgar, lo que fue obra de Botero mismo que, a pesar de su oposición a Maquiavelo, hizo suyo el principio del fin que justifica los medios en materia política. *Véase* MAQUIAVELISMO.

Razón perezosa (gr. ἀργὸς λόγος; lat. *ignava ratio*; alem. *faule Vernunft*). El razonamiento o el argumento que lleva a la inercia. Ya Platón denominó perezoso al argumento sofístico de que es inútil investigar, ya que no se puede buscar ni aquello que se sabe (ya que se sabe) ni aquello que no se conoce, ya que no se sabe qué buscar (*Men.*, 86 b). Pero bajo el nombre de R. perezosa nos ha sido trasmitido especialmente un argumento de probable origen megárico, expuesto por el estoico Crisipo (Plutarco, *Moralia*, II, p. 574 e; cf. *Stoicorum Fragmenta*, II, p. 227) y que Cicerón ha referido así: "Si tu destino es curarte de esta enfermedad, curarás lo mismo si recurres a un médico que no recurriendo a él. Igualmente, si tu destino es no curar de esta enfermedad, no curarás, lo mismo si recurres a un médico, que si no recurres. Ahora bien, tu destino es una u otra de estas cosas, por lo tanto, de nada sirve recurrir al médico" (*De Fato*, 12, 28). Leibniz se refirió a veces a este viejo argumento megárico o estoico (*Théod.*, I, 55). Kant, en forma más genérica, denomina R. perezosa a "todo principio que lleve a considerar como absolutamente cumplida la propia búsqueda de manera que la R. se tranquilice, como si hubiese terminado del todo su tarea" (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, Apéndice a la dialéctica trascendental: De la mira final, etc.). En este sentido más general, la expresión se emplea con frecuencia aun actualmente.

Razón pura, *véase* PURO.

Razón suficiente, *véase* FUNDAMENTO.

Razonable (lat. *rationabilis* o *rationalis*; ingl. *reasonable*; franc. *raisonnable*; alem. *vernünftig*; ital. *ragionevole*). *1)* El que tiene la posibilidad de uso de la razón y en este sentido se dice que el hombre es un animal razonable. San

Agustín afirma que los doctos "denominaron R. (*rationabilis*) al que usa o puede hacer uso de la razón, racional (*rationalis*) a lo que es hecho o dicho por la razón" y, por lo tanto, considera que es necesario denominar racionales, por ejemplo, a los discursos o a los sermones y R. al que los hace (*De Ordine,* XI, 31). Pero esta distinción no rige mucho, ya que los antiguos denominaron racional también al hombre (cf., por ejemplo, Quintiliano, *Inst.*, V, 10, 56). Y por lo demás también denominamos actualmente R. a lo que es conforme con la razón.

2) Lo que es conforme a la razón y a las reglas que prescribe en un determinado campo de indagación o en general. En este sentido, Locke habló de lo "razonable del cristianismo". Y se habla de una "R. certeza" para designar que se puede deducir de las reglas del campo al cual se hace referencia, pero que no es absoluta. Dewey dice: "La 'racionalidad' es cuestión de relación entre *medios* y *consecuencias*... Resulta razonable buscar y escoger aquellos medios que, con el máximo de probabilidad acarrearán las consecuencias que tenemos en vista" (*Logic,* I; trad. esp.: *Lógica,* México, 1950, F.C.E., pp. 22-23).

En ambos significados, el término R. (como el correlativo de *racionalidad*) implica una connotación limitativa, que excluye en primer lugar la infalibilidad de la razón y, en segundo lugar, incluye la consideración de los límites y de las circunstancias por las cuales la razón misma debe obrar. Por lo tanto, "ser R." significa, en el lenguaje común, darse cuenta de las circunstancias y de las limitaciones que éstas implican, con la renuncia a una actitud, teórica o práctica, de absolutismo.

Razonamiento (gr. λογισμός; lat. *ratiocinatio*; ingl. *reasoning*; franc. *raisonnement*; alem. *Vernunft-schluss*; ital. *ragionamento*). Cualquier procedimiento de inferencia o de prueba, por lo tanto, cualquier argumento, conclusión, inferencia, inducción, deducción, analogía, etc. Dijo Stuart Mill: "Inferir una proposición de una o más proposiciones precedentes, creer, o pretender que se cree, en ella como conclusión de alguna otra cosa, significa razonar en el sentido más extenso del término" (*Logic,* II, I, 1). Stuart Mill excluía del ámbito del R. sólo "los casos en los cuales la progresión de una verdad hacia otra es sólo aparente porque el consecuente es una mera repetición del antecedente" (*Ibid.*, II, 1, 3) e identificaba razonamiento e inferencia. Pero esta descripción ha caído en desuso corriente, pues actualmente el R. comprende también las inferencias tautológicas que se consideran propias de la matemática y de la lógica (cf. P. F. Strawson, *Intr. to Logical Theory,* 1952, pp. 12 *ss.*). Por lo tanto, la ilustración de los significados del término se puede encontrar en los artículos que constituyen la extensión del término en cuestión y especialmente en los siguientes: DEDUCCIÓN, INDUCCIÓN, PRUEBA, DEMOSTRACIÓN, INFERENCIA, SILOGISMO, ARGUMENTO, ANALOGÍA.

Sin embargo, la clasificación fundamental de los R. es la que los divide en R. *deductivos* y R. *inductivos*. Esta distinción, ya establecida por Aristóteles (*An. Pr.*, II, 23, 68 b 13) se conserva por lo común hasta ahora, y a veces con nombres apenas cambiados. Así, por ejemplo, Peirce hablaba de R. *explicativos analíticos* o *deductivos,* por un lado, y por otro de R. *amplificativos, sintéticos* o *inductivos* (*Chance, Love and Logic,* I, 4, 3) que son justo los nombres a los cuales se recurre con mayor frecuencia para indicar las dos especies fundamentales del R.

Razonamiento apagógico, *véase* APAGÓGICO.

Razonamiento por analogía, *véase* ANALOGÍA.

Razones seminales (gr. λόγοι σπερματικοί; lat. *rationes seminales*). Aquellas partes de la R. divina de las que surgen las cosas. Según los estoicos, así como todo ser viviente es producido por una semilla, también toda cosa es producida por una partícula de la R. divina, que, por lo tanto, es una semilla racional. La noción subraya la predeterminación de lo que se genera (Aecio, *Plac.*, I, 7, 33; cf. Estobeo, *Ecl.*, I, 17, 3). Los neoplatónicos (cf. Plotino, *Enn.*, II, 3, 16) y San Agustín (*De diversis*

quaestionibus 83, q. 46) se hicieron propia esta cuestión.

Reacción (ingl. *reaction*; franc. *réaction*; alem. *Reaktion*; ital. *reazione*). *1)* Una acción igual y de sentido contrario a una acción determinada. En este sentido, se usa el término en la física newtoniana.

2) En psicología: cualquier respuesta a un estímulo. *Tiempo de reacción*: el intervalo de tiempo entre el estímulo y la respuesta.

3) En política: el movimiento que tiende a anular o neutralizar los efectos de una revolución o de un cambio cualquiera o, asimismo, a hacer preventivamente imposible todo cambio.

Real (lat. *realis*; ingl. *real*; franc. *réel*; alem. *real*; ital. *reale*). *1)* Que se refiere a la cosa. Por ejemplo, "definición R." es la definición de la cosa y no de su nombre.

2) Lo que existe de hecho. En este sentido, lo R. se opone a lo ficticio.

3) Herbart denominó *reales* a los entes efectivamente existentes, "cuya naturaleza simple y propia nos es desconocida, pero acerca de cuyas condiciones internas y externas podemos adquirir una cantidad de conocimientos que puede aumentar al infinito". Tales entes no se relacionan entre sí, de manera que toda relación entre ellos debe ser considerada como accidental (*zufällige Ansicht*) que no califica y no modifica su naturaleza (*Einleitung in die Philosophie* ["Introducción a la filosofía"], 1813, pp. 152 *ss.*).

Reales, ciencias, *véase* CIENCIAS, CLASIFICACIÓN DE LAS.

Realidad (ingl. *reality*; franc. *réalité*; alem. *Realität, Wirklichkeit*; ital. *realità*). *1)* En su significado propio y específico, el término designa el modo de ser de las cosas, en cuanto existen fuera de la mente humana o independientemente de ella. La palabra *realitas* fue acuñada en la escolástica tardía y precisamente por Duns Scoto, quien la usó para definir la individualidad, que consistiría en la "última R. del ente", que determina y contrae la naturaleza común *ad esse hanc rem*, a la cosa en particular (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 5, n. 1). Esta *realitas* fue denominada de preferencia, por Duns mismo o por sus discípulos, *haecceitas*. El término debía luego pasar a significar el *esse in re* de la escolástica en el sentido en que San Anselmo, por ejemplo, entendía pasar, mediante la prueba ontológica, del *esse in intellectù* del "Ente del cual no se puede pensar nada más grande" a su *esse in re* (*Prosl.* 2), o bien en el sentido en que los escolásticos hablaban del universal *in re*, o sea incorporado en las cosas. Lo opuesto de R. es, por lo tanto, *idealidad*, que indica el modo de ser de lo que está en la mente y no es o no puede ser, o no está todavía incorporado o puesto en acción en las cosas. La referencia a las cosas es evidente también en expresiones tales como "definición real" para indicar la definición de la cosa y no del nombre y "derechos reales" para indicar derechos que conciernen a las cosas y no a las personas.

El problema que la noción de R. ha planteado directamente es el de la existencia de las cosas o del "mundo externo". Este problema nació con Descartes, o más bien con el principio cartesiano que enuncia que el objeto del conocimiento humano es sólo la idea. Desde este punto de vista, resulta inmediatamente dudosa la existencia de la R. cuya idea parece apuntar, pero no es prueba, como no es prueba un cuadro de la R. de la cosa representada. Para justificar la R. de las cosas, Descartes recurrió a la veracidad de Dios: en su perfección, Dios no puede engañarnos y no puede permitir que en nosotros haya ideas que no representen nada (*Méd.*, IV). Pero Descartes había llegado a la existencia de Dios, aparte de la reelaboración de la prueba ontológica, también por admisión del principio de que "debe existir en la causa eficiente y total por lo menos tanta R. como existe en el efecto", un principio a partir del cual la idea de Dios, que es la idea de la perfección máxima, debe tener como causa un ser que tenga tanta "R." como la que tiene la idea que representa, o sea Dios mismo (*Ibid.*, III). El desarrollo ulterior del problema llevó a la negación de la realidad. El empirismo inglés, con Berkeley y Hume volvió a llevar la realidad de las cosas a su ser percibidas y, por lo tanto, la negó como modo de

ser autónomo. Por otro lado, el racionalismo disolvió, con Leibniz, las cosas en elementos o átomos (mónadas) de naturaleza espiritual y con ello igualmente negó el carácter específico de su R. *Véase* INMATERIALISMO.

La R. de las cosas fue, de alguna manera, reafirmada por Kant. Kant conserva al término R. (*Realität*) su significado específico de R. de las cosas o, como también dice, cosalidad (*Sachheit*) (*Crít. R. Pura*, Analítica, II, capítulo I), al cual opone la "idealidad" del espacio y del tiempo, que son formas de la intuición y no de las cosas (*Ibid.*, § 3). Pero el problema, para él, concierne a la existencia (*Dasein*) de las cosas mismas. Éste es el problema que examina en la "Refutación al idealismo". La solución que da aquí es que "la conciencia de mi propia existencia es, al mismo tiempo, conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí". La prueba de esta aseveración es que la conciencia del tiempo, o sea del cambio, no sería posible sin la conciencia de algo permanente y este algo permanente, al no poder ser dado por la misma conciencia del tiempo, sólo puede ser dado por la cosa externa a la conciencia. Sea o no válida esta demostración, es claro que Kant consideraba, por un lado, válida la primacía de la conciencia, establecida por Descartes, para el cual, precisamente, la R. de las cosas resulta un problema y exige una demostración; por otro lado, tendió a destruir este planteamiento, oponiendo la conciencia de la propia existencia a la conciencia de las cosas (*véase* CONCIENCIA). Pero no se propuso, sin embargo, tampoco el problema del modo de ser específico de las cosas, o sea el tipo de existencia que les es propio. Sin embargo, este problema está estrechamente relacionado con el de la "existencia" de las cosas y sólo alguna respuesta al mismo puede dar significado a la solución positiva del último, ya que si las cosas existen nace en seguida la pregunta: ¿cuál es el sentido de su existencia? El problema de la R., por lo tanto, se debe considerar compuesto por estos dos problemas, inseparables uno del otro: el de la existencia y el del modo de ser específico de las cosas. El idealismo poskantiano se detuvo más en el segundo que en el primero de estos dos problemas. Según Fichte, la R. consiste en general en la actividad del Yo que "pone el objeto limitándose" y transporta una parte de su actividad al objeto. "Fuente de toda R. (*Realität*) es el Yo —dice Fichte—, sólo por el Yo y con el Yo es dado el concepto de la R. Pero el Yo es porque se pone y se pone porque es. Por lo tanto, ponerse y ser son una sola y misma cosa. Por lo tanto, toda R. es activa y toda cosa activa es R." (*Wissenschaftslehre*, § 4, C). Esta idea de la R. como actividad entró a formar parte del equipo del romanticismo e influyó en el curso ulterior del problema. "La actividad es la verdadera y propia R.", dijo Novalis (*Fragmente*, 190). Schopenhauer afirmó decididamente "que la esencia de los objetos intuibles es su *acción*, que precisamente la R. del objeto consiste en la acción y la pretensión de una existencia del objeto fuera de la representación del sujeto y también de una esencia de la cosa real diferente de su acción, no tiene sentido alguno y más bien es una contradicción" (*Die Welt*, I, § 5). Según se ve, la reducción de la R. a actividad tiene en su origen un sentido idealista. Ha servido, sin embargo, para aportar una nueva alternativa en la solución del problema, la que ve en la R. misma un modo de ser que se revela mejor a otras formas de experiencia y no un simple objeto de conocimiento. La noción de actividad, grata al romanticismo, suministra el primer modelo de esta solución. Por otro lado, el sensualismo de Condillac había demostrado la derivación de la idea de R. a través del sentido del tacto, pero el sentido había sido entendido en general por Condillac de manera activa y dinámica como guiado y sujeto por la necesidad y por los deseos (*Traité des sensations*, 1754, I, 3, 1; I, 7, 3; II, 5, 5). Más tarde Destut de Tracy puso en relación la idea de R. con la experiencia de la resistencia que las cosas oponen al movimiento (*Idéologie*, 1801, cap. 8). En la filosofía contemporánea, una idea análoga reaparece en Dilthey (*Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt* ["Contribución a la solución del problema del origen de nuestra

creencia en la realidad del mundo externo"], en *Gesammelte Schriften* ["Escritos reunidos"], 1890, V, 1). La resistencia definiría el modo de ser de la R., o sea el de las cosas y la experiencia de esta R. sería, de acuerdo a ello, volitiva y práctica más que cognoscitiva. Scheler aceptó esta interpretación de la R. (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926, pp. 455 *ss.*; trad. esp.: *Sociología del saber*, 1935). Una tesis sustancialmente análoga fue presentada por Santayana en el libro *Escepticismo y fe animal* (1923) en el cual demostró que la creencia en la R. se debe a experiencias puramente animales (el hambre, la lucha, etc.) y se justifica sólo por tales experiencias. El mismo Santayana presentó esta misma noción de la R. en los *Essays in Critical Realism* (1920), publicados por siete filósofos estadounidenses. *Véase* REALISMO.

En la filosofía más reciente el problema de la R. casi ha dejado de ser el problema de la "existencia" de las cosas, para resultar, siempre con mayor exclusividad, el problema del modo de ser específico de las cosas mismas. Las elaboraciones de este problema siguen la alternativa abierta por las doctrinas que reconocen el carácter no simplemente cognoscitivo de la experiencia de la realidad. Heidegger ha negado explícitamente el predominio de la conciencia del cual nace el problema de la existencia de las cosas. *"Creer* en la R. del 'mundo exterior', con derecho o sin derecho, probar esta 'realidad', satisfactoria o insatisfactoriamente, *presuponerla,* expresamente o no, semejantes intentos, que no son dueños de su propio terreno 'viendo a través' de él plenamente, presuponen un sujeto que empieza por *carecer de mundo* o no estar seguro del suyo y que, por tanto, necesita en el fondo asegurarse primero de uno". (*Sein und Zeit,* § 43, a; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* 1962, F.C.E.). El problema de la existencia del mundo externo o de las cosas se elimina por sí mismo, por lo tanto, al ser eliminado el supuesto falaz del "sujeto sin mundo" o sea el supuesto de que el hombre no sea siempre y ante todo un ser en el mundo. Reactualizado esto, que es el carácter fundamental del modo de ser del hombre, que es por lo tanto precisamente un "ser ahí" (indicando el *ahí* su relación con el mundo), el problema de la R. resulta el problema del mundo en el cual las cosas del mundo se presentan al hombre o están en relación con él. Según Heidegger, este modo de ser es la "simple presencia", ya que la existencia es el modo de ser reservado al 'ser ahí', esto es, al hombre. "Si el término R. mienta el ser de los entes 'ante los ojos' dentro del mundo —(*res*) y no se comprende con él ninguna otra cosa— ello significa para el análisis de este modo de ser lo siguiente: sólo será posible traducir en conceptos ontológicos el ser de los entes *intramundanos,* una vez aclarado el fenómeno de la 'intramundanidad'. Mas éste se funda en el fenómeno del *mundo,* que por su parte es inherente, como elemento estructural del 'ser en el mundo', a la estructura fundamental del 'ser ahí'. El 'ser en el mundo' está a su vez ontológicamente inserto en la totalidad estructural del ser del 'ser ahí', que se caracterizó como cura" (*Ibid.,* § 43, b). Precisamente porque el ser del 'ser ahí' o sea la existencia humana es cura, los entes diferentes entre sí de los que esta existencia se cura, esto es, las cosas (cuyo modo de ser es la R.) se caracterizan por la *utilizabilidad.* "La forma de ser de estos entes es el 'ser a la mano'. Mas no debe comprenderse en el sentido de un mero 'carácter de percepción'... El 'ser a la mano' es la determinación ontológico-categorial de unos entes tales como son 'en sí'" (*Ibid.,* § 15). De tal manera Heidegger ha aclarado el carácter instrumental de las cosas, carácter por el cual pueden valer como medios para el hombre. Pero Heidegger considera que este carácter no pertenece a las cosas con referencia a sus relaciones con el hombre sino que constituye su ser "en sí", su esencia. Prescindiendo de esta pretensión, el análisis de Heidegger puede ser considerado como una caracterización del modo de ser de las cosas o de la "R.", entendida en su significado propio y específico. Por otro lado, este mismo análisis ha demostrado el carácter arbitrario del "problema de la R." como fuera entendido a partir de Descartes, como problema de una R. "exterior" a la conciencia. En efecto, ha demostrado que tal problema

surge del supuesto de una tesis filosófica infundada, esto es, de la tesis de un "sujeto sin mundo" o en otras palabras, de una existencia del hombre que no *consiste* en la relación con el mundo.

Es significativo anotar que casi al mismo tiempo que estos análisis de Heidegger, el mismo problema de la R. externa fue *declarado* un "seudoproblema" desde un punto de vista totalmente diferente, o sea por el del Círculo de Viena. Carnap (*Scheinsprobleme in der Philosophie; das Fremdpsychische und der Realismus-streit* ["Problemas aparentes en la filosofía; lo psíquico ajeno y la discusión en torno al realismo"], 1928) y Schlick (*Positivismus und Realismus* ["Positivismo y realismo"], recog. en *Gesammelte Aufsätze,* 1938) rechazaron tanto la tesis de la irrealidad del *mundo* externo como la de su R., considerándolas seudo-afirmaciones, en cuanto ni una ni otra se prestan a una verificación experimental. Pero el Círculo de Viena no presentó ninguna solución nueva del segundo aspecto del problema de la R., aspecto que es el más legítimo, o sea el del problema del modo de ser de las cosas. Acerca de este punto se limitó, y sus continuadores se limitan aún, a volver a proponer la añeja tesis de Mach (*Analyse der Empfindungen,* 1900; trad. esp.: *Análisis de las sensaciones,* Madrid, 1925) que enuncia que las cosas están compuestas por los mismos elementos últimos, las sensaciones, que componen al yo y que éstos elementos últimos son en sí neutrales, o sea ni objetivos ni subjetivos. Obviamente esta tesis no tiene en cuenta el carácter específico de la R. de las cosas y no tiene en cuenta el porqué un conjunto de tales elementos neutros adquiere, en cada caso, las características de una "cosa" o de un "yo".

Aparte del significado hasta aquí seguido en sus diferentes interpretaciones, la palabra R. es también usada por lo común en los otros significados que se considerarán a continuación, pero que deben ser considerados secundarios por ser designados con otros términos del diccionario filosófico con más propiedad.

2) En contraste con *apariencia, ilusión* y similares, R. significa a veces el *ser* en uno cualquiera de sus significados existenciales. Así en la obra de Bradley, *Appearance and Reality* (1893) el contraste anunciado en el título es el contraste entre el aparecer y el ser, ya que no está limitado a la R. en su sentido específico, o sea al modo de ser de las cosas. En el mismo sentido, pero con acentuación crítica ha entendido el término Dewey: "En la más breve de las fórmulas 'R.' resulta lo que deseamos que sea la existencia después de analizar sus defectos y decidir qué es lo que los suprimiría; 'R.' es lo que sería la existencia si nuestras preferencias racionalmente justificadas estuviesen tan cabalmente arraigadas en la naturaleza que agotaran y definieran el ser íntegro de ésta, volviendo innecesaria la busca y la lucha. El resto (y como siguen existiendo empíricamente la perturbación, la lucha, el conflicto y el error, *existe* un resto) al quedar excluido por definición de la plena R., se describe a un grado u orden del ser que se afirma que es metafísicamente inferior; a un orden diversamente llamado apariencia, ilusión, espíritu mortal o lo simplemente empírico, en oposición a lo que es real y verdaderamente" (*Experience and Nature,* cap. II, p. 54; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza,* México, 1948, F.C.E., pp. 49-50).

3) En contraste con *posibilidad, potencialidad* y, a veces, también con *necesidad,* la palabra significa actualidad o efectividad o lo que se ha actuado o efectuado y posee la existencia de hecho. El término alemán *Wirklichkeit* [traducido por *efectividad*], como distinción de *Realität,* tiene este sentido específico, aún cuando no siempre los filósofos se atengan estrictamente a esta distinción. En este sentido la palabra designa una de las categorías de la lógica de Hegel. "La R. es la unidad inmediata, que se ha producido, de la esencia y de la existencia o de lo interno y de lo externo" (*Enc.,* § 142), con lo que Hegel entiende decir que la R. es la esencia que se ha realizado como existencia o lo interno que se ha manifestado efectivamente en lo externo. Acerca de la distinción entre *Wirklichkeit* y *Realität* insistió Lotze en su *Mikrokosmus* (III, p. 535). N. Hartman a su vez ha utilizado la distin-

ción, entreviendo en la efectividad (*Wirklichkeit*) el sentido primario del ser (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938; trad. esp.: *Posibilidad y efectividad*, en *Ontología*, II, México, 1956, F.C.E.). *Véase* SER.

Realidad presuntiva (alem. *präsumptive Wirklichkeit*). Así ha denominado Husserl a la R. de las cosas en relación con la "R. absoluta" o sea necesaria, de la conciencia (*Ideen*, I, § 46).

Realismo (lat. *realismus;* ingl. *realism;* franc. *réalisme;* alem. *Realismus;* ital. *realismo*). El término comenzó a usarse hacia fines del siglo XV para indicar la dirección más antigua de la escolástica, en oposición a la dirección denominada "moderna" de los nominalistas o terministas. El primero en adoptarlo fue, probablemente, Silvestre Mazolino de Prieria en el *Compendium dialecticae* de 1496 (cf. Prantl, *Geschichte der Logik* ["Historia de la lógica"], IV, p. 292). El R. afirmaba la realidad de los universales (géneros y especie) entendiendo, no obstante, de diferentes maneras esta realidad misma. *Véase* UNIVERSAL.

En el sentido más general y moderno, el término usado por Kant en la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura,* para indicar, por un lado, la doctrina opuesta a la que él defiende y que considera al espacio y al tiempo independientes de nuestra sensibilidad, lo que constituye el R. *trascendental* y, por otro lado, su propia doctrina, que admite la realidad externa de las cosas y que es el *R. empírico.* "El idealista trascendental —decía Kant— es un realista empírico y reconoce a la materia, como fenómeno, una realidad que no tiene necesidad de ser deducida sino que es inmediatamente percibida" (*Crítica R. Pura,* 1ª ed., Dialéctica trascendental, Crítica del cuarto paralogismo de la psicología trascendental). El término entró en el uso filosófico con Kant para designar doctrinas de interés actual y no simplemente histórico. Fichte afirmó que "la doctrina de la ciencia es realista" porque "demuestra que es absolutamente imposible explicar la conciencia de las naturalezas finitas si no se admite la existencia de una fuerza independiente de ellas, a ellas opuesta y de la cual dependan en su existencia empírica" (*Wissenschaftslehre,* 1794, § V, II). Schelling habló a su vez de un idealismo realista (*Real-Idealismus*) o de un R. idealista (*Ideal-Realismus*) (*Werke* ["Obras"], I, X, p. 107) en el mismo sentido que Fichte. A partir de entonces, el R. ha sido calificado y definido en las formas más diferentes y casi siempre las doctrinas que lo han tomado como insignia también han calificado como realistas a las doctrinas del pasado que estaban de acuerdo con sus puntos de vista. Así, por ejemplo, Platón ha sido clasificado como realista porque admite la realidad de las ideas (sea lo que fuere lo que esto signifique), pero ha sido también definido como idealista en cuanto se trata, justo, de ideas. Similares notas (y las disputas que hacen surgir) no son más que pérdidas de tiempo. Menos inútil es quizá aclarar el significado de las más conocidas formas que el R. ha adquirido en la filosofía moderna. En tal caso, además de las ya recordadas, se pueden considerar las siguientes:

a) El *R. empírico* de Kant ha tomado varios nombres, permaneciendo sustancialmente el mismo o sea como el reconocimiento de la existencia de las cosas independientes del acto de conocer. W. Hamilton denominó a este punto de vista R. *natural o presentacionismo* y lo consideró propio de la escuela escocesa de la cual derivaba su filosofía (*véase* PRESENTACIONISMO). El famoso artículo de G. E. Moore publicado en el *Mind* de 1903 e intitulado "La refutación del idealismo" se inspira en idéntico punto de vista: defiende la independencia entre el objeto conocido y el acto psíquico por el cual se conoce tal objeto. Esta independencia fue reconocida como tesis del *R. ingenuo* (alem. *naiven Realismus*) por G. Schuppe (*Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik* ["Bosquejo de teoría del conocimiento y lógica"], 1910, pp. 1-2). O. Külpe denominó al mismo punto de vista *R. científico* (*Die Realisierung* ["La realización"], II, 1920, p. 149). En tanto que J. Maritain, que ha defendido la misma forma de R. como la que mejor responde a la tradición tomista, la ha denominado R. *crítico* (*Distinguer pour unir,* 1932, p. 149). Por

fin, el mismo tipo de R. es denominado *materialismo* por los filósofos sostencdores del materialismo dialéctico y así lo hace Lenin, por ejemplo (*Materialismo y empiriocriticismo,* 1909). Esta misma forma de R., sin adjetivos o con diferentes adjetivos, se encuentra con frecuencia en la filosofía contemporánea y se puede reconocer fácilmente en el existencialismo, en el instrumentalismo, en el empirismo lógico y en todas las corrientes filosóficas que consideran el pensamiento científico como punto de partida.

b) El *R. transfigurado* (*transfigured Realism*) de H. Spencer: "El R. en el cual nos empeñamos es el que simplemente asevera que la existencia objetiva está separada y es independiente de la existencia subjetiva. Pero no afirma que cada uno de los modos de la existencia objetiva sea en realidad lo que parece ni que las relaciones entre los modos sean objetivamente lo que parecen. Por lo tanto, este R. se distingue netamente del R. crudo y para señalar la distinción se puede denominarlo con propiedad R. transfigurado" (*Principles of Psychology*, § 472).

c) El *nuevo R.*, defendido en un volumen colectivo por un grupo de pensadores estadounidenses (E. B. Holt, W. T. Marwin, W. P. Montague, R. B. Perry, W. B. Pitkin, E. G. Spaulding, *The New Realism;* 1912). Esta forma de R. se basa en el principio que enuncia que la relación cognoscitiva no modifica a los entes entre los cuales se establece y que, por lo tanto, el hecho de que los entes conocidos se nos aparezcan sólo en relación con nosotros, no implica que su ser se agote en esta relación. Según el nuevo R., entes objetivos son también los conceptos abstractos de los que se vale la ciencia y el error mismo es un hecho objetivo debido a una distorsión fisiológica. Un punto de vista análogo a éste y como éste inspirado por las corrientes de la fenomenología y del logicismo ha sido defendido por Nicolai Hartmann en una serie de obras a partir de los *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921; trad. esp.: *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento,* Buenos Aires, 1950). Constituyen el R. de Hartmann las dos tesis siguientes: *1)* la relación cognoscitiva es extrínseca al ser, que no resulta modificado o calificado por ella; *2)* el ser está constituido no sólo por cosas, sino también por objetos ideales o abstractos o por valores.

d) El *R. crítico* defendido en un volumen colectivo por un grupo de pensadores norteamericanos (D. Drake, A. O. Lovejoy, J. B. Pratt, A. K. Rogers, G. Santayana, R. W. Sellars, C. A. Strong, *Essays in Critical Realism,* 1920) sostiene fundamentalmente el punto de vista defendido por Santayana, según el cual el objeto inmediato del conocimiento es una *esencia* (*véase*), en tanto la *existencia* nunca es inmediatamente aprehendida o intuida, sino que es simplemente afirmada, puesta o reconocida por exigencias emocionales y prácticas que Santayana denominó *fe animal* (*Scepticism and Animal Faith,* 1923; trad. esp.: *Escepticismo y fe animal,* 1952).

Receptividad (ingl. *receptivity;* franc. *réceptivité;* alem. *Receptivität.* ital. *ricettività*). La posibilidad de las *afecciones* (*véase*) o sea la de acoger o sufrir acciones. En este sentido, Kant considera la sensibilidad como "la R. de nuestro ánimo para recibir representaciones, esto es, para sufrir afecciones de un modo cualquiera" (*Crít. R. Pura,* Lóg. trasc., Intr., I). Lo mismo que pasividad. Es lo contrario de *espontaneidad* (*véase*) o *actividad* (*véase*).

Receptor (ingl. *receptor*). Término de la psicología contemporánea que indica cualquier órgano o estructura por el cual recibe el organismo los estímulos. Son R. tanto los órganos de los sentidos (por ejemplo, el ojo, el oído, etc.) como las estructuras nerviosas que reciben estímulos por la piel, por los músculos, por las articulaciones, etc. Los primeros se denominan *exteroceptores,* los segundos *propioceptores.* A veces se habla de *enteroceptores* para indicar los R. situados en las vísceras.

Reciprocación (lat. *reciprocatio;* ingl. *reciprocation*). En la lógica del siglo XVII, un modo de refutación que consiste en usar contra el adversario el mismo argumento que éste ha usado, demostrando así que el argumento mismo es vicioso (cf. Jungius, *Logica Hamburgensis,* 1638, VI, 16, 20).

Reciprocidad de acción (ingl. *reciprocity;* franc. *réciprocité;* alem. *Wechselwirkung;* ital. *reciprocità d'azione*). Es el principio de la relación universal de las cosas en el mundo, principio por el cual constituyen una *comunidad,* un todo organizado. La acción recíproca, por lo tanto, no tiene nada en común con el principio de acción y de reacción enunciado por Newton. Kant hace de la acción recíproca un principio puro del entendimiento y ve en ella la tercera *analogía de la experiencia* (*véase*), que se expresa diciendo "todas las sustancias, en cuanto pueden ser percibidas en el espacio simultáneamente, están entre sí en una acción recíproca universal". Así como la sucesión temporal encuentra su fundamento en la relación causal, de igual manera la simultaneidad temporal encuentra su fundamento en la R. de acción entre las sustancias. Kant dice: "Sin comunidad toda percepción (de los fenómenos en el espacio), se separaría de las otras y la cadena de representaciones empíricas, o sea la experiencia, debería comenzar desde el principio en cada nuevo objeto, sin que la precedente pudiera coaligarse o encontrarse con ella, en lo más mínimo, en relación temporal" (*Crít. R. Pura,* Analítica de los principios, III, 3). El sentido de la relación recíproca es más adelante así aclarado por Kant (*loc. cit.*): "La palabra *Gemeinschaft* [= comunidad] tiene un doble significado, es decir, puede significar tanto *communio,* como *commercium.* Aquí nos servimos de tal palabra en el segundo sentido, como comunidad dinámica, sin la cual, incluso la espacial (*communio spatii*) nunca podría ser conocida empíricamente". No nos debe causar asombro que la filosofía de la naturaleza del romanticismo haya dado preferencia a esta noción, de carácter nítidamente metafísico y espiritualista. Schelling afirma (*System der transzendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], p. 288) que "La relación de causalidad no es construible sin la acción recíproca" y Hegel (*Enc.,* § 154 *ss.*) ve en el paso de la causalidad a la acción recíproca el paso de la necesidad a la revelación de la necesidad, o sea a la libertad. Lo que esto significa se expresa con toda claridad en el *Microcosmos* (III², p. 482) de Lotze: "La acción recíproca de las sustancias finitas en el mundo se puede entender sólo en el caso de que sean partes de una sustancia infinita que las abraza a todas en sí misma." Esta noción se encuentra con frecuencia en las concepciones espiritualistas del mundo y no es más que la transcripción, en términos modernizados, de la simpatía universal (*véase* SIMPATÍA) que las concepciones mágicas (*véase* MAGIA) admitían entre las cosas del mundo. No nos debe asombrar, por lo tanto, que Schopenhauer afirmara que "la acción recíproca no existe", ya que "presupondría que el efecto fuera a su vez la causa de su causa y que lo que sigue sea al mismo tiempo lo que precede" (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,* 1813, § 20; trad. esp.: *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente,* 1911).

Recíproco (ingl. *reciprocal; converse;* franc. *réciproque;* alem. *reciprok;* ital. *reciproco*). En lógica se denomina recíproca a la proposición obtenida mediante la conversión de la proposición dada, o sea mediante el cambio del sujeto con el predicado. El término latino tradicional para tal proposición es el de *conversa,* que fue adoptado por Boecio (*De syllogismo categorico, P. L.,* 64, col. 804; cf. Hamilton, *Lectures on Logic,* II, p. 259). En cambio por "inversa" se entiende comúnmente la negativa de una proposición. *Véase* CONVERSIÓN.

Reconciliación, *véase* SÍNTESIS.

Reconocimiento (ingl. *recognition, acknowledgment;* franc. *reconnaissance;* alem. *Anerkennung;* ital. *riconoscimento*). *1)* En general, conocer algo como lo que es. En este sentido se dice, por ejemplo: "Lo he reconocido por un ladrón." O bien "Reconozco lo justo de esta observación."

2) Uno de los aspectos constitutivos de la memoria en cuanto le son dados los objetos como ya antes conocidos. *Véase* MEMORIA.

Rectitud (gr. ὀρθότης, κατόρθωσις; lat. *rectitudo;* ingl. *rectitude;* franc. *rectitude;* alem. *Rechtlichkeit;* ital. *rettitudine*). El criterio o la medida racional

de las cosas, esto es, el principio para juzgarlas. Platón dice, por ejemplo, que "La R. del nombre es la que nos muestra la cosa tal como es" (*Crat.*, 428 e), entendiendo que éste es el criterio para juzgar acerca de la corrección del nombre. Aristóteles usa en el mismo sentido la expresión *recta razón* (ὀρθος λόγος) e identifica a la recta razón con la sabiduría (*Ét. Nic.*, VI, 13, 1144 b 23). Pero fueron sobre todo los estoicos los que dieron un significado técnico al término, entendiéndolo como "la conveniencia o el bien mismo, que consiste en lograr el acuerdo con la naturaleza" (Cicer., *De Fin.*, III, 14, 45). Ya que el acuerdo con la naturaleza es el criterio de toda valoración, la R. no es más que este criterio. En sentido análogo, Duns Scoto denominó *rectitudines* a las proposiciones teológicas, en cuanto suministran el conocimiento del recto comportamiento del hombre frente a Dios (*Op. Ox.*, Pról., q. 4, n. 31).

En nuestros días, Heidegger ha opuesto la R. a la verdad entendida como revelación del ser. Según Heidegger, fue Platón el que hizo prevalecer por vez primera el concepto de la verdad como R., es decir, como criterio del juicio humano y, por lo tanto, fue Platón el que preparó el terreno para el nacimiento del subjetivismo moderno" ("Die Zeit des Weltbildes", 1938, en *Holzwege* ["Los caminos del bosque"], 1950, página 84).

Recuerdo, *véase* MEMORIA.

Recurrencia (ingl. *recurrence*; franc. *récurrence*; alem. *Recurrenz*; ital. *ricorrenza*). *1)* Lo que vuelve a acaecer o se repite a intervalos, regulares o irregulares. En este sentido se denomina recurrente un acontecimiento que se repite, más o menos del mismo modo, a intervalos dados.

2) Se aplica también este término al razonamiento reflexivo o que se refiere a sí mismo y que da lugar a las antinomias lógicas. *Véase* ANTINOMIAS.

3) En matemática, se entiende por "razonamiento por R." al principio de la inducción matemática. *Véase* INDUCCIÓN MATEMÁTICA.

Recurso. Vico aplica este término al retorno de la historia sobre sus pasos, retorno que se verifica cuando los remedios que la Providencia dispone contra la corrupción de los estados faltan o no obran eficazmente. El R. consiste en la vuelta de los hombres al salvajismo, en su retorno a la dureza de la vida primitiva que los dispersa y los reduce, hasta que el escaso número de hombres que quedan y la abundancia de las cosas necesarias a la vida hacen posible el renacimiento de un orden civil, nuevamente fundado en la religión y en la justicia (*Scienza Nuova*, 1744, Conclusión; trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva*, México, 1941, F.C.E.).

Reducción (ingl. *reduction*; franc. *réduction*; alem. *Reduktion*; ital. *riduzione*). *1)* La transformación de un enunciado en otro equivalente más simple o más preciso o tal que logre revelar la verdad o la falsedad del enunciado originario. En este sentido se habla de "R. al absurdo" o de "R. a los puntos esenciales", etc. *Véase* ABDUCCIÓN.

2) La explicación que consiste en considerar determinados órdenes de fenómenos como sujetos a las leyes, mejor establecidas o más precisas, de otro orden de fenómenos; por ejemplo, la que consiste en considerar los fenómenos orgánicos como sujetos a las leyes de los fenómenos físicos y estos últimos como sujetos a las leyes de los fenómenos mecánicos. Acerca de este tipo de explicación, cf. E. Nagel, "The Meaning of Reduction in the Natural Sciences", en *Science and Civilisation*, ed. R. T. Staufer, 1949, pp. 99-138).

3) Por *R. fenomenológica* entendió Husserl a la propia *epoché* fenomenológica, o sea la neutralización de la actitud natural o la puesta entre paréntesis del mundo (*Ideen*, I, §§ 56 *ss.*). A veces, más particularmente, entendió por R. al momento positivo de la *epoché*, esto es, el de la reflexión interna sobre el acto, que busca aprehender al acto mismo en su intencionalidad (cf. especialmente *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* ["La crisis de las ciencias europeas"], 1954, p. 247).

4) Para *R. a los principios, véase* RETORNO, 2.

Reducibilidad, axioma de, *véase* ANTINOMIAS.

Reduplicación (gr. ἐπαναδίπλωσις; lat. *reduplicatio*; ingl. *reduplication*; franc. *réduplication*; ital. *reduplicazione*). Con este término que significa predicación repetida se indicaban en lógica algunas palabras usadas para relacionar el predicado con el sujeto, por ejemplo: *como, en cuanto, en la calidad de,* etc. Ejemplo: "el hombre como animal es mortal". Las proposiciones en que recurre la R. se denominan reduplicativas (Aristóteles, *An. Pr.*, I, 38, 49 a 26; Duns Scoto, *In An. Pr.*, I, 35, en *Opera*, I, p. 327 a; Jungius, *Logica Hamburgensis*, II, 11, 22).

Referencia (ingl. *reference*; alem. *référence*; alem. *Bericht*; ital. *riferimento*). *1)* En general, el acto de poner un objeto cualquiera en una relación cualquiera con otro objeto. En este sentido el término tiene un significado muy extenso: un mismo objeto, por ejemplo, un comportamiento, puede ser referido a su autor, a sus efectos, a su fin, a sus intenciones, a sus condiciones, etc. El sentido específico de la R., o sea de la relación que ella establece, es aclarado o sugerido por el contexto en cada caso.

2) Más particularmente se denomina R. al acto que establece la relación entre el símbolo y su objeto, o sea el acto de la *interpretación* (*véase*). Sobre todo Ogden y Richards han sido los que difundieron en este sentido el uso del término, e identificaron sin más la R. con el pensamiento y ambos con lo que ellos denominaron el significado cognoscitivo (*The Meaning of Meaning*, 10ª ed., 1952, pp. 9 *ss.*). En el ámbito de este significado, los autores mismos han denominado *referendo* (*referendi*) al vehículo o al instrumento de un acto de R. y *referente* (*referent*) al objeto hacia el cual el acto de R. se dirige.

Referente, *véase* REFERENCIA.

Refleja, acción, *véase* ACCIÓN REFLEJA.

Reflexión (ingl. *reflection*; franc. *réflexion*; alem. *Reflexion*; ital. *riflessione*). En general el acto o el procedimiento con el cual el hombre toma en consideración sus mismas operaciones. Este concepto ha sido determinado de tres modos: *1)* como conocimiento que el entendimiento tiene de sí; *2)* como conciencia; *3)* como abstracción.

1) Aunque sin usar el término R., Aristóteles admite el hecho obvio de que el entendimiento "puede pensarse a sí mismo" (*De An.*, III, 429 b 9). Los escolásticos expresaron esta posibilidad con el término "R.". Santo Tomás dice: "Ya que el entendimiento reflexiona sobre sí mismo, según esta R. entiende tanto su entender como la especie mediante la cual entiende" (*S. Th.*, I, q. 85, a. 2). Y también atribuye a la R. una función específica, ya que el entendimiento, que tiene por propio objeto lo universal, no puede entender lo particular sino reflexionando sobre sí mismo y considerándolo, para abstraer lo universal (*Ibid.*, I, q. 86, a. 1). Pero, sin embargo, la R. no es considerada aún por los escolásticos como fuente autónoma de conocimiento. Esto ocurre por vez primera con Locke.

2) Con Locke se inicia el concepto de la R. como conciencia. Según Locke, la segunda de las fuentes principales (la primera es la *sensación*) de las que el entendimiento extrae sus ideas es la R., entendida como "la percepción de las operaciones interiores de nuestra propia mente..., cuando el alma reflexiona sobre ellas y las considera, proveen al entendimiento de otra serie de ideas que no podrían haberse derivado de cosas externas: tales las ideas *de percepción, de pensar, de dudar, de creer, de razonar, de conocer, de querer,* etc." (*Essay*, II, § 4). Locke denomina asimismo sentido interior a la R., la cual, en este sentido, no es más que la conciencia, nombre que le fue aplicado a menudo por los filósofos ingleses posteriores. La definición de Vauvenargues: "La R. es el poder de replegarse sobre las ideas, de examinarlas, de modificarlas o de combinarlas de modos diferentes; es gran principio del razonamiento, del juicio, etc." (*Intr. à la connaissance de l'esprit humain*, 1746, I, 2) y la de Leibniz: "La R. no es más que la atención a lo que está en nosotros, en tanto que los sentidos no nos dan, en efecto, lo que nosotros llevamos ya con nosotros" (*Nouv. Ess.*, Avant-propos), tienen el mismo significado, o sea: la R. es conciencia. Con este término, precisamente, fue definida por Kant. "La R. (*reflexio*) —dijo— no mira a los

objetos mismos para adquirir directamente los conceptos, sino que es ese estado del espíritu en que comenzamos a disponernos para descubrir las condiciones subjetivas que nos hacen posible llegar a los conceptos. Es la conciencia de la relación entre las representaciones dadas y las diferentes fuentes de conocimiento" (*Crít. R. Pura*, Analítica de los Principios, Anfibolia de los conceptos de la reflexión). Kant distingue, por lo demás, entre R. *lógica*, que es la simple confrontación de las representaciones entre sí, y la R. *trascendental*, que se dirige a los objetos mismos y contiene "la razón de la posibilidad de comparación objetiva de las representaciones entre sí. La R. trascendental, por lo tanto, tiene por objeto los conceptos de *identidad-diversidad*, de concordancia-posición, de interno-externo, de materia-forma que precisamente suministran el fundamento de toda posible confrontación entre las representaciones" (*Ibid.*). El carácter activo y creador de la R., que saca a luz la verdadera naturaleza de aquello que indaga y, que por lo tanto, *produce* tal naturaleza, fue uno de los puntos fundamentales de la filosofía de Hegel: "Ya que en la R. se obtiene la verdadera naturaleza y este pensamiento es mi actividad, igualmente tal verdadera naturaleza es al mismo tiempo el producto de mi espíritu, esto es, de mi espíritu como Sujeto pensante, de mí, en mi simple universalidad, como Yo que es, sin más, de uno mismo, o sea de mi libertad" (*Enc.*, § 23). También Maine de Biran atribuyó una función metafísica a la R.: "Denomino R. —dice— la facultad por la cual el espíritu percibe en un grupo de sensaciones o en una combinación de fenómenos las relaciones comunes de todos los elementos con una unidad fundamental, por ejemplo: de pluralidad de modos o cualidades con la unidad de resistencia, de pluralidad de efectos diferentes con una misma causa, de modificaciones variables con el mismo yo o sujeto, etc." (*Fondaments de la psychologie*, ed. Naville, II, p. 225). No muy diferente a este significado es el atribuido al término por Husserl, cuando afirma: "Toda *cogitatio* puede convertirse en objeto de la llamada *percepción interna* y ulteriormente en objeto de una valoración reflexiva, de una aprobación o desaprobación, etc." (*Ideen*, I, § 38). En este sentido, la R. es lo que Husserl denomina la *percepción inmanente*, esto es, la percepción que constituye una unidad inmediata con lo percibido y es la conciencia misma (*Ibid.*, § 78). Husserl distinguió asimismo entre la R. *natural*, que se realiza en la vida común, y la R. *fenomenológica* o *trascendental*, que se realiza practicando la *epoché* (*véase*) universal, en cuanto a la existencia o a la no-existencia del mundo (*Médit. Cart.*, § 15).

3) El tercer concepto es el que la considera como abstracción y, justo, como abstracción falsificadora. Este concepto de la R. fue propio del idealismo romántico. Comenzó con Fichte, que vio en la R. el acto por el cual el yo se considera a sí mismo como limitado por el objeto: "El Yo no tiene en sí la ley de reflexionar sobre sí mismo como llenando el infinito. Pero no puede reflexionar sobre sí mismo y, en general, sobre nada, si aquello sobre lo que reflexiona no está limitado. El cumplimiento de esta ley, por lo tanto, está condicionado y depende del objeto" (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 8). Como lo aclarara Schelling, la R. en este sentido es una abstracción porque lleva a separar el objeto del Yo del Yo mismo, en tanto que, en realidad, el objeto no es más que un producto del Yo. "Esa separación entre el acto y el producto se denomina abstracción en el uso ordinario del lenguaje. Como primera condición de la R. aparece, por lo tanto, la abstracción" (*System des transzendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], III, época III, I). Hegel a su vez, si bien exaltó (según se ha visto) la R. como actividad que no sólo saca a luz sino que produce la naturaleza racional de las cosas que investiga, consideraba como falsificador al entendimiento reflexionante. "Por entendimiento reflexionante o reflexivo debe entenderse, en general, al entendimiento que abstrae, o que separa, que persiste en sus separaciones. Dirigido contra la razón, este entendimiento se comporta cómo el entendimiento humano ordinario o sentido común, y hace valer su punto de vista, en el sentido de que la verdad repose sobre la realidad sensible y que la ra-

zón, en cuanto permanece en y para sí, no produce más que sueños" (*Wissenschaft der Logik* [*Lógica*], Intr.). En otros términos, la R. se caracteriza por la separación entre concepto y realidad, separación que es una falsa abstracción, en tanto que la razón se caracteriza por la identidad de concepto y realidad. De tal modo, para Hegel, la filosofía de la R. es la del sentido común, que culmina en la filosofía de Kant, la cual afirma la incognoscibilidad de la cosa en sí.

En la filosofía contemporánea el término es usado sobre todo en su segundo significado y tiene como sinónimos, por lo tanto, los términos "conocimiento", "conciencia", "introspección", "sentido interior", "observación interior".

Reflexiva, psicología, *véase* PSICOLOGÍA, *B*.

Reflexividad (ingl. *reflectivity*; franc. *réflectivité*; alem. *Reflectivität*; ital. *riflessività*). El carácter de una relación no *aliorrelativa*, es decir, de una relación tal que un término puede tenerla consigo mismo. Por ejemplo: la relación *no más grande que* es reflexiva. *Véase* RELACIÓN.

Reflexivo y determinante (ingl. *reflecting and determinant*; franc. *réfléchissent et déterminant*; alem. *reflectierend und bestimmend*; ital. *riflettente e determinante*). Según Kant, juicio determinante y juicio R. son los dos modos de acción de la facultad del juicio (*véase* JUDICATIVA, FACULTAD). En general, según Kant, el juicio es "la facultad de pensar lo particular como contenido en lo general". Si lo general es dado (la regla, el principio, la ley), el juicio que obra la subsunción de lo particular es determinante. Si, en cambio, es dado lo particular y el juicio encuentra lo general, es simplemente R. (*Crít. del Juicio*, Intr. § IV). "Juicio determinante" significa juicio que determina o constituye el objeto, como, según Kant, lo hace el juicio intelectual (considerado en la *Crítica de la razón pura*), el cual, precisamente, *forma* el objeto empírico unificando el material de la experiencia según las categorías. "Juicio R." significa juicio que ya encuentra constituido el objeto y, por lo tanto, debe limitarse a referir (o reflejarse) sobre sí, para hallar el modo de subordinarlo a una unidad o ley, que, no obstante, es simplemente subjetiva, como lo hace, por un lado, el juicio de gusto, que juzga a los objetos según el criterio de lo bello y, por otro lado, el juicio teleológico, que juzga a los objetos conforme al criterio de la finalidad.

Reforma (ingl. *reformation*; franc. *réformation*; alem. *Reformation*). La renovación de la vida religiosa, llevada a cabo en la Europa del siglo XVI, mediante el retorno a los orígenes del cristianismo. Preparada por el humanista Erasmo de Rotterdam (1466-1536), la R. se inició por obra del monje agustino Martín Lutero (1483-1546), quien en 1517 fijó a las puertas de la Catedral de Wittenberg 95 tesis en contra de la venta de las indulgencias. La dirección total de la R. protestante sigue uno de los caminos del *retorno a los principios* que fue el emblema del *Renacimiento* (*véase*). En el dominio religioso, la vuelta a los principios llevó a negar el valor de la tradición y, por lo tanto, de la Iglesia considerada como su depositaria e intérprete. En el escrito *Contra Enrique VIII de Inglaterra* (1522), Lutero opuso a la tradición eclesiástica, a todos los ritos y glosas que se habían acumulado a través de los siglos, el retorno directo a la palabra de Cristo, o sea al Evangelio. La enseñanza fundamental del Evangelio es, según Lutero, la *justificación por medio de la fe*, lo que implica dos corolarios fundamentales: *1)* la negación del valor de las obras, esto es, de las prácticas religiosas (ritos, sacrificios, ceremonias) y la reducción de los sacramentos a los que menciona la Biblia, o sea bautismo, penitencia y eucaristía, aunque también éstos se sustraen a toda jurisdicción sacerdotal y se consideran como expresión de la relación directa del hombre con Dios. A la liturgia, Lutero opuso el ejercicio de los deberes civiles como único "servicio divino" que tiene valor religioso; *2)* la negación de la libertad humana y el reconocimiento de la predestinación por parte de Dios. La fe es el signo seguro de esta predestinación y, por lo tanto, el indicio de la salvación (*De Libertate Christiana*, 1520). Acerca de este punto na-

ció la polémica entre Erasmo y Lutero, y a las *Diatribas de libre arbitrio* (1524) de Erasmo, Lutero respondió con el *De servo arbitrio* (1525), en el cual recalcó el carácter inescrutable de la elección divina. *Véase* PREDESTINACIÓN.

De las otras dos principales figuras de la R. protestante, Ulrich Zwinglio (1484-1531) y Calvino (1509-1564), el primero fue más allá que Lutero en la negación de las formas religiosas tradicionales, atribuyendo al mismo sacramento de la eucaristía un valor puramente simbólico y negando la obediencia pasiva a la autoridad política; el segundo reafirmó el retorno a los principios y especialmente el retorno a la religiosidad del Viejo Testamento. En su *Institución de la religión cristiana* (publicada en latín en 1536 y en francés en 1541, siendo esta última traducción el primer texto literario de la prosa francesa), Calvino se propuso mostrar efectivamente la unidad del Viejo y del Nuevo Testamento y, en especial, tomó de éste el principio que enuncia que el buen éxito de la vida es una prueba evidente del favor de Dios y un signo de su predilección. Fue especialmente este principio el que hizo de la ética calvinista la inspiradora de la naciente burguesía capitalista, de su espíritu activo y agresivo, que desprecia todo sentimiento y dirige al buen éxito de los negocios.

Refutación (gr. ἔλεγχος; lat. *confutatio*; ingl. *confutation*; franc. *réfutation*; alem. *Widerlegung*; ital. *confutazione*). Aristóteles define la R. como "la demostración de lo contradictorio" (*El. Sof.*, I, 165 a 2): o sea como el silogismo que tiene como conclusión la proposición que niega otra conclusión (la cual, de tal manera, es "refutada"). Las R. (*elencos*) sofísticas no son verdaderas R., según Aristóteles; y las dos clases de R. (las que utilizan el modo de expresarse y las que prescinden de él) son artificios o trucos verbales que tienen la finalidad de reducir al silencio al adversario o tomar ventaja sobre él y, por lo tanto, ya no son demostraciones negativas.

Régimen (lat. *regimen*). En general, guía o dirección; o en particular la guía y la dirección del Estado, el gobierno.

Región (alem. *Region*). *1)* Término adoptado por Husserl para indicar "la superior y completa unidad de género a la cual pertenece un concreto", o sea: "la unidad total de sumos géneros inherentes a un concreto" (*Ideen*, I, § 16). Por ejemplo, "toda objetividad empírica concreta se subordina, con su esencia material, a un género material *sumo*, a una R. de objetos empíricos" (*Ibid.*, § 9). Una región en este sentido es la naturaleza física (*Ibid.*, § 10). De la misma manera, Husserl habla de "ontología regional", o sea ontología que concierne a las estructuras de una determinada región.

2) En diferente sentido, y relacionado con la correspondiente noción topológica (*véase* TOPOLOGÍA), el concepto ha sido empleado por la psicología de la forma. K. Lewin entiende por R.: *a)* toda cosa en la cual un objeto del espacio de vida, por ejemplo, una persona, tiene su lugar o en la cual se mueve; *b)* toda cosa en que puedan distinguirse diferentes posiciones o partes al mismo tiempo, o que es parte de una totalidad más vasta. A partir de esta definición la persona misma es una R. en el espacio de vida y también el espacio de vida, como un todo, es una R. (*Principles of Topological Psychology*, 1936, p. 93).

Regla (lat. *regula*; ingl. *rule*; franc. *règle*; alem. *Regel*; ital. *regola*). Se denomina R. a cualquier proposición prescriptiva. El término es muy general y comprende las nociones más restringidas de norma, máxima y ley. En este sentido, Wolff definió la regla como "una proposición que enuncia una determinación conforme a la razón" (*Ontol.*, § 475). Y Kant análogamente afirmó: "la representación de una condición general a la cual puede someterse un múltiplo determinado se denomina *R.* y, cuando debe serle sometido, *ley*" (*Crít. R. Pura,* 1ª ed., Deducción de los conceptos puros del entendimiento, 4). Este significado muy general sigue caracterizando a la R. *Véase* LEY; MÁXIMA; NORMA.

Regresión (ingl. *regression*; franc. *régression*; alem. *Regression*; ital. *regressione*). En general, movimiento inverso o retorno. A menudo, tiene el signi-

ficado peyorativo de regreso, o sea de un movimiento opuesto al progreso. A veces el método analítico ha sido denominado *regresivo* y el sintético *progresivo* (cf. Hamilton, *Lectures on Logic*, II, p. 7). *Véase* ANÁLISIS.

Regula fidei. *1)* En teología se designa con esta expresión la regla que determina el objeto de la fe, o sea el contenido auténtico de la revelación. En la filosofía patrística y escolástica, el "Símbolo de los apóstoles" ["Credo"] fue considerado como tal regla (*Symbolum Apostolorum*), que comprendía, además del contenido de la Biblia, el conjunto de la tradición eclesiástica (decisiones conciliares y papales, las opiniones de los escritores aprobadas por la Iglesia, etc.) (cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastichen Methode* ["Historia de los métodos escolásticos"], I, pp. 76 *ss.*). Esta regla sigue siendo válida en el cristianismo católico, en tanto que en el cristianismo protestante ha sido restringida al contenido de la Biblia. La diferencia entre catolicismo y protestantismo gira, precisamente, acerca de la diferencia de la *regula fidei*. *Véase* REFORMA.

2) A veces se designa con la misma expresión el principio que hace de la fe la regla de la verdad. Santo Tomás expresó así este principio: "Porque asentada como está la fe en la verdad infalible y siendo imposible demostrar lo que es opuesto a la verdad, es evidente que las pruebas aducidas contra lo que es de fe no son demostraciones, sino argumentos que tienen solución" (*S. Th.*, I, q. 1, a. 8).

Regularidad (ingl. *regularity*; franc. *régularité*; alem. *Regelmässigkeit*; ital. *regolarità*). En general, conformidad con la regla. Kant vio en la R. la condición del pensamiento y de la realidad al mismo tiempo: "La R. que conduce al concepto de un objeto es la condición indispensable (*conditio sine qua non*) para percibir el objeto en una representación única y determinar lo múltiple en su forma" (*Crít. del Juicio*, § 22, nota). Kant considera a la misma naturaleza en general como "R. de los fenómenos en el espacio y en el tiempo" (*Crít. R. Pura*, 26). *Véase* NATURALEZA.

Regulativo (ingl. *regulative*; franc. *régulatif*; alem. *regulativ*; ital. *regolativo*). Kant denominó R. al uso de las ideas de la razón pura que las hace valer como simples reglas del trabajo intelectual, en oposición a su uso *constitutivo*, que las considera como constitutivas del objeto mismo de la actividad intelectual. "Afirmo que las ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo de tal manera que por intermedio de ellas se puedan dar los conceptos de ciertos objetos, y que si se entienden de este modo, son meros conceptos sofísticos (dialécticos). Tienen, en cambio, un uso R. excelente e indispensable, que es el de dirigir el entendimiento hacia una determinada finalidad en vista de la cual las líneas directrices de todas sus reglas converjan como si fuera en un punto, en el cual, si bien no es más que una idea (*focus imaginarius*), o sea un punto desde el cual en realidad los conceptos del entendimiento no importan mucho, porque está fuera de los límites de la experiencia posible, sirve, no obstante, para conferir a tales conceptos la mayor unidad con la mayor extensión posible" (*Crít. R. Pura*, Apéndice a la dialéctica, Del uso regulativo, etc.). *Véase* IDEAS.

Reino (lat. *regnum*; ingl. *realm*; franc. *royaume*; alem. *Reich*; ital. *regno*). Término introducido por Bacon en filosofía, para indicar el dominio del hombre sobre la naturaleza (cf. el título de la primera parte del *Novum Organum*: "Aforismos acerca de la interpretación de la naturaleza y acerca del R. del hombre"). Leibniz adoptó el término en un sentido diferente, como dominio o campo de validez de un principio y habló de un "R. físico de la naturaleza" y de un "R. moral de la gracia" (*Mon.*, § 87). En el mismo sentido Kant habló de un R. de los fines (*véase* FINES), de un R. de la libertad (cf. *Religión*, II, sec. II), de un R. de la gracia y de un R. de la naturaleza (*Crít. R. Pura*, Doctrina trasc. del método, cap. II, sec. II). Más recientemente G. Santayana adoptó el término con la misma significación (*Realms of Being*, 4 vols.: *The Realm of Escence, The Realm of Matter, The Realm of Truth, The Realm of Spirit*, 1927-

1940; trad. esp.: *Los reinos del ser*, México, 1959, F.C.E.).

Reino de los fines, *véase* FINES.

Reiteración, *véase* REPETICIÓN.

Relación (gr. τὸ πρός τι; lat. *ad aliquid, relatio*; ingl. *relation*; franc. *relation*; alem. *Relation*; ital. *relazione*). El modo de ser o de comportarse de los objetos entre sí. Esta definición no es más que una simple aclaración verbal del término, que en general no puede ser definido de otra manera, es decir, definido fuera de las interpretaciones específicas que los filósofos le han dado. Ésta es, por lo demás, la definición rectificada que Aristóteles diera de la R., como aquello "cuyo ser consiste en comportarse de una determinada manera hacia algo cualquiera" (*Cat.*, 7, 8 a 33), que coincide sustancialmente con la de Peirce: "La R. es un hecho acerca de un determinado número de cosas" (*Coll. Pap.*, 3.416).

Los dos problemas fundamentales que ha planteado el concepto de R. y de cuyas soluciones dependen las determinaciones del concepto mismo, son los siguientes: *1)* En el concepto de relación ¿deben considerarse incluidas las determinaciones sustanciales (esenciales y cualitativas) o tales determinaciones deben ser excluidas del concepto mismo? *2)* ¿Constituyen las R. entidades *reales* o son sólo entidades mentales? Es obvio que los problemas resultan interdependientes y acerca del fundamento de las respuestas que han recibido en el curso de la historia se pueden distinguir tres doctrinas fundamentales: *A)* la doctrina que admite la objetividad y la realidad de las R.; *B)* la que niega la realidad y la objetividad de las R.; *C)* la que admite la objetividad de las R., pero no su realidad.

A) Platón admitió ciertamente la objetividad de las R., pero es dudoso que admitiera su realidad. "Quiero que admitas —dice— que de algunos entes se deba decir que son únicamente por sí y otros, en cambio, que se hallan siempre en R. con otros" (*Sof.*, 255 c-d). Pero los entes en R., como lo diferente y lo idéntico, no son el ser (*Ibid.*, 255 c-d), lo que también podría querer decir que no tienen, como tales, existencia o realidad. Acerca de este punto, la doctrina de Aristóteles es igualmente confusa. Aristóteles distinguió tres especies de R.: *1)* las R. cuantitativas, como las expresadas por doble, mitad, etc.; *2)* las R. potenciales que consisten en una potencia activa o pasiva, como el ser causa o causado, cortar o ser cortado, etc.; *3)* las R. que tienen su término en un objeto real, como la medida con referencia a lo mensurable, el conocer con respecto a lo cognoscible, la sensación con referencia a lo sensible (*Met.*, V, 15, 1020 b 25). Esta distinción parece implicar ya la existencia de R. reales, las de las especies segunda y tercera y, en efecto, el mismo Aristóteles dice: "algunas R. se encuentran necesariamente dentro o en torno de las cosas a las que se refieren" y "que tal es el caso de la disposición, de la posesión y de la simetría" (*Top.*, IV, 4, 125 a 33). Sin embargo, buena parte del capítulo de las *Categorías* dedicado a las R. debate el problema de si entre las R. hay sustancias, y la conclusión, si bien no categórica, es negativa: por cierto no existen, entre las R., sustancias primeras y también las sustancias segundas difícilmente se puede decir que sean R. (*Cat.*, 7, 8 b 15). Por lo demás, uno de los argumentos aducidos por Aristóteles en contra de la doctrina de las Ideas es que llevaría a admitir la realidad de las R. y allí donde "la R. es menos que todas las cosas, naturalezas o sustancias, resulta después la cualidad y cantidad y es, más bien, una determinación de la cantidad, según se ha dicho, pero no materia" (*Met.*, XIV, 1, 1088 a 21). Es obvio que, en este caso, Aristóteles sólo considera las R. de la primera especie, pero su afirmación no está condicionada por limitación alguna. Por lo tanto, no es de extrañar que a Aristóteles hayan apelado luego tanto los que negaban como los que afirmaban la realidad de las R. Plotino reprodujo la doctrina aristotélica con las mismas confusiones (*Enn.*, VI, 1, 6). La escolástica cristiana la estilizó en la distinción entre R. de *razón*, R. *potencial* y R. *real*, distinciones que corresponden exactamente a las especies distinguidas por Aristóteles. Pero la escolástica cristiana tenía intereses teológicos, y hubo, por lo tanto, de utilizar

el concepto de R. para la aclaración del dogma de la Trinidad y admitir la realidad de las R.; tal fue la tesis defendida por Santo Tomás en contra "de los que afirmaron que la R. no es algo real, sino sólo conceptual o de razón", tesis que el santo declaró falsa, ya que "es suficiente observar el orden y relación natural que las cosas guardan entre sí" (*S. Th.*, I, q. 13, a. 7). Con esta base Santo Tomás volvió a exponer las distinciones aristotélicas, defendiendo el carácter real de las R. en que consisten el conocimiento y la sensación, en cuanto tales R. "están ordenadas a sentir y conocer las cosas" (*Ibid.*). Las R. de razón son sólo aquellas en las cuales ambos términos son entes de razón, o sea, las que se tienen "siempre que entre varias cosas no puede haber otras R. que las concebidas por el entendimiento, como ocurre, por ejemplo, al decir: 'una cosa es esa cosa misma'" (*Ibid.*).

Pero afirmar la realidad de las R. significa dar privilegio a cierto tipo de R., o sea, modelar todas las R. sobre las relaciones de las especies aristotélicas segunda y tercera o, con mayor precisión, significa considerar todo tipo de R. como una potencialidad, disposición, condición o un estado de los términos pertinentes. Acerca de esta naturaleza de la R. insistió Duns Scoto a fines del siglo XIII, al presentar la doctrina de la R. como *respectus*, término que pretende traducir la palabra griega σχέσις (usada, por ejemplo, por Simplicio, *Ad Cat.*, 61 B) y que significa *disposición*. El argumento principal aducido por Duns Scoto a favor de su teoría es que, si no se admite tal *respectus*, no se logra comprender la composición de los entes, ya que si la unión de *a* y *b* no es más que los mismos *a* y *b* absolutos, el compuesto de *a* y *b* no difiere para nada de *a* y *b* separados, por lo tanto, no es un compuesto (*Op. Ox.*, II, d. 1, q. 4, n. 5). La doctrina fue seguida por todos los escritores escotistas, pero combatida por Occam y por los nominalistas y terministas del siglo XIV (*véase infra*). En el siglo XVII Jungius apeló a tal doctrina, considerando la R. como *habitudo* o *respectus* (*Logica Hamburgensis*, I, 8, 4). En la época moderna F. H. Bradley ha dado al problema de la R. un planteamiento análogo al de Scoto, demostrando que las R. no pueden ser entendidas sino como atributos de lo relativo y, por lo tanto, consisten en una cualidad o modificación de los términos relativos. Pero de uno u otro modo la relación es incomprensible porque no hace más que predicar lo idéntico de lo diferente o lo diferente de lo idéntico (*Appearance and Reality*, 1902, 2ª ed., pp. 21 *ss.*). Esta doctrina, denominada de las "R. internas" ha sido combatida especialmente por los lógicos matemáticos.

B) La segunda doctrina fundamental de la R. es la que niega su realidad y su objetividad y la considera accidental o subjetiva. Tal doctrina fue presentada por vez primera por Avicena, que reprodujo un punto de vista defendido por la secta mahometana de los mutazilitas y se valió de las correspondientes tesis aristotélicas. Dijo Avicena: "Si se considera que existe una R., es necesario decir en seguida que es un accidente, ya que no hay duda que no se puede entender por sí, sino siempre de algo con referencia a alguna cosa" (*Met.*, III, 10). Afirmar el carácter accidental de la R. equivalía, para Avicena, a negar su realidad, ya que, como accidentes, las R. no son sustancias. Cuando en el siglo XIV los filósofos nominalistas y terministas tomaron esta doctrina, adquirió la forma de una reducción de la R. a pura "entidad de razón" privada de realidad o fundamento fuera del alma humana. Tal es la doctrina sostenida por Enrique de Gante (*Quodl.*, IX, q. 3; V, q. 6), Herveus Natalis (*Quodl.*, I, q. 9) y Pedro Auriol. Este último afirmó: "La R. no tiene existencia en las cosas, prescindiendo de toda aprehensión intelectivo-sensible, sino que existe objetivamente sólo en el alma, porque en las cosas no existen sino fundamentos y términos: el hábito y la relación de las cosas resulta del alma cognoscitiva" (*In Sent.*, I, d. 30, q. 1). Éste fue también el punto de vista defendido por Occam, quien instituyó una minuciosa crítica de la teoría del *respectus*. Según Occam, esta teoría multiplicaría al infinito las entidades: "Con el movimiento de mi dedo llenaría de nuevos accidentes todo el universo, el cielo y la tierra, ya que, cambiando la posición

del dedo con referencia a las otras partes del cielo existirían otros tantos nuevos *respectus* en estas partes, que son infinitas y, por lo tanto, infinitos nuevos accidentes" (*Quodl.*, VI, q. 8; *In Sent.*, II, q. 2, *Y*). Por motivos análogos, todo cuerpo contendría infinitas realidades, ya que todo cuerpo puede ser considerado doble con respecto a su mitad y esta mitad doble de su mitad y así sucesivamente (*Quodl.*, VI, q. 10; *Summa Log.*, I, 50). Sin embargo, Occam no afirmó el carácter puramente mental de las R., como lo había hecho Avicena (*véase supra*). Esta doctrina se rehizo en el ámbito del cartesianismo. Fue defendida por Locke, que consideró las R. como *ideas complejas*, consistentes "en la consideración y comparación de una idea con otra" (*Essay*, II, 12, 7) y reconoció explícitamente su carácter subjetivo, aun no excluyendo su referencia a las cosas. "...no teniendo los modos mixtos y las R. otra realidad que la que tienen en la mente de los hombres, nada se requiere de esa clase de ideas para que sean reales, sino que estén formadas de tal manera que haya una posibilidad de existencia conforme a ellas" (*Ibid.*, II, 30, 4). Leibniz, a su vez, afirmó que la realidad de las R. es mental o fenoménica (*Nouv. Ess.*, II, 12, 7) y que, por lo tanto, "tienen una realidad dependiente del espíritu, como las verdades, pero no del espíritu de los hombres, porque hay una inteligencia suprema que las determina a todas en todos los tiempos" (*Ibid.*, II, 30, 4). De conformidad con este mismo concepto, Wolff definió la R. como "lo que no conviene a la cosa absolutamente, pero que se entiende sólo cuando es referida a otra cosa" (*Logica*, § 856) y añadió que la R. "no agrega realidad alguna al ente" (*Ibid.*, § 857). La subjetividad de las R. es, más tarde, el principio fundamental del kantismo ("Si suprimiéramos nuestro sujeto o incluso sólo la naturaleza subjetiva de los sentidos en general, toda la naturaleza, todas las R. entre los objetos en el espacio y en el tiempo, e incluso el espacio mismo y el tiempo desaparecerían"; *Crít. R. Pura*, § 8) y en el mismo principio (la mayoría de las veces considerado implícitamente) está fundada buena parte de la filosofía contemporánea.

C) La tercera concepción fundamental de las R. es la que las considera como *objetivas*, aunque no reales. Occam, que fue el crítico más decidido de la realidad de las R., había afirmado asimismo, y a su manera, el carácter objetivo. "No es el entendimiento —decía— el que hace a Sócrates similar a otro hombre, como no es el entendimiento el que lo hace blanco" (*In Sent.*, I, d. 30, q. 1 P), lo que quiere decir que la R. como intención o concepto del alma, se refiere a más cosas aisladas o es pluralidad de cosas aisladas "como el pueblo es pluralidad de hombres y ningún hombre es pueblo" (*Ibid.*). Sin embargo, en estas afirmaciones, como en las de Locke y otros que insistieron acerca de la referencia objetiva de la R. (como concepto o idea) tal referencia es entendida como referencia a la realidad.

La característica de la doctrina moderna al respecto es que la objetividad de la R. no implica su realidad, esto es, que el reconocimiento de la objetividad de la R. no significa que intervenga en todo caso entre cosas o entidades reales. Este sentido de la R. está estrechamente relacionado con el significado que el ser predicativo ha adquirido en la lógica contemporánea (*véase* SER). Desde este punto de vista, la totalidad de la matemática y la totalidad de la lógica han sido definidas como "ciencias de la R." (*véase* LÓGICA; MATEMÁTICA). En particular y por lo que se refiere a la lógica, tanto el *cálculo proposicional* como el de las *clases* pueden ser considerados como versando exclusivamente en R., desde el momento que R. son los *conectivos*: *e, o, no, si... entonces*, de los que se ocupa el cálculo proposicional y R. son las entidades de las cuales se ocupa el álgebra de las clases. No obstante, el *cálculo de las R.* constituye también una rama específica de la lógica contemporánea, rama que ha adelantado especialmente gracias a E. Schröder (*Algebra der Logik*, 1895) y a Peirce ("The Logic of Relatives", 1897, *Coll. Pap.*, 3.456-526). En este sentido restringido, se entienden por R. las funciones proposicionales, diádicas o poliádicas, o sea con dos o más variables, que se escriben en la forma $f(x,y)$ o, con mayor frecuencia, en la forma xRy.

Las características más generales de la R. en este sentido son las siguientes:

1) Si *R* es tal que intercede no solamente entre *x* e *y*, sino también entre *y* y *x*, la R. se denomina simétrica. Simétrica es, por ejemplo, la R. entre dos hermanos. En el caso contrario la R. se denomina *asimétrica*. Las R. "primera", "después", "a izquierda de" son asimétricas.

2) Si *R* es tal que cuando *x* tiene la R. *R* a *y* e *y* tiene la R. *R* a *z*, también *x* tiene la R. *R* a *z*, se dice *transitiva*. Son transitivas las R. "menor", "precede", "a izquierda"; es *intransitiva* la R. de paternidad.

3) Si *R* es tal que ningún término está en la R. *R* consigo mismo, la R. se denomina *aliorrelativa*. Son aliorrelativas las R. "hermano", "marido", "padre', etcétera.

4) Si *R* es tal que, dados dos términos diferentes del campo, *x* e *y*, puede interceder entre *x* e *y* o entre *y* y *x*, la R. se denomina *coherente*. Es coherente la R. "mayor o menor", no es coherente la R. "antepasado".

5) El término *x* que tiene la R. *R*. a uno o más términos (*y*, *z*...) se denomina *dominante*, en tanto se llaman *dominantes inversas* los términos con los cuales el término *x* tiene la R. *R*, o sea los términos *y*, *z*, etc. En la R. de "paternidad", padre es la dominante, hijos son las dominantes inversas.

6) El *campo* de una R. consiste en el conjunto de la dominante y de las dominantes inversas. En el caso de la R. de paternidad, el campo es el conjunto padre-hijos.

7) Se dice que una R. *implica* otra, si ésta es válida cada vez que la primera es válida.

Estas nociones elementales definen la naturaleza objetiva, pero no real, de las R. tal como son constantemente usadas por la lógica y por la matemática contemporáneas. Se trata de características que generalizan al máximo la noción de R., permitiendo incluir en ella, y aclarar con ella, los conceptos más dispares (cf. Whitehead y Russell, *Principia mathematica*, vol. I, 1925). Para una exposición sumaria de la noción de las R. en relación a los conceptos fundamentales de la matemática cf., del mismo Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1918. Para los aspectos matemáticos, cf. W. v. O. Quine, *Methods of Logic*, 1952, especialmente § 40.

Relación de cosas, *véase* ESTADO DE COSAS.

Relacional (ingl. *relational*; alem. *relational*; ital. *relazionale*). Lo que es una relación o concierne a una relación. El adjetivo excluye el significado relativista que el término *relativo* (*véase*) puede tener. Por lo tanto, es usado sobre todo por los filósofos que, aun insistiendo acerca de la importancia de la relación, no pretenden llegar a conclusiones relativistas. N. Hartmann ha distinguido, a este respecto, entre *relacionalidad* y *relatividad* y así, por ejemplo, los valores están en relación con el hombre y con su mundo sin perder su absoluta irrelatividad (*Ethik*, 1949, p. 140). El término *relacionismo* se usa en Italia para indicar una filosofía que considera la relación como el hecho esencial del universo y del hombre, pero sin implicaciones relativistas (cf. E. Paci, *Dell'esistenzialismo al relazionismo*, 1957, pp. 45 *passim*).

Relatividad, teoría de la (ingl. *theory of relativity*; franc. *théorie de la relativité*; alem. *Relativitätstheorie*; ital. *teoria della relatività*). Con este término se entienden dos cuerpos de doctrina formulados por Einstein, el primero en 1905 con el nombre de R. *especial* y el segundo en 1913 con el nombre de R. *general*. La R. especial gira en torno al reconocimiento que la elección de un sistema de referencia, indispensable para realizar medidas, puede influir en los resultados de estas medidas y que no habiendo un sistema de referencia privilegiado (o "absoluto") como lo había creído la física clásica, es indispensable, por un lado, especificar el sistema respecto al cual se realiza la medida y, por el otro, hallar fórmulas de transformación que hagan válidas tales medidas también para otros sistemas. La R. general es, sustancialmente, la extensión del principio de R. a *todos* los sistemas, aparte de los *inerciales*, para los cuales vale la R. especial y es, por lo tanto, y en sustancia, una teoría de la gravitación que reduce la gravitación misma a una deformación del continuo cuatridimensio-

nal del espacio-tiempo (cf. A. Einstein-L. Infeld, *The Evolution of Physics,* 1938; trad. esp.: *La física, aventura del pensamiento,* Buenos Aires, 1943, Losada y, para la bibliografía, el volumen dedicado a Einstein en la colección *Living Philosophers* de Schilpp, 1949).

La teoría de la R. ha tenido numerosas interpretaciones filosóficas. Una de ellas es la relativista, que la ha entendido como una confirmación del relativismo filosófico (cf., por ejemplo, A. Aliotta, *Il relativismo, l'idealismo e la teoria di Einstein,* 1948). Y otra es la idealista o espiritualista, defendida especialmente por A. Eddington (*The Nature of the Physical World,* 1928; *The Philosophy of Physical Science,* 1939). Pero en realidad, la teoría de la R. se presta a interpretaciones filosóficas mucho menos que las teorías clásicas. La R. de que habla no tiene nada en común con la R. del relativismo: una medida es más bien relativa, pero no con referencia al hombre o al sujeto cognoscente, sino al sistema de referencia y puede también ser expresada por medio de otros sistemas. La teoría de la R. no resulta más subjetiva o idealista que la física clásica. La más importante lección que la filosofía puede deducir de ella, es una lección de método y puede ser deducida a través de las siguientes palabras de Einstein: "Para el físico, un concepto sólo tiene valor cuando es posible discernir, en el caso concreto, si conviene o no. Por lo tanto, debe existir una definición de la contemporaneidad, la cual suministre el método para reconocer mediante experiencias si dos resplandores han sido o no contemporáneos, dados al mismo tiempo. Hasta tanto no se cumpla esta condición, yo, como físico (y también como no físico) me confío a una ilusión si creo poder anexarle un significado a la expresión de contemporaneidad" (*Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie,* 1917, § 8; trad. esp.: *Teoría de la relatividad general y especial,* 1928). Estas palabras expresan la exigencia general de que una proposición cualquiera para ser válida debe poderse testificar o probar mediante un método adecuado. *Véase* SIGNIFICADO.

Relativismo (ingl. *relativism*; franc. *relativisme*; alem. *Relativismus*; ital. *relativismo*). La doctrina que afirma la *relatividad del conocimiento,* en el sentido que a esta expresión se le diera en el siglo XIX, es decir: *1)* como acción condicionante del sujeto sobre sus objetos de conocimiento; *2)* como acción condicionante recíproca de los objetos de conocimiento. Este doble condicionamiento de todo objeto de conocimiento fue por vez primera considerado como fundamento del R. por W. Hamilton, quien insistió, por un lado, en el hecho de que todos los objetos existentes pueden ser conocidos sólo en relación con las facultades humanas y bajo condiciones determinadas por estas mismas facultades (*Lectures on Metaphysics,* I, 1870, 5ª ed., p. 148), por otro lado, acerca de la condicionalidad que los objetos de conocimiento ejercen uno sobre otro (*Discussion on Philosophy,* 1852, p. 13). Sobre el fundamento de estos dos puntos (que no tenían nada original, porque pueden reconocerse con facilidad como las tesis más genéricas del empirismo y del criticismo) Hamilton afirmó, al mismo tiempo, la incognoscibilidad de lo Absoluto y su existencia, ya que también se puede creer en lo que no se conoce (*Lectures,* cit., II, pp. 530-531). Estas tesis fueron utilizadas para una apologética religiosa por E. L. Mansel (*Philosophy of the Conditioned,* 1866). Pero fue sobre todo el positivismo el que las difundió aceptando, con Spencer, el punto de vista de Hamilton que admite la relatividad del conocimiento humano, la incognoscibilidad de lo Absoluto y su existencia (*First Principles,* 1862, §§ 23 *ss.*).

Fuera del positivismo, el R. ha sido aceptado por algunas corrientes del neocriticismo y del pragmatismo. En el ámbito del primero, C. Renouvier, en los *Essais de critique générale* (1854-1864), insistió acerca de la relatividad del fenómeno, que no subsiste sino en relación con otros fenómenos y en relación con el sujeto cognoscente (*Essais,* I, pp. 50 *ss.*) y G. Simmel afirmó que "el R. se puede formular así, con referencia a los principios del conocimiento: los principios constitutivos fundamentales, al expresar una vez por todas la esencia de las cosas, resultan principios reguladores, los cuales son solamente puntos de vista para el progreso del

conocer" (*Philosophie des Geldes* ["Filosofía del dinero"], 1900, p. 68). En el ámbito del pragmatismo, el R. fue defendido por F. C. S. Schiller y resultó, desde este punto de vista, la negación de toda verdad "absoluta" o "racional" y el reconocimiento de que la verdad está siempre en relación con el hombre, o sea, es válida por serle útil, por lo que Schiller vio en el dicho de Protágoras: "el hombre es medida de todas las cosas", el mayor descubrimiento de la filosofía (*Studies in Humanism*, 1902, pp. X *ss.*). La antigua sofística, el escepticismo y (en parte) el empirismo y el criticismo resultaron, desde este punto de vista, manifestaciones de un R. que iba en busca de sus precedentes e intentaba crearse una tradición. Pero en realidad, el R. ha sido fenómeno moderno, ligado a la cultura del siglo XIX y ha constituido una especie de giro de la filosofía dogmática de este siglo, giro que tiene sus mismos supuestos. Esto se observa muy bien en la manifestación extrema (la única auténtica) del R., o sea en la doctrina expuesta por O. Spengler en su libro *La decadencia de Occidente* (1918-1922), en el cual se afirma la relatividad, no solamente del conocimiento, sino de todos los valores fundamentales de la vida humana en las épocas de la historia, consideradas como entidades orgánicas, cada una de las cuales crece, se desarrolla y muere sin relación con la otra. Desde este punto de vista, la relatividad ataca, no sólo a la verdad religiosa y filosófica, sino también a la moral y científica: "Toda cultura —dijo Spengler— tiene su propio criterio, en el cual comienza y termina su validez. No existe moral universal de ninguna naturaleza" (*Der Untergang des Abendlanges*, I, cap. I, p. 55; trad. esp.: *La decadencia de Occidente*, Madrid, 1934).

De esta manera, que es la única rigurosamente coherente, el R. afirma la relatividad de los valores sólo por considerar *necesaria* la relación entre los valores mismos y la época histórica a la que pertenecen, negando la posibilidad de que puedan relativizarse a otros hombres, épocas y circunstancias, logrando de tal manera obtener una autonomía parcial que desmentiría el R. Por lo tanto, en sus supuestos filosóficos, el R. no es más que absolutismo, una de las manifestaciones del absolutismo del siglo XIX (cf. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, 1956, *passim*).

Relativo (lat. *relativus*; ingl. *relative*; franc. *relatif*; alem. *relativ*). *1)* Lo que entra en una relación u obra como término de una relación. En este sentido se dice "el fenómeno *x* corresponde (o es R.) a *y* como causa suya".

2) Un término que no tiene significado, o que no tiene significado exacto, sino con referencia a otro término. En este sentido "mayor", "menor", "doble", etc., son R. porque se enuncian siempre con referencia a alguna otra cosa.

3) Lo que vale sólo en determinadas circunstancias o condiciones y no vale fuera de ellas. En este sentido se dice que el conocimiento es R. o que son R. los valores y que lo opuesto de R. es lo "absoluto" o lo "incondicionado".

4) Lo que es una relación o concierne a una relación. En este sentido, por ejemplo, se dice que "el conocimiento es R.", entendiendo que consiste en establecer relaciones entre datos. Pero el adjetivo *relacional* (*véase*) es más adecuado en este caso.

5) Como sustantivo, el término ha sido usado por Schröder (*Algebra der Logik*, 1895) y por Peirce (*Coll. Pap.*, 3.456-526; "The Logic of Relatives", 1897). En este sentido, el término es sinónimo de relación.

Relevante (ingl. *relevant*; franc. *relevant*; alem. *bedeutend*; ital. *rilevante*). Se denomina R. a un enunciado significante, en especial si tiene importancia para el significado total del contexto en que se halla. A veces se denominan R. también a los elementos importantes de hecho para el juicio de una situación determinada.

Religión (lat. *religio*; ingl. *religion*; franc. *religion*; alem. *Religion*; ital. *religione*). La creencia en una garantía sobrenatural ofrecida al hombre para su propia salvación y las prácticas dirigidas a obtener o conservar esta garantía. La garantía a que apela la religión es *sobrenatural*, en el sentido de que va más allá de los límites a los que pueden llegar los poderes reconocidos

como propios del hombre, de que obra o puede obrar también allí donde tales poderes se reconocen como impotentes y de que el modo de acción es misterioso o inexcrutable. El origen sobrenatural de la garantía no implica necesariamente que sea ofrecida por una divinidad y que, por lo tanto, la relación con la divinidad sea necesaria a la R.: en realidad existen R. ateas y tal fue el budismo primitivo, adoptado o defendido con tal carácter por escuelas posteriores (cf. G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, pp. 71 *ss.*, 312 *ss.*). Por lo demás, la determinación de la relación del hombre con la divinidad, y por lo tanto la tarea de demostrar su existencia y aclarar sus caracteres y sus funciones en relación al hombre y al mundo se ha considerado siempre propia de la filosofía más que de la R., y el cumplimiento de tal tarea puede tener un carácter antirreligioso, como ocurrió en el epicureísmo, que al mismo tiempo pretendió establecer la existencia de la divinidad y su indiferencia hacia el mundo o hacia los hombres, regulando, sobre esta base, sus relaciones con el hombre (Epicuro, *Carta a Meneceo*, 123-24; Filomeno, *De pietate*, p. 122; fr. 38, Usener). Por otro lado, la salvación cuya garantía pretende ser la R., no es necesariamente la salvación de este o de ese otro mal o de los males del mundo, puede ser también una salvación *del mundo* considerado como un mal en su totalidad, tal como resulta de hecho en el propio budismo. Por lo demás, en la definición propuesta es necesario subrayar la diferencia entre la *creencia* en la garantía sobrenatural y las *prácticas* dirigidas a obtener o conservar tal garantía. Por prácticas se entienden todos los actos o usos del culto: plegaria, sacrificio, rito, ceremonia, servicio divino. La creencia en la garantía sobrenatural y la actitud religiosa fundamental, que puede también ser simplemente interior o privada, constituye la *religiosidad* individual; las prácticas dirigidas a obtener y conservar tal garantía, constituyen en cambio, el lado objetivo y público de la R., su aspecto *institucional*. Una R. *natural* está constituida simplemente por tal actitud y una R. *positiva* está constituida esencialmente por estas prácticas.

El concepto de R. comprende, sin embargo, ambos aspectos. Etimológicamente, la palabra significa, con cierta probabilidad, "obligación", pero Cicerón la derivaba de *relegere*: "Los que cumplían con sagacidad todos los actos del culto divino y, por así decirlo, lo releían atentamente, fueron denominados religiosos, de *relegere*, como diligentes de *diligere* e inteligentes de *intelligere*; en efecto, en todas estas palabras se nota el mismo valor de *legere*, que existe en R." (*De nat. deor.*, II, 28, 72). En cambio Lactancio (*Inst. Div.*, IV, 28) y San Agustín (*Retract.*, I, 13), hacen derivar la palabra de *religare* y Lactancio cita a este propósito la expresión de Lucrecio "desligar el ánimo de los nudos de las R." (*De rer. nat.*, I, 930).

Hay que anotar además que el griego no posee un exacto equivalente de la palabra latina y moderna. Λατρεία significa servicio divino y se refiere, por lo tanto, sólo al segundo de los elementos de la religión. San Agustín (*De Civ. Dei*, X, 1) estableció la relación entre *religio* y Θρησκεία, pero también esta palabra se refiere exclusivamente a las prácticas de la R.

Las diferentes definiciones que se han dado de la R. pueden clasificarse conforme a los dos problemas básicos a que responden, a saber: I) el problema del *origen* de la R. que es, pues, en realidad, el problema del tipo de validez propia de la R.; II) el problema de la *función* reconocida como propia de la R., o sea del carácter específico de la garantía que ofrece para la salvación del hombre.

I) Como ocurre también en otros casos, el problema del origen es, en realidad, el problema del tipo de validez que se pretende reconocer a la R. misma. Se pueden distinguir tres soluciones de este problema, a saber: *1)* la doctrina del origen divino de la R.; *2)* la doctrina del origen político de la R.; *3)* la doctrina del origen humano de la R.

1) La doctrina del origen divino de la R. expresa el reconocimiento del valor *absoluto* (o *infinito*) de la R. misma. Obviamente la pretensión de un origen sobrenatural o divino es intrínseca a toda R., ya que toda R. se basa en una revelación originaria que garan-

tiza la verdad o bien considera como continuamente confirmadas las creencias por testimonios sobrenaturales, lo mismo que las instituciones con las cuales se identifica, lo que vale igualmente. Por lo tanto, desde el punto de vista de la filosofía, el reconocimiento del origen divino o del valor absoluto de la R. se realiza mediante la tesis de que la R. es *revelación.* Esta tesis es, se puede decir, nada más que la expresión filosófica del valor absoluto que la R. se reconoce a sí misma. Este punto de vista ha sido expresado con toda claridad por Hegel: "En el concepto de la verdadera R. —dijo—, o sea de la R. cuyo contenido es el Espíritu absoluto, está implícito esencialmente que sea revelada, es decir, revelada por Dios" (*Enc.*, § 564). Y Hegel agrega que, "si a Dios se le negara la revelación, no quedaría otro contenido que atribuirle que la envidia. Pero si la palabra espíritu debe tener un sentido, tal sentido significa la revelación de sí" (*Ibid.*, § 564). El concepto que de la R. diera Schleiermacher no es diferente: "El universo es una actividad ininterrumpida y se nos revela en todo momento. Toda forma que produce, todo ser al que da, por la plenitud de vida, una existencia particular, todo acontecimiento que pare de su seno siempre rico y fecundo, es una acción que ejerce sobre nosotros y así, aceptar cada cosa en particular como una parte del Todo, toda cosa finita como una expresión de lo Infinito, en ello consiste la R." (*Reden über die Religion* ["Charlas sobre la religión"], 1799, II). La misma doctrina se puede expresar diciendo que la R. es la experiencia de lo divino y que, como toda experiencia, revela la realidad de su objeto. Este es el concepto que Bergson diera de la R. auténtica, o sea del misticismo: "Si las semejanzas exteriores entre los místicos cristianos pueden depender de una comunión de tradiciones y de enseñanzas, su acuerdo profundo es señal de una identidad de intuición que se puede explicar más simplemente por la existencia real del ser con el cual se creen en comunicación" (*Deux sources*, III).

2) La doctrina del origen político de la R. reduce la R. misma a una *estratagema política,* y por lo tanto reduce a cero su valor intrínseco. Esta doctrina fue sostenida por vez primera por Critias, uno de los Treinta Tiranos de Atenas. Según Critias, "los antiguos legisladores fingieron la divinidad como una especie de inspector de las acciones humanas, tanto buenas como malas, para que ninguno hiciera objeto de injuria o traición a su prójimo, por temor a una venganza de los dioses". Esta estratagema fue considerada necesaria por el hecho de que "las leyes, si bien desvían a los hombres del cumplimiento de abiertas violencias, no impiden que las cometan a escondidas" y de tal manera "cualquier hombre ingenioso y experto inventó para los hombres el temor hacia los dioses para que esto constituyera un espantajo para los malvados, aun para las cosas que a escondidas hicieran, dijeran o pensaran" (Sexto Emp., *Adv. Math.*, IX, 54). Concepciones análogas se encuentran a menudo en la historia de la filosofía y se pueden reconocer en el libertinismo y en algunas corrientes de la Ilustración y del marxismo.

3) La doctrina del origen humano de la R. es la que la considera como una *formación humana,* que tiene sus raíces en la situación del hombre en el mundo. Esta doctrina no se empeña en atribuir una validez determinada a la R. y está empeñada en comprenderla como un fenómeno humano y a expresarla en un concepto lo bastante amplio para comprender sus dispares manifestaciones. La consideración de la R. desde este punto de vista se ha orientado hacia dos tipos de explicación. El primero ha considerado la R. como una forma de satisfacción de la necesidad *teórica,* o sea de la necesidad de conocimiento. El segundo ha considerado la religión como sugerida al hombre por la situación en que se halla en el mundo y, por lo tanto, sustancialmente por sus necesidades *prácticas.* Una solución del primer tipo fue la dada por Epicuro, que vio el origen de la R. en las imágenes de los sueños y en la necesidad que el hombre tiene de explicar la regularidad de los movimientos celestes (Lucrecio, *De rer. nat.*, V, 1167 *ss.*). La R. sería más contemplativa que práctica. Hobbes fue el primero en reconocer su origen práctico. Haciendo suyo el dicho de Esta-

cio *"Primus in orbe deos fecit timor"* (*Theb.*, III, 661) Hobbes reconoció la causa principal del surgimiento de la R. en el temor que produce en el hombre la incertidumbre del futuro. "...cuando se está seguro de que existen causas por todas las cosas que han sucedido o van a suceder, es imposible para un hombre que continuamente se propone asegurarse a sí mismo contra el mal que teme y procurarse el bien que desea, no estar en perpetuo anhelo del tiempo por venir. Así que cada hombre, y en especial los más previsores, se hallan en situación semejante a la de Prometeo." La R. nace, según Hobbes (*Leviath.*, I, 12) de este estado de temor, como asimismo de la esperanza de ver asegurados los bienes de que se tiene necesidad y del deseo de lograr un completo conocimiento del mundo. Una doctrina análoga, aunque en forma más articulada, fue expuesta por Hume en la *Historia natural de la religión* (1757). La R. no surge de la contemplación, sino del interés del hombre por los hechos de la vida, y por lo tanto, de las esperanzas y de los incesantes temores que le agitan. Suspendido entre la vida y la muerte, entre la salud y la enfermedad, entre la abundancia y la privación, el hombre atribuye a causas secretas y desconocidas los bienes de que goza y los males que de continuo lo amenazan ("Natural History of Religion", II, en *Essays,* II, p. 316). Voltaire expuso el mismo concepto así: "Es natural que un país, asustado del trueno, afligido por la pérdida de sus mieses, maltratado por el país vecino, sintiendo todos los días su debilidad, sintiendo en todo momento un poder invisible, haya dicho finalmente: 'Existe fuera de nosotros un ser que nos provoca el bien y el mal'" (*Dictionnaire philosophique,* 1764, art. "Religion", II).

Esta doctrina sufrió un eclipse hasta los primeros decenios del siglo XX. Por un lado, en efecto, el concepto romántico de la R. como revelación o sentimiento de lo infinito fue compartido también por los filósofos que negaban la validez de la R. Así, por ejemplo, Feuerbach, transformando la teología en antropología, afirmó: "La R. es la conciencia de lo infinito, por lo tanto no es ni puede ser otra cosa que la conciencia que el hombre tiene de la infinitud de su ser y no de la limitación" (*Wesen der Christenthum* ["La esencia del cristianismo"], 1841, § 1). De análoga manera Max Müller veía la existencia de la R. en la capacidad potencial humana para "aferrar lo infinito" (*Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion* ["Origen y evolución de la religión"], 1880, p. 28). Aun cuando con estas expresiones se pretendiera subrayar el origen humano de la R., todavía se hacía uso de conceptos que servían mejor para expresar el origen divino y el valor absoluto de la R. misma. Por otro lado, también en el campo de la investigación sociológica, que comenzaba a examinar las formas que la R. adquiere entre los pueblos primitivos, se manifestó la tendencia a considerar la R. desde el punto de vista de la contemplación, interpretándola como una concepción del mundo (o filosofía) vulgar, si bien no privada de determinada coherencia. E. B. Tylor vio la esencia de la R. primitiva en el *animismo* (*véase*), o sea en la creencia en seres espirituales que se consideran presentes en todas las cosas y como causa de todos los acontecimientos (*Primitive Culture,* 1871). La R. sería, así, una metafísica de la naturaleza. En cambio, según Durkheim, sería una metafísica de la sociedad; para Durkheim "es el mito que la sociedad hace de sí misma", en el sentido de que "la sociedad es la realidad que las mitologías se han representado bajo formas muy diferentes, pero que es la causa objetiva universal y eterna de esas sensaciones *sui generis* de que está hecha la experiencia religiosa" (*Formes élémentaires de la vie religieuse,* 1937, p. 597). Esto quiere decir que la R. primitiva consiste en atribuir a una supuesta realidad los mismos caracteres de la sociedad primitiva, o sea los caracteres que la sociedad primitiva considera esenciales para sí misma. Estas tesis de Durkheim se fundan, sobre todo, en una interpretación del *totemismo.* El *tótem* es, según Durkheim, el símbolo de la fuerza que sostiene al individuo, fuerza que es la sociedad misma, y en verdad la sociedad primitiva toma de ésta todas sus categorías para la interpretación del mundo. De tal modo, la R. con-

serva, para Durkheim, un carácter contemplativo, carácter que le es reconocido por otro gran sociólogo francés, Lucien Lévy-Bruhl, que expresa esta tesis al identificar con el misticismo no sólo la R., sino toda la vida de los pueblos primitivos (*L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938). En todas estas direcciones filosóficas y sociológicas, la R. es, por su origen, un hecho cognoscitivo, es una tentativa para explicar el mundo o formar una idea a partir de un determinado número de las experiencias que con mayor frecuencia se encuentran en la vida de los hombres.

El retorno a la concepción de la R. corriente en el siglo XVIII, o sea a la que ve su raíz en la situación del hombre en el mundo, se efectúa sólo en las direcciones más modernas y críticas de la sociología. W. Robertson Smith comenzó a insistir acerca de la importancia que el segundo de los elementos (o sea las técnicas) tiene en la R. "En los tiempos primitivos, la R. no fue un sistema de creencias con aplicaciones prácticas, fue un cuerpo de prácticas fijadas por la tradición, con las cuales cada miembro de la sociedad se conformaba naturalmente. Los hombres formulan reglas generales de conducta antes de comenzar a expresar en palabras los principios generales; las instituciones políticas son más antiguas que las teorías políticas y de parecida manera las instituciones religiosas son más antiguas que las teorías religiosas" (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1907, p. 16). Más tarde, la obra de J. G. Frazer (*The Golden Bough*, 1911-1914; trad. esp. de la ed. abrev.: *La rama dorada*, México, 1951, F.C.E.) nos demostró la estrecha relación entre R. y magia, partiendo de la consideración de que el hombre está dominado en primer lugar por la preocupación de controlar los hechos naturales con la finalidad de plegarlos a las exigencias de la vida. La diferencia entre la magia y la R. consiste, según Frazer, en lo siguiente: la primera tiende al control directo de los hechos naturales, en tanto que la segunda busca los caminos para propiciar a las potencias superiores que presiden la naturaleza. Esta doctrina es la que ha tenido la mejor acogida entre los sociólogos y los filósofos. A. Loisy sostuvo un punto de vista muy cercano al de Frazer (*Essai historique sur le sacrifice*, 1920) y B. Malinowski llevó nuevas pruebas a la misma tesis. Según Malinowski, la R. y la magia surgen y funcionan en situación de tensión emocional: crisis de la vida, resultados infelices, muerte e iniciación en los misterios de la tribu, amores infelices y odios insatisfechos. Tanto la R. como la magia concuerdan asimismo en ofrecer un camino de salida para tales situaciones, mediante creencias y prácticas que se refieren al dominio de lo sobrenatural. Sin embargo, se distinguen entre sí, en cuanto que la magia tiene una técnica limitada y simple y la R. comprende un conjunto de técnicas; la magia está limitada a una clase de personas que hace de ella su profesión; la R., en cambio, es asunto de todos y cada individuo tiene en ella parte activa. Y, por fin, las funciones de una y otra son diferentes: la función de la magia es la de suplir, con instrumentos sobrenaturales, la falta o la imperfección de los instrumentos naturales, en tanto que la función de la R. es la de reforzar determinadas actitudes especiales, como el valor y la fe en la lucha contra la dificultad (*Magic, Science and Religion*, 1925). No muy diferente, aunque expresada en términos teológicos y místicos, fue la tesis defendida por Rudolf Otto en su libro intitulado *Das Heilige* (1917; trad. esp.: *Lo santo*, 1925). Según Otto, el sentimiento de hallarnos ante un poder superior resulta del miedo, que se cristaliza en lo que denomina lo *tremendum* o la *maiestas*; el sentimiento de la *criatura*, descrito en el Antiguo Testamento, resulta del sentimiento de desesperación, de impotencia y de insignificancia, por fin, de las fantasías compensadoras nace el concepto de lo *otro* en absoluto, que se mezcla con los acontecimientos más familiares sin dejar de aparecer como nuevo y extraño. Los ingredientes constitutivos de lo sobrenatural fueron reducidos así, también por Otto, a la situación del hombre en el mundo, que sigue siendo el punto de partida de las más modernas teorías de la religión. Según Freud, la R. "les explica [a los hombres] el origen y la génesis del universo, les asegura protección

y dicha final en las vicisitudes de la vida y orienta sus opiniones y sus actos con prescripciones que apoya con toda su autoridad" (*A New Series of Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, 1933, p. 200; trad. esp.: "Nuevas aportaciones al psicoanálisis", en *Obras completas*, II, Madrid, 1948, p. 863). Sobre esta base, Freud piensa que la R. consiste en la creencia en un padre sobrenatural que guarda a los hombres de los peligros y los compensa o castiga según los casos. La relación entre el hombre y la divinidad se modelaría así según la relación entre hijo y padre (*Ibid.*, trad. esp., pp. 866 *ss.*). Prescindiendo del trasfondo psicoanalítico de esta concepción, sus caracteres no son diferentes de los otros a que se ha hecho referencia. La R. es entendida así como una corrección, una defensa o una protesta en relación con la situación de incertidumbre y de peligro en que el hombre está en el mundo. Tal es también el concepto de Bergson respecto a la R. *estática*, al cual opuso la R. *dinámica*, esto es, el misticismo. La R. estática, en efecto, sería "la reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disgregador de la inteligencia", en el sentido de que la inteligencia hace ver claramente al hombre la incertidumbre y los peligros de la vida y la inevitabilidad de la muerte, en tanto que la R. constituiría el conjunto de las reacciones defensivas contra las representaciones intelectuales de la condición humana en el mundo (*Deux sources*, 1932, cap. II). Una tesis análoga, aunque limitada a la R. primitiva, ha sido defendida, a partir de un vasto material documentario, por P. Radin en su libro acerca de la R. de los primitivos (*Primitive Religion, its Nature and Origin*, 1937).

II) El segundo problema, al que las definiciones de la R. propuestas pretenden dar respuesta, es el de la función específica de la R. Este problema puede ser entendido en dos sentidos. En primer lugar, como problema de la garantía que la R. pretende ofrecer para la salvación del hombre y de este problema se pueden aducir tres soluciones principales: *1)* la R. como liberación del mundo; *2)* la R. como verdad; *3)* la R. como moralidad. En segundo lugar, *4)* el problema mismo puede ser entendido desde el punto de vista de la función que la R. ejerce en la sociedad o en la economía general de la vida humana.

1) La garantía que la R. pretende ofrecer al hombre puede ser, ante todo, la de la liberación del mundo, considerado en su totalidad como un mal. Ésta es la doctrina propia del budismo: "Lo nacido no es para gozar, se ha formado y constituido de lo inestable, depende de la vejez y de la muerte, nido de enfermedades, frágil, surgido para el tránsito de alimento. Huir de este estado significa encontrar otro estado tranquilo, fuera del dominio del pensamiento, estable, no nacido, no formado, sin dolor, sin pasión, alegría que pone fin a toda condición de miseria y destruye para siempre todo elemento de existencia" (*Itivuttaka*, 43; trad. ital. Pavolini). Este estado en el cual la existencia misma queda destruida es el *nirvana*. Pero según el propio budismo, el nirvana es también el estado de beatitud del que ya en esta vida ha eliminado de sí el deseo y, por lo tanto, el germen de la existencia futura. En este aspecto, para el mismo budismo, la salvación es concebida no sólo como liberación del mundo sino también como liberación de los males del mundo. Estos dos aspectos están presentes en realidad en muchas R., excepto en la R. de Israel que ignora el primero: la promesa de una beatitud que está fuera del mundo o que se logrará sólo después de la muerte se agrega habitualmente a la promesa de una felicidad, de una paz o de un bienestar en la misma existencia mundana. Cuando la felicidad o la paz se puede lograr en esta existencia, sobrepasando la condición humana y *deificándose*, o sea uniéndose con Dios o con el principio cósmico, se tiene el *misticismo* (*véase*). Bergson ha visto en el misticismo la R. dinámica, la continuación supraorgánica del *élan* vital, el impulso hacia la creación de una sociedad nueva fundada en el amor universal (*Deux sources*, 1932, cap. III). En realidad el misticismo no es más que una determinada solución propia de una religiosidad primitiva, contemplativa y solitaria, en la cual toda actividad y relaciones mismas entre los hombres resultan extrañas e insignificantes.

2) Pretensión implícita en toda R. como tal es la de contener la garantía infalible de la propia verdad y de toda verdad que a ella pueda relacionarse. Desde el punto de vista filosófico, esta misma tesis se presenta en la forma de la identidad entre R. y filosofía y en la diferencia puramente *formal* entre ellas. Ésta fue, por ejemplo, la doctrina sostenida por Hegel: "La filosofía tiene sus objetos en común con la R., porque el objeto de ambas es la verdad y en el más alto sentido de la palabra, es decir, en cuanto Dios y sólo Dios es la verdad" (*Enc.*, § 1). Sin embargo, la R. se distingue de la filosofía en cuanto expresa la verdad en la forma de la representación y del sentimiento y no en la forma del concepto. "La R. —dice Hegel— es la relación con lo absoluto en la forma del sentimiento, de la representación, de la fe y en su centro omnicomprensivo todo está sólo como cosa accidental y evanescente" (*Fil. del Derecho*, § 270). Lo que quiere decir que lo que la R. intuye de modo accidental, aproximado y confuso, la filosofía lo demuestra con necesidad (*Enc.*, § 573). Es claro, sin embargo, que la doctrina de la identidad entre R. y filosofía también puede afirmarse desde el punto de vista de la superioridad de la R. como forma o revelación de la verdad y así lo hace la filosofía de la fe de Haman, Herder y Jacobi, en contra de la cual polemiza el mismo Hegel (*véase* FE, FILOSOFÍA DE LA). No obstante, es evidente que en tal caso no es a la R. a la que se confía la garantía de la verdad, sino a un órgano, la fe, del que dependen, en cuanto a su validez, tanto la filosofía como la R. y todo otro saber. Por lo tanto, atribuir a la R. como objeto específico la verdad, significa desde el punto de vista filosófico, en la mayoría de las ocasiones, atribuirle la función de manifestar la verdad en una forma que, si bien es infalible y cierta, resulta inferior a la que la verdad misma puede adquirir en la filosofía. Así, según Gentile, la R. es "la exaltación del objeto sustraído a los vínculos del espíritu, en lo que consiste la idealidad, la cognoscibilidad y la racionalidad del objeto mismo" (*Teoria gen. dello spirito*, 1913, XIV, 7). Por lo tanto, la esencia de la R. es el *misticismo*, que es la anulación del sujeto en el objeto y por la cual el ser de Dios es el no ser en el sujeto (*Discorsi di religione*, 1920, p. 78). La R. encuentra su verdad sólo en la filosofía que resuelve a Dios en el acto del pensamiento. "¿Cómo este Dios puede ser voluntad de reconocer, rogar y suplicar y al cual subordinarse, si Dios está dentro del hombre, en su yo y es precisamente su yo en su r e a l i z a r s e?" (*Sistema di logica*, II, 1922, IV, 8, 4). De modo más claro y expeditivo, Croce ha dicho que la R. es una forma provisional e imperfecta de la filosofía, por lo cual el filósofo debería ver en el hombre religioso "a su hermano menor, a su yo mismo de un tiempo antes" (*Fil. della pratica*, 1909, p. 314).

3) Es creencia muy antigua el que la R. ofrece una garantía a los valores morales del hombre, entendiéndose por valores morales los que presiden el orden de la vida asociada. Ésta es la tarea fundamental que Platón atribuía a la R.: "La divinidad que, según la tradición, rige el principio, el fin y el curso de todos los seres, procede según su naturaleza en su marcha circular y siempre tiene en ella la justicia punitiva para los que han abandonado la ley divina" (*Leyes*, 715 e, 716 a).

En el mundo moderno este punto de vista fue tomado y defendido por Kant. "La R. —ha dicho—, considerada desde el punto de vista subjetivo, es el conocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos. La R. revelada (o que exige una revelación) es aquella por la cual debo saber antes que algo es un mandamiento divino, para reconocerlo más tarde como deber; en cambio, el saber que algo es un deber antes de poderlo reconocer como un mandato divino, es la R. natural". (*Religión*, IV, sec. I). Kant observa que esta definición de la R. previene contra varias interpretaciones falsas de su concepto. En primer lugar, en efecto, excluye que la R. requiera una ciencia de Dios e incluye el que para ella basta con poseer la simple idea de Dios. En segundo lugar, tal definición previene contra "la falsa idea de que la R. sea un conjunto de deberes especiales que se refieren inmediatamente a Dios", y por lo tanto impide admitir, aparte de los deberes humanos ético-sociales, "los servicios de cortesanos con los cua-

les podremos intentar la compensación de nuestras faltas a los deberes de la primera especie" (*Ibid.*, IV, sec. I, Nota). En esta interpretación, sin embargo, lo que garantizaría la R. es lo absoluto del mandato moral y, en cambio, no garantizaría (por volver a entrar en la esfera de la libertad humana) el cumplimiento del mandato moral, o sea la verdadera y propia realización de los valores morales en el mundo. No obstante, la mayoría de las veces se pide o se atribuye a la R. esta segunda especie de garantía, esto es, la garantía de que los valores morales y, en general, los que interesan al hombre y a su vida espiritual, no queden únicamente confiados a la buena voluntad de los hombres, sino que encuentren en la providencia divina su salvaguardia infalible que garantice el triunfo final. En este sentido, H. Höffding ha afirmado que la R. es "la creencia en la conservación de los valores" (*Religionsphilosophie* ["Filosofía de la religión"], 1902, p. 13) en el sentido de que la fe religiosa sería la convicción "de la solidez, certidumbre e ininterrumpida conexión de la relación fundamental de los valores con la realidad" (*Ibid.*, 1902, p. 105). Éste es precisamente ese optimismo providencialista que muchas direcciones filosóficas, idealistas y espirituales, deducen o creen deducir de la R. y en nombre del cual instituyen apologéticas religiosas más o menos interesantes.

4) Considerando la función de la R., no ya en relación con la garantía sobrenatural que pretende ofrecer, sino con referencia a las relaciones interhumanas, entre las cuales se inserta como sistema de creencias y de instituciones, se puede sacar fácilmente a luz la utilidad biológica y social de la R. misma. No es que sea unánime en este punto el acuerdo de los filósofos. Sosteniendo la no ingerencia de la divinidad en las cuestiones humanas, los epicúreos tenían como meta la eliminación del temor a los dioses y, por lo tanto, consideraban a la R. como fuente de preocupaciones y miedo y no como ayuda (cf. Epicuro, *Ep. a Meneceo*, 123; *Ep. a Herodoto*, 77; *Mass. Cap.*, 1). También algún sociólogo contemporáneo observa que a menudo los ritos religiosos y las creencias a ellos asociadas son fuentes de angustia, de manera que el efecto psicológico del rito parece ser el crear en el hombre un sentido de inseguridad y de peligro (cf. A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, 1952, pp. 48-49). Pero también en este caso se puede reconocer la función social de la R. y, por lo tanto, el refuerzo de los vínculos sociales, sobre todo en la sociedad primitiva, que a ella se debe (*Ibid.*, pp. 157 *ss.*). A. Loisy decía: "Abandonado a merced de los elementos, de las estaciones, de lo que la tierra le da o le quita, de las buenas o malas posibilidades de caza o pesca, de las vicisitudes de sus luchas con sus similares, el hombre cree encontrar el medio para regularizar con simulacros de acción sus posibilidades más o menos inciertas. Lo que hace no le sirve para nada con respecto a la finalidad que se propone, pero adquiere confianza en sí mismo a través de sus empresas, se atreve y al atreverse obtiene realmente más o menos lo que quiere. Confianza rudimentaria y a través de una humilde calleja, pero es el comienzo del valor moral" (*Essai historique sur le sacrifice*, 1920, p. 533). Este punto de vista fue más tarde desarrollado por Malinowski (*Magic, Science and Religion*, ed. Anchor Books, 1925, p. 89). Y como se ha visto, es más o menos el punto de vista de Bergson. Es un punto de vista que los sociólogos han comprobado sobre todo en relación a las sociedades primitivas, pero es conocido (*véase* PRIMITIVOS) que la sociología contemporánea tiende a eliminar el abismo, que algunas interpretaciones del mundo primitivo habían abierto, entre la mentalidad primitiva y la mentalidad secundaria o culta. Fuera de los límites dentro de los cuales las técnicas racionales le permiten el control de los hechos que le interesan, límites bien restringidos, a pesar de todo, el hombre reivindica de hecho su libertad de fe y se confía a creencias liberadoras o consoladoras y a prácticas que le prometen una salvación segura. Que pueda o no obtener de estas prácticas lo que prometen, su función es bien clara: proporcionarle esperanza y valor y consolidarlo en su relación con los otros hombres y con el mundo.

Reminiscencia, *véase* ANAMNESIS.

Remordimiento (ingl. *remorse;* franc. *remords;* alem. *Reue;* ital. *rimorso*), *véase* PENA.

Renacimiento (ingl. *Renaissance;* franc. *Renaissance;* alem. *Renaissance;* ital. *Rinascimento*). Se aplica este término al movimiento literario, artístico y filosófico que se extiende de fines del siglo XIV hasta el final del siglo XVI y que se difundió desde Italia a los otros países de Europa. La palabra y el concepto de R. tienen origen religioso, como lo han comprobado los estudios de Hildebrand, Walser y Burdach: renacimiento es el segundo nacimiento, el nacimiento del hombre nuevo o espiritual de que hablan el *Evangelio* de San Juan y las *Epístolas* de San Pablo. Concepto y palabra se conservan durante la Edad Media para indicar el retorno del hombre a Dios, su restitución a la vida que ha perdido con la caída de Adán. A partir del siglo XV, la palabra se aplica en cambio para indicar una renovación moral, intelectual y política, obtenida a través de la vuelta hacia los valores de la cultura en la que se considera que el hombre encontró su mejor realización, esto es, la cultura grecorromana. Por lo tanto, el R. fue llevado a subrayar polémicamente su propia diferencia de orientación con respecto a la Edad Media, en su tentativa a ligarse a la edad clásica y a obtener directamente de ella la inspiración de sus propias actividades. Pero, por otra parte, no faltan los elementos de continuidad entre el R. y la Edad Media y muchos de los problemas preferidos por humanistas y filósofos del R. son los mismos que se debatieran en la Edad Media, como también las soluciones son las mismas. Por lo tanto, se explica por qué la interpretación del R. oscila entre los dos extremos de una oposición radical entre Edad Media y R. o de una intrínseca continuidad. La primera posición fue tomada por Jacob Burckhardt (*Die Kultur der Renaissance in Italien,* 1860; trad. esp.: *La cultura del Renacimiento en Italia,* Buenos Aires, 1944, Losada) y repetida y ampliada por Gentile y por sus discípulos. La segunda concepción se inspira sobre todo en la obra de K. Burdach (*Vom Mittelalter zu Reformation, Renaissance, Humanismus* ["De la Edad Media a la Reforma, Renacimiento, Humanismo"], 1926[2]) y ha sido llevada a su forma extrema por G. Toffanin (*Storia dell'Umanesimo,* 1933). Los caracteres fundamentales del R. pueden ser brevemente recapitulados del modo siguiente:

1) El *humanismo,* o sea el reconocimiento del valor del hombre y la creencia de que la humanidad alcanzó su forma perfecta en la Antigüedad clásica (sobre este punto, *véase* HUMANISMO).

2) La *renovación religiosa,* realizada por medio de la tentativa de volver a una revelación originaria en la que se habrían inspirado los propios filósofos clásicos, tal como lo hace el platonismo (Nicolás de Cusa, Pico, Ficino), o también mediante la tentativa de regresar a las fuentes del cristianismo, descartando por completo la tradición medieval, como lo hace la Reforma protestante. *Véase* REFORMA.

3) La *renovación de las concepciones políticas,* efectuada mediante el reconocimiento del origen humano o natural de las sociedades o de los estados (Maquiavelo) o por medio de la tentativa de retornar a las formas *históricas originarias* o a la *naturaleza* de las instituciones sociales [*iusnaturalismo* (*véase*)].

4) El *naturalismo,* o sea el resurgimiento del interés por la indagación directa de la naturaleza, que se manifiesta tanto en el aristotelismo, en las direcciones mágicas, como en la metafísica de la naturaleza (Campanella y Bruno) y en la primera afirmación de la ciencia moderna.

Acerca del R., cf. la Bibliografía de H. Baron "Renaissance in Italien", en *Archiv für Kulturgeschichte,* 1927, 1931. Cf. en especial E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del R.,* y los escritos de E. Garin (en particular: *Edad Media y R.,* 1954).

Repetición o reiteración (ingl. *repetition;* franc. *répétition;* alem. *Wiederholung;* ital. *ripetizione*). *1)* Término de la terminología existencialista de Kierkegaard, quien, para aclarar su significado, lo acercó al de la expresión aristotélica *quod quid erat esse* (*véase* ESENCIA; SUSTANCIA). Tal expresión, que

literalmente significa *lo que el ser era*, expresa efectivamente la necesidad e inmutabilidad del ser, su repetirse. Kierkegaard se ha servido del concepto para describir la naturaleza de la vida ética, que —a diferencia de la vida estética, que intenta evitar la R. y quiere en todo instante la novedad (simbolizada por ello por Don Juan)— se funda en la continuidad, en la elección repetida que el individuo hace de sí mismo y de su propia tarea, y por lo tanto está simbolizada por el matrimonio (*Die Wiederholung* ["La repetición"], 1843; cf. *Diario*, IV, A, 156). Heidegger a su vez ha utilizado el concepto (*reiteración*) para caracterizar la existencia propia, tal como se realiza en la angustia. La angustia, en cuanto libra al hombre "de las posibilidades encintas de 'no ser' y permite quedar libre *para* las propias" consiste en retomar, *para el porvenir*, las posibilidades que ya han existido en el pasado, lo que, precisamente es la R. (*Sein und Zeit*, § 68 b; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). Desde este punto de vista, R. es la decisión auténtica. "La reiteración es la '*tradición*' *expresa*, es decir, el retroceso a posibilidades del 'ser ahí' 'sido ahí'. La R. propia de una 'posibilidad de existencia' 'sida' —el elegirse el 'ser ahí' su héroe— se funda existenciariamente en el 'precursor estado de resuelto'; pues únicamente en éste se hace la elección que deja en libertad para pugnar por seguir y ser fiel a lo reiterable" (*Ibid.*, § 74). Ello quiere decir que la decisión propia en que consiste la *historicidad* de la existencia humana es una representación o por lo menos (como Heidegger dice en el mismo lugar) una *réplica* de posibilidades pasadas.

2) La filosofía de la ciencia utiliza el concepto de R. para expresar el fundamento de toda proposición inductiva, la cual, según la doctrina de Hume sería la expresión de una R. de casos (cf. Hume, *Inq. Conc. Underst.*, V, 1). Desde este punto de vista, la R. se ha considerado a menudo como la justificación de las proposiciones universales. K. Popper ha hecho la crítica de esta doctrina que denomina "doctrina del primado de la R." (*The Logic of Scientific Discovery*, 1959, pp. 420 *ss.*). *Véase* INDUCCIÓN; TEORÍA.

Representación (lat. *repraesentatio;* ingl. *representation;* franc. *représentation;* alem. *Vorstellung;* ital. *rappresentazione*). Término de origen medieval para indicar la *imagen* (*véase*) o la *idea* ([*véase*] en el sentido 2), o ambas cosas. El uso del término fue sugerido a los escolásticos por el concepto de conocimiento como una "similitud" del objeto. "Representar algo —dice Santo Tomás— significa contener la similitud de la cosa" (*De Verit.*, q. 7, a. 5). Pero fue, sobre todo, la escolástica tardía la que puso en boga el término, para indicar a veces el significado de las palabras (cf., por ejemplo, Graziadio di Ascoli, *Perihermenias,* 2). Occam distinguió tres significados fundamentales. "Representar —dijo— tiene muchos sentidos. En primer lugar, se entiende con este término aquello mediante lo cual se conoce algo y, en este sentido, el conocimiento es representativo y representar significa ser aquello con que se conoce algo. En segundo lugar, se entiende por representar el conocer algo, conocido lo cual se conoce otra cosa; en este sentido la imagen representa aquello de que es la imagen, en el acto del recuerdo. En tercer sentido, se entiende por representar el causar el conocimiento del mismo modo como el objeto causa el conocimiento" (*Quodl.*, IV, a. 3). En la primera acepción, la R. es la *idea* en el sentido más general, en la segunda es la *imagen* y en la tercera es el *objeto* mismo. Éstos son en realidad todos los posibles significados del término, el cual tuvo nueva significación a través de la noción cartesiana de la idea como "cuadro" o "imagen" de la cosa (*Méd.*, III); y fue difundido sobre todo por Leibniz, que consideró toda mónada como una R. del universo (*Mon.*, § 60). Precisamente por sugestión de esta doctrina, Wolff introdujo el término *Vorstellung*, para indicar la *idea* cartesiana en el uso filosófico de la lengua alemana (*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* ["Pensamientos sobre Dios, el mundo y el alma del hombre"], 1719, I, §§ 220, 232, etc.). A Wolff se le debe la difusión del uso del término en las otras lenguas europeas. Kant fijó el significado muy general de dicho término, al que consideraba como el género de to-

dos los actos o manifestaciones cognoscitivas independientemente de su naturaleza de cuadro o de similitud (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, libro I, sec. I). Con tal significado muy general se ha usado luego el término constantemente en el lenguaje filosófico. Hamilton defendió el uso de la palabra, también en inglés (*Lectures on Logic*, 2ª ed., 1866, I, p. 126).

Pero, en este sentido, los problemas inherentes a la R. son los inherentes al conocimiento en general (*véase* CONOCIMIENTO) o a la realidad que constituye el término objetivo del conocimiento (*véase* REALIDAD); en otra dirección, los relativos a la relación entre las palabras y los objetos significados. *Véase* SIGNO; SIGNIFICADO.

Representativo (ingl. *representative;* franc. *représentatif;* alem. *vorstellend;* ital. *rappresentativo*). *1)* El sentido de este adjetivo es más restringido que el del correspondiente sustantivo, ya que contiene siempre la referencia al carácter de "similitud" o de "cuadro", que queda excluido por algunos significados del sustantivo. Así "idea R." es la idea que se concibe como imagen o reproducción de su objeto. Y se dice que el conocimiento tiene naturaleza R., si se considera que constituye la imagen o la copia del objeto.

2) Emerson denominó *hombres R.* a los que Hegel denominaba "individuos de la historia universal" y otros románticos denominaban "héroes", esto es, los hombres que son los símbolos y al mismo tiempo los instrumentos de realización de las aspiraciones de todos los hombres (*Representative Men*, 1850).

3) En el sentido político: *sistema R.*, es el sistema que se funda en el principio de la delegación de determinados poderes políticos específicos, por parte de los ciudadanos a un grupo restringido de personas.

Repugnancia. Lo mismo que incompatibilidad. *Véase* COMPATIBILIDAD.

Res de re non praedicatur. La máxima de Abelardo (referida por Juan de Salisbury, *Metalogicus*, II, 17), según la cual lo universal no puede ser ni una cosa ni una voz, sino solamente una *expresión* (*sermo*), ya que sólo la expresión puede ser predicada por pluralidad de cosas. *Véase* UNIVERSAL.

Resentimiento (ingl. *resentment;* franc. *ressentiment;* alem. *Ressentiment;* ital. *risentimento*). El odio impotente contra lo que no puede ser o no se puede tener. La noción fue introducida por Nietzsche en la *Genealogía de la moral* (1887): "La rebelión de los esclavos en la moral contemporánea —dice Nietzsche— comienza cuando el R. mismo resulta creador y genera valores; el R. de esos seres a los cuales la verdadera reacción, la de la acción, les es negada y que, por lo tanto, no encuentran compensación más que en una venganza imaginaria" (*Genealogie der Moral*, I, § 10; trad. esp.: *Genealogía de la moral*, Madrid, 1932). La moral cristiana es, según Nietzsche, fruto del R. en este sentido y es una manifestación del odio contra los valores propios de la casta superior aristocrática, inaccesibles a los individuos inferiores. Según Nietzsche, otra manifestación del R. es el odio secreto de los filósofos contra la vida, por lo cual la filosofía ha sido hasta ahora "la escuela de la calumnia", se entiende la calumnia contra el mundo real o sensible, que los filósofos han intentado sustituir por el mundo ideal de la metafísica y de la moral (*Wille zur Macht*, ed. 1901, §§ 259, 287; trad. esp.: *La voluntad de dominio*, Madrid, 1932). A su vez, Scheler insistió acerca de la acción del R. en el campo moral, a pesar de negar que pudiera aplicarse a la concepción cristiana a la que se refería Nietzsche. Según Scheler, no es el amor cristiano, sino el humanismo y el altruismo modernos, los que son producto del resentimiento. El concepto de igualdad entre los hombres, la afirmación del subjetivismo de los valores y la subordinación de todos los valores a los de utilidad son, según Scheler, otros tres productos del R. en la vida moderna (*Über Ressentiment*, 1912; trad. esp.: *El resentimiento en la moral*, Madrid, 1927; cf. R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 2ª ed., 1957, pp. 155 *ss.*).

Reserva (lat. *reservatio;* ingl. *reservation;* franc. *restriction;* alem. *Reservation;* ital. *riserva*). Uno de los pun-

tos típicos de la casuística católica del siglo XVII y también del probabilismo o laxismo: la tesis que enuncia que una mentira deliberada no compromete a quien la pronuncia y que no es pecado. En la IX de sus *Cartas provinciales* (1656) B. Pascal hizo una crítica famosa de esta tesis.

Residuo fenomenológico (alem. *phänomenologischer Residuum*). Así llamó Husserl al ser propio de la conciencia, en cuanto "en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica" o sea por la *epoché* (*Ideen*, I, § 33).

Residuos, método de los (ingl. *method of residues;* franc. *méthode des résidus;* alem. *Rückstandsmethode;* ital. *metodo dei residui*). Uno de los cuatro métodos de la investigación experimental enumerados por Stuart Mill y, más precisamente, el expresado por la regla: "Sustraída de un fenómeno la parte reconocida, a través de precedentes inducciones, como el efecto de determinados antecedentes, el residuo del fenómeno es el efecto de los antecedentes remanentes" (*Logic*, III, 8, § 5). *Véase* CONCOMITANCIA; CONCORDANCIA, MÉTODO DE LA; DIFERENCIA.

Residuos y derivaciones (ingl. *residues and derivations;* franc. *résidus et dérivations;* ital. *residui e derivazioni*). Con estos términos designó Wilfredo Pareto los dos factores de las teorías no científicas que corresponden a los dos factores de las teorías científicas, esto es, las afirmaciones experimentales y las deducciones lógicas. Los residuos son los instintos, los sentimientos, los intereses, etc., que constituyen los materiales de las teorías no científicas y las derivaciones son las sistematizaciones lógicas o seudo-lógicas dadas a tal material (*Trattato di sociologia generale*, 1916, §§ 803, 850, 870, 1397). Cf. la discusión de esta doctrina en Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, 2ª ed., 1949, pp. 196 *ss.*

Respeto (gr. αἰδώς; lat. *respectus;* ingl. *respect;* franc. *respect;* alem. *Achtung;* ital. *rispetto*). El reconocimiento de la propia dignidad o la dignidad de otros y el comportamiento fundado en este reconocimiento. Demócrito fue el primero en hacer del R. el principio de la ética: "No debes tener R. por los otros hombres más que por ti mismo, ni obrar mal cuando nadie lo sepa ni cuando todos lo sepan, sino que debes tener para ti mismo el mayor R. e imponer a tu alma esta ley: no hacer lo que no se debe hacer" (*Fr.*, 264, Diels). El discurso en el que Protágoras expone el origen de la sociedad humana en el diálogo homónimo de Platón, afirma que "Zeus, temeroso de que la totalidad de nuestra estirpe se extinguiera, ordenó a Hermes llevar entre los hombres el R. recíproco y la justicia, para que fueran principios ordenadores de las ciudades y crearan vínculos de benevolencia entre los ciudadanos" (*Prot.*, 322 c). El R. recíproco y la justicia son, así entendidos, los dos ingredientes fundamentales del "arte político", o sea, de la técnica de la convivencia.

En cambio, Aristóteles había incluido el R. entre las emociones, excluyéndolo de las virtudes (*Et. Nic.*, II, 7, 1108 a 32) y lo opuso al temor (*Ibid.*, 10, 9, 1179 b 11). Kant lo redujo también a la esfera de las emociones, considerándolo todavía como un sentimiento *sui generis*, a la vez que como el único sentimiento moral y no patológico. El sentimiento del R. "es producido sólo por la razón. No sirve al juicio de las acciones, ni para fundar la ley moral objetiva, sino simplemente como *móvil* para hacer, en sí mismo, a esta ley la máxima entre todas". El R. se refiere siempre a las personas y nunca a las cosas y es propio de un ser racional finito, porque supone la acción negativa de la razón sobre la sensibilidad, por lo tanto, la sensibilidad. Por ello "a un ser supremo o también a un ser libre de toda sensibilidad al cual, por lo tanto, la sensibilidad no puede ser un obstáculo para la razón práctica, no puede atribuírsele el R. a la ley" (*Crít. R. Práct.*, I, I, cap. III). La noción de R. ha sido muy influida por estas observaciones de Kant, incluso fuera de la filosofía. Por lo común, se entiende por R. el empeño en reconocer en los otros hombres, o en sí mismo, una dignidad que se tiene la obligación de salvaguardar.

Responsabilidad (ingl. *responsibility;* franc. *responsabilité;* alem. *Verantwort-*

lichkeit; ital. *responsabilità*). La posibilidad de prever los efectos del propio comportamiento y corregir el comportamiento mismo a partir de tal previsión. La R. es diferente de la mera *imputabilidad* (gr. αἰτία; lat. *imputatio*; ingl. *imputability*; franc. *imputabilité*; alem. *Zurechenbarkeit*; ital. *imputabilità*) que significa la atribución de una acción a un agente como su causa. Platón hizo referencia a la noción de imputabilidad cuando, con respecto a la elección que hacen las almas de su propio destino, afirmó: "Cada uno es la causa de su propia elección, de ello no debe imputarse a la divinidad" (*Rep.*, X, 617 e; cf. *Timeo,* 42 d). Wolff definía la imputación como "el juicio mediante el cual el agente es declarado causa libre de las consecuencias de su acción, esto es, del bien o del mal que de ella resultan ya sea para él mismo o para los otros" (*Philosophia practica,* I, § 527). Y esta definición fue simplemente repetida por Kant: "La imputación (*imputatio*) en el significado moral es el juicio por medio del cual alguien es considerado como autor (causa libre) de una acción que está sometida a leyes y se denomina hecho" (*Met. der Sitten,* I, Intr., IV). La imputabilidad, así entendida, es un concepto completamente diferente del de R.

El concepto y el término R. son recientes y aparecen por vez primera en inglés y en francés en el año 1787 (aparecen en inglés en el *Federalist* de Alexander Hamilton, folio 64; trad. esp.: *El Federalista o la nueva constitución,* México, 1943, F.C.E.; cf. R. McKeon, en *Revue Internationale de Philosophie,* 1957, n. 1, pp. 8 *ss.*). El primer significado del término fue político, en expresiones tales como "gobierno responsable" o "R. del gobierno" que expresaban el carácter por el cual el gobierno constitucional obra bajo el control de los ciudadanos y teniendo presente este control. En filosofía, el término fue usado en las disputas acerca de la libertad y resultó útil sobre todo a los empiristas ingleses, que quisieron demostrar la incompatibilidad que existe entre un juicio moral y la libertad y, también con las necesidades absolutas (cf. Hume, *Inq. Conc. Underst.,* VIII, 2; Stuart Mill, nota al *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* de J. Mill, 1869, II, p. 325). En efecto, la noción de R. se basa en la noción de la elección y ésta es esencial al concepto de la libertad limitada (*véase* LIBERTAD). Es claro, efectivamente, que en el caso de la necesidad, la previsión de los efectos no podría influir sobre la acción y que tal previsión no podría influir sobre la acción en el caso de la libertad absoluta, que haría al sujeto *indiferente* a la previsión misma. El concepto de R., por lo tanto, se inscribe en un determinado concepto de la libertad y también en el lenguaje común se llama "responsable" a una persona o se aprecia su "sentido de R." cuando se quiere indicar que la persona en cuestión incluye, en los motivos de su comportamiento, la previsión de los efectos posibles del comportamiento mismo (cf. el fascículo citado de la *Revue Internationale de Philosophie* y en especial los artículos de McKeon, Abbagnano y Weil. Para la distinción entre imputabilidad y R., cf. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik,* 1913, pp. 504 *ss.*).

Respuesta, ACCIÓN REFLEJA.

Restricción (lat. *restrictio*; ingl. *restriction*; franc. *restriction*; alem. *Restriktion*; ital. *restrizione*). A partir de la lógica del siglo XIII, se llama así a la limitación de la extensión o denotación de un término común, de modo que se refiera a un número menor de objetos designados (cf. Lambert de Auxerre, en Prantl, *Geschichte der Logik* ["Historia de la lógica"], III, p. 31, n. 130; y B. Erdmann, *Logik,* 1892, § 70, 463). El proceso inverso es la ampliación o extensión. Hamilton ha denominado R. a la relación de *subalternación* (*véase*).

Retórica (ingl. *rhetoric*; franc. *rhétorique*; alem. *Rhetorik*; ital. *retorica*). El arte de persuadir mediante el uso de instrumentos lingüísticos. La R. fue la gran invención de los sofistas y uno de sus fundadores fue Gorgias de Leontini (siglo V a. C.). El diálogo de Platón que lleva este nombre insiste en el carácter fundamental de la R. sofista, que es su independencia de la disponibilidad de pruebas o argumentos que producen un saber real o una

convicción racional. Finalidad de la R. es la de "poder persuadir con discursos a los jueces en los tribunales, a los consejeros en el consejo, a los miembros de la asamblea en la asamblea y en toda otra reunión pública" (*Gorg.*, 452 e). Por lo tanto, el retórico es hábil "en hablar contra todos y sobre todo argumento y de tal manera logra, respecto a la mayor parte de las personas, ser el más persuasivo de todos y con respecto a todo lo que quiere" (*Ibid.*, 457 a). La R. así entendida le pareció a Platón más cercana al arte culinario que a la medicina, más dirigida a satisfacer el gusto que a mejorar a la persona (*Ibid.*, 465 c). Platón le opuso una R. pedagógica o educativa que fuera "el arte de guiar el alma por el camino de los razonamientos, no sólo en los tribunales y en las asambleas populares sino también en las conversaciones privadas" (*Fedr.*, 261 a), pero la R. así entendida se identifica con la filosofía. Por lo tanto, Platón no reservó a la R. una función específica. En cambio Aristóteles le reconoció tal función, considerándola en estrecha relación con la dialéctica y como su *contraparte* (*Ret.*, I, 1, 1354 a 1). La R. es, según Aristóteles, "la facultad de considerar en cada caso los medios disponibles de persuasión" (*Ibid.*, I, 2, 1355 b 26). En tanto todo otro arte puede instruir o persuadir sólo en torno a sus propios objetos, la R. no está limitada por una especial esfera de competencia, sino que considera los medios de persuasión que se refieren a todos los objetos posibles (*Ibid.*, I, 2, 1355 b 26). La R., por lo tanto, deduce de la *Tópica* la consideración de los argumentos probables (que son precisamente los que tienen la capacidad de persuadir) y suministra las reglas para el uso estratégico de tales argumentos.

Este concepto de la R. establecido por Aristóteles prevaleció por muchos siglos. El humanismo subrayó la importancia de la R., a la que reconoció un valor sustancial, basado en el ejemplo platónico y ciceroniano (cf. *Testi umanistici sulla R.* de M. Nizelio, F. Patrizi, P. Ramée, al cuidado de E. Garin, P. Rossi, C. Vasoli, 1953). Con Pierre de la Ramée (Petrus Ramus), la tarea de la R. vuelve a ser sustancialmente la aristotélica: "La técnica de la persuasión que Ramée indaga en los textos ciceronianos, esta capacidad de llevar el lenguaje a las expresiones más acabadas y técnicamente elaboradas, debe estar, no obstante, siempre unida al ejercicio de la filosofía, a la cual queda confiada, por medio de la dialéctica, la construcción esencial de todos los principios cognoscitivos. Por lo tanto, a la R. entendida en el significado más técnico y particular, Ramée le concedería sólo las dos funciones propedéuticas de la *elocutio* y de la *pronunciatio*... del mismo modo como confiaría, en cambio, a la dialéctica, contra las pretensiones de Quintiliano y de Cicerón, la tarea de organizar la verdadera sustancia del discurso lógico" (C. Vasoli, *Op. cit.*, pp. 117-118). Luego del florecer del Renacimiento el éxito de la R. decayó hasta desaparecer casi por completo en el siglo XIX. El dogmatismo racionalista iniciado por Descartes y que solidificara en el siglo XIX, fue la causa mayor de la decadencia de la retórica. Allí donde la razón es todo y puede todo, un arte que quiera buscar los instrumentos de la persuasión queda obviamente fuera de lugar. Por lo tanto no nos debe sorprender que, con el abandono del dogmatismo racionalista, la R. vuelva actualmente a las candilejas, en el sentido clásico de arte de la persuasión, pero con la moderna advertencia acerca de la multiplicidad de condiciones que debe observar tal arte. El *Traité de l'argumentation* de Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958) se inicia con las siguientes palabras: "La publicación de un tratado consagrado a la argumentación y su nuevo apego a una vieja tradición, la de la R. y la de la dialéctica griega, constituyen una ruptura con una concepción de la razón y del razonamiento, originada por Descartes, que ha impreso su sello en la filosofía occidental de los tres últimos siglos." No hay duda alguna acerca de lo correcto de esta observación. Si la razón es infalible y la investigación humana puede ser confiada en todo campo a sus reglas infalibles, no queda lugar para la R. que es el arte de la persuasión. Pero si en la esfera del saber humano la parte de lo incierto, de lo probable, de lo aproximativo es muy grande, la persuasión puede tener su

función y el arte que de ella resulta puede ser cultivado.

Retorno (gr. ἐπιστροφή; lat. *conversio*; ingl. *return*; franc. *retour*; alem. *Rückgang*; ital. *ritorno*). *1)* En el neoplatonismo antiguo, el movimiento según el cual el alma vuelve a recorrer en forma reacia el proceso de la emanación, reuniéndose, mediante la contemplación, con su origen: Bien, Causa, Dios, Unidad. Plotino decía: "La purificación es necesaria para la unión: el alma se une al Bien retornando a él. Pero, por lo tanto, ¿la conversión sigue a la purificación? Precisamente así el R. resulta después de la purificación. Por lo tanto, ¿el R. es la virtud del alma? Sí, es la virtud que resulta y deriva el alma del retorno. ¿Qué es el R.? Es la contemplación y la impronta que los objetos inteligibles producen en el alma, del mismo modo que la visión es producida por los objetos visibles" (*Enn.*, I, 2, 4). Proclo generalizó el concepto del R. atribuyéndolo a todas las manifestaciones del ser, de las cuales cada una realizaría el R. a su manera. "Todo ser cumple su R., sólo respecto a la sustancia o también con referencia a la vida o al conocimiento, ya que ha adquirido sólo de la Causa el ser, o ha tenido también la vida o la facultad cognoscitiva. En cuanto sólo es, realiza un R. a la Sustancia; en cuanto vive, retorna a la Vida y en cuanto conoce, al Conocimiento. En efecto, del mismo modo en que es precedido por la Causa primera, así retorna a ella y las medidas del R. se determinan por las medidas de la procesión (*Ist. Teol.*, 39).

2) El Renacimiento, volviendo a esta concepción generalizada por Proclo, consideró el *R. a los principios* como único camino para realizar una renovación radical de la vida particular y asociada del hombre. Pico della Mirandola unió el viejo concepto neoplatónico del R. a los principios con el nuevo concepto de camino de renovación (*De Ente et uno,* VII, Proem.). Maquiavelo consideró la "reducción a los principios" como el único modo en que las comunidades humanas pueden renovarse y huir de la decadencia y de la ruina, por cuanto, según decía, todos los príncipes tienen en sí algo de bondad, por la cual las cosas pueden reasumir su validez y su fuerza primitiva (*Discorsi,* III, 1). Y Campanella vio el camino de la renovación religiosa en el mismo principio, que consideraba expresado por el salmo XXII: *Quod reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae,* cuyas dos primeras palabras puso como título del escrito en el cual anunciaba la renovación religiosa (*Quod reminiscentur,* 1615). Por lo demás, la misma Reforma protestante obedeció a la exigencia de retornar a los principios, buscando directamente la fuente primitiva de la religiosidad en la Biblia, y, por otro lado, la Contrarreforma pretendió llevar de nuevo a la Iglesia hacia la fuerza expansionista que poseía en el periodo de sus orígenes. Otra forma en la que se presentó el mismo principio es la del *R. a la naturaleza,* siendo considerada la naturaleza, la mayoría de las veces, como principio u origen de los seres. En esta forma el R. a los principios es una exigencia frecuente en el pensamiento de los siglos XVII y XVIII.

3) Eterno R. *Véase* CICLO DEL MUNDO.

Retroducción (ingl. *retroduction*). Término introducido por Peirce para indicar el primer estadio de la investigación que procede, como la inducción, desde el consecuente al antecedente, pero que se cumple de modo espontáneo o sea sin un método riguroso ("Reality of God", en *Values in a Universe of Chance,* pp. 368 *ss.*). *Véase* ABDUCCIÓN.

Retrospección (ingl. *retrospection*; franc. *rétrospection*; ital. *retrospezione*). Bergson aplicó este término a la tendencia a "rechazar en el pasado, al estado de posibilidades o de virtualidades, las realidades actuales" (*La pensée et le mouvant,* 3ª ed., 1934, p. 26).

Revelación (ingl. *revelation*; franc. *révélation*; alem. *Offenbarung*; ital. *rivelazione*). La manifestación de la verdad o de la realidad suprema a los hombres. La R. ha sido entendida de dos maneras: *1)* como R. histórica; *2)* como R. natural.

1) La R. histórica es la que toda religión positiva toma como su fundamento. Consiste en la *iluminación,* concedida a uno o más miembros de la comunidad cuyo deber es encaminar a

la comunidad misma por el camino de la salvación. En este sentido la R. es un hecho histórico, al cual se atribuye el origen de la *tradición* religiosa.

2) La R. natural es la manifestación de Dios en la naturaleza y en el hombre. A veces se admite esta forma de R. junto con la primera, otras veces se la niega o subordina a la primera. Sólo el concepto de R. natural tiene valor filosófico, siendo el otro específicamente religioso. Sin embargo, el concepto de la realidad natural y humana como manifestación de un Principio sobrenatural o divino ha sido tomado por la filosofía a la religión misma y es propio de las filosofías que tienen carácter o finalidad religiosa. En la Antigüedad, tal concepto fue propio de los neoplatónicos, para quienes el mundo, como producto de la emanación divina, revela, por lo menos parcial o imperfectamente, la misma naturaleza divina que lo produce. Desde este punto de vista Scoto Erígena denominaba *teofanía* (*véase*) al proceso que de Dios desciende al hombre y del hombre retorna a Dios y denominaba también teofanía a toda la obra de la creación en cuanto manifiesta la sustancia divina que en ella y a través de ella resulta visible (*De divis. nat.*, I, 10; V, 23). Este concepto reaparece con frecuencia en la historia de la filosofía, pero su mayor retorno se debió a la filosofía del *romanticismo* (*véase*). Así, por ejemplo, decía Fichte: "El saber es la existencia, la manifestación, la perfecta imagen de la fuerza divina" (*Grundzüge der gegenwärtigen Zeitalters,* 1806, IX; trad. esp.: *Los caracteres de la edad contemporánea,* Madrid, 1935). Este pensamiento domina también en las filosofías de Schelling y Hegel. No obstante, se debe observar que en ellas la R. no es sólo manifestación: es también, como decía Fichte, *existencia* (o sea realización) de Dios. Es éste el rasgo específico que asume el concepto de R. en el romanticismo y que conserva en forma más o menos decidida en aquellas filosofías de la R. que constituyen el segundo romanticismo y que tienen como insignia la defensa de la tradición. Las filosofías de Maine de Biran, de Rosmini, de Gioberti, de Mazzini parten todas del principio que enuncia que la conciencia es la R. de Dios. Maine de Biran no hizo más que expresar a este respecto una convicción muy común, afirmando que la R. no es sólo la manifestación externa de la tradición oral o escrita, sino también la interna o de la conciencia, ya que una y otra vienen directamente de Dios (*Œuvres,* ed. Naville, III, p. 96).

Sin la tonalidad religiosa que tenía en el siglo pasado, el concepto de R. sirve de fundamento a la filosofía de Heidegger. La R. del ser no es aún perfecta y exhaustiva, según Heidegger, porque el ser se esconde a la vez que se revela: "El ser se sustrae a sí mismo mientras se revela en el ente. Así el ser, iluminando al ente, al mismo tiempo lo desvía y lo lleva hacia el error" (*Holzwege* ["Los caminos del bosque"], p. 310). La R. del ser resulta, según Heidegger, del lenguaje, que no es instrumento humano sino el ser mismo en su R. (*Brief über den Humanismus* ["Cartas sobre el humanismo"], p. 81). Por lo demás, la concepción del lenguaje como R. no es privativa de Heidegger (*véase* LENGUAJE), lo que es otra prueba de la persistencia del concepto teológico de R. en filosofía.

Reversible (ingl. *reversible*; franc. *réversible*; alem. *umkehrbar*; ital. *reversibile*). Con este término se califican los procesos que proceden en ambos sentidos. *Véase* IRREVERSIBLE.

Revolución (ingl. *revolution*; franc. *révolution*; alem. *Revolution*; ital. *rivoluzione*). La violenta y rápida destrucción de un régimen político, o bien el cambio radical de cualquier situación cultural. En este segundo sentido se habla de "R. filosófica", "artística", "literaria", "de las costumbres", etc., o también "R. copernicana". Pero es claro que en este sentido el uso de la palabra sólo intenta subrayar la importancia del cambio acaecido y no tiene un significado preciso. El único significado preciso del término es el político, que adquirió en el siglo XVIII. Las verdaderas y propias R. han sido la inglesa, la norteamericana, la francesa y la rusa, pero a veces se denominan R. también las transformaciones políticas que han tenido menor importancia en la histo-

ria general del mundo, pero que señalan fechas fundamentales en la historia de un país determinado.

Riesgo (gr. κίνδυνος; ingl. *risk*; franc. *risque*; alem. *Wagniss, Gefahr*; ital. *rischio*). En general, el aspecto negativo de la posibilidad, el poder no ser. La noción aparece con frecuencia en las filosofías en las cuales se reconoce lo posible como tal, como en la de Platón y en la de los existencialistas contemporáneos. Aristóteles consideró al R. como "el acercarse de lo terrible" (*Ret.*, II, 5, 1382 a 33). Platón consideró el R. como inherente a la aceptación de determinadas hipótesis o creencias y lo consideró "bello" (*Fed.*, 114 d). En el existencialismo, el R. es considerado como inherente a la elección que el yo hace de sí mismo y en toda decisión existencial (cf. Jaspers, *Phil.*, II, páginas 180, 403, etc.; cf. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México, 1953, F.C.E.). La contemplación del R. implícito en esta elección es uno de los puntos cardinales del existencialismo contemporáneo: "Esta pretensión implícita en la decisión está fundada sobre una indeterminación efectiva, esto es, sobre la posibilidad de que las cosas se desarrollen de distinta manera de aquella que decido; pero también está fundada sobre el asumir, por mí que decido, este R. y sobre la consideración de todas las posibles garantías que puedo conseguir" (Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, 4ª ed., 1957, I, 3; trad. esp.: *Introducción al existencialismo*, México, 1962, F.C.E.).

Rigorismo (ingl. *rigorism*; franc. *rigorisme*; alem. *Rigorismus*; ital. *rigorismo*). En la terminología religiosa del siglo XVIII se opuso R. a *laxismo* y designó el punto de vista de los que mayor hostilidad mostraban al principio de la moral relajada (especialmente jansenistas y Padres del Oratorio; cf. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. "Rigoristes"). Según Kant, se denominan por lo común rigoristas a los que no admiten "neutralidad moral (*adiaphora*) de ninguna naturaleza, ni en los actos ni en los caracteres humanos", en tanto a los otros se les denomina *latitudinarios* (*Religión*, I, Observación). Pero el propio Kant (en el mismo pasaje) parece acoger por su cuenta el principio rigorista: de manera que se ha hablado y se habla justamente de "R. moral" a propósito de la doctrina moral kantiana.

Risa, *véase* CÓMICO.

Ritmo (ingl. *rhythm*; franc. *rythme*; alem. *Rhythmus*; ital. *ritmo*). El alternarse de fenómenos opuestos en el mismo proceso. Éste es el significado que dio al término el positivismo, que lo usó por vez primera en forma específica, extendiendo el significado originario de movimiento regularmente recurrente. Spencer habló así de una *ley del R.*, según la cual lo máximo y lo mínimo, la caída y la elevación, se alternan en el desarrollo de todos los fenómenos, ley que es uno de los principios fundamentales de la evolución (*First Principles*, II, cap. 10). Acerca de esta misma ley insistió Ardigò (*Op.*, II, p. 227; V, p. 232, etc.). Y más recientemente Whitehead: "En el modo del R., una serie de experiencias que forman una determinada sucesión de contrastes que se logran en el ámbito de un método preciso, se regula de manera que el final de un ciclo es el estadio antecedente adecuado para la iniciación de otro ciclo similar. El ciclo es tal que al completarse a sí mismo produce las condiciones para su simple repetición" (*The Function of Reason*, 1929; cf. *The Aims of Education*, 1929, cap. II, III).

Rito (ingl. *rite*; franc. *rite*; alem. *Ritus*; ital. *rito*). Una técnica mágica o religiosa, dirigida a obtener el control de las fuerzas naturales que las técnicas racionales no pueden ofrecer, o bien obtener el mantenimiento o conservación de una cierta garantía de salvación para el hombre, en relación con estas fuerzas. El concepto del R. como "práctica relativa a las cosas sagradas" ha sido aclarado por Durkheim (*Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, *passim*; cf. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, 2ª ed., 1949, páginas 420 *ss.*, 673 *ss.*, etc.). *Véase* RELIGIÓN.

Ritschlianismo (ingl. *ritschlianism*; franc. *ritschlianisme*; alem. *Ritschlianismus*). Una corriente del cristianismo protestante del siglo XIX, cuyo jefe

fue Albrecht Ritschl (1822-1889), según la cual la religión se funda exclusivamente en el sentimiento y en la revelación interior, revelación que se concreta en especial en los juicios de valor, que son independientes de los hechos y elevan al hombre hacia una esfera superior a la de su limitación empírica. La comunidad de los fieles, en tanto que refuerza la revelación del sentimiento interior, realiza sus exigencias y el reino de Dios se realiza, justo, en dicha revelación (cf. K. Barth, *Die protestantische Theologie in 19. Jahrhundert* ["La teología protestante en el siglo XIX"], 1947).

Romanticismo (ingl. *romanticism*; franc. *romantisme*; alem. *Romanticismus*; ital. *romanticismo*). Con este nombre se indica el movimiento filosófico, literario y artístico que se inició en los últimos años del siglo XVIII, tuvo su máximo florecimiento en los primeros decenios del siglo XIX y que constituyó la característica propia de este siglo. El significado corriente del término "romántico", que significa "sentimental", se deriva de uno de los aspectos más llamativos del movimiento romántico, o sea del reconocimiento de valor que atribuyó al sentimiento, categoría espiritual que la Antigüedad clásica hagía ignorado o despreciado, que la Ilustración del siglo XVIII había reconocido en toda su fuerza y que en el R. adquiere un valor predominante. Este valor predominante es la principal herencia que el R. recibe del movimiento denominado *Sturm und Drang* (*véase*), que constituye la tentativa de superar los límites que la Ilustración había reconocido como propios de la razón humana apelando a la experiencia mística y a la fe. Lo que la razón no puede dar puede darlo, en cambio, según los filósofos del *Sturm und Drang* —Haman, Herder, Jacobi—, la fe, entendida, por lo tanto, como hecho de sentimiento o de experiencia inmediata. Pero, precisamente por esto, la razón siguió siendo, para los discípulos del *Sturm und Drang* (entre los cuales se contaron Goethe y Schiller en su juventud) lo mismo que para la Ilustración: una fuerza humana finita, si bien capaz de transformar poco a poco el mundo, ni absoluta ni omnipotente y, por lo tanto, siempre más o menos en contraste con el mundo mismo y en lucha con la realidad que está destinada a transformar. Del *Sturm und Drang* se pasa al R. al abandonarse este concepto de la razón y comenzar a entender por razón una fuerza infinita (por lo tanto, omnipotente) que habita en el mundo y lo domina y, por ende, constituye la sustancia misma del mundo. El principio de la *autoconciencia* (*véase*), o sea de la infinitud de la conciencia que es todo y que hace todo en el mundo, es el principio fundamental del R. y de dicho principio resultan los rasgos salientes del movimiento. Fichte identificó por vez primera la razón con el Yo *infinito* o Autoconciencia absoluta e hizo de él la fuerza cuyo producto es la totalidad del mundo. La infinitud, en este sentido, es una infinitud de conciencia o de potencia, no una infinitud de extensión o de duración y encuentra su modelo en conceptos de la filosofía neoplatónica y en especial en Plotino. Hegel opuso, a este respecto, el falso infinito o infinito malo (que es diferente a lo finito, o sea, a la realidad o al mundo, y se opone a él intentando transformarlo o superarlo) al verdadero infinito, que se identifica con lo finito mismo, esto es, con el mundo y en él y por él se realiza. Este Infinito es un Principio espiritual creado y es lo que Fichte denominara *Yo*, Schelling *Absoluto* y Hegel *Idea*. Pero lo infinito o, mejor dicho, la infinitud de conciencia, puede entenderse de dos maneras. En primer lugar, como actividad racional que se mueve de una a otra determinación con necesidad rigurosa y de tal manera cada determinación puede ser deducida de la otra absolutamente y *a priori*. Éste es el concepto que de la infinitud de conciencia tuvieron Fichte, Schelling y Hegel (el segundo sólo en una primera fase de su filosofía). En segundo lugar, la infinitud de conciencia puede ser entendida como una actividad libre, amorfa, o sea privada de determinaciones rigurosas y de tal manera que se pone continuamente fuera de toda determinación y, en este sentido, la infinitud de conciencia es *sentimiento*. El sentimiento es lo infinito en la forma de lo indefinido y en esta forma reconocieron la infinitud de conciencia Schleiermacher y la denomina-

da escuela romántica (F. Schlegel, Novalis, Tieck, etc.).

El R. literario se inició, en efecto, con la obra de Friedrich Schlegel (1772-1829), que publicara, de 1798 a 1800, en colaboración con su hermano August Wilhelm, el periódico *Athenaeum*, que fue el primer órgano de la escuela romántica. Friedrich Schlegel consideraba explícitamente a Fichte como el iniciador del movimiento romántico, es decir, como descubridor del concepto romántico de infinito. Pero interpretó lo infinito como fuera y por encima de la racionalidad, como infinitud de sentimiento. El mismo concepto de lo infinito se encuentra en el poeta y hombre de letras, Ludovik Tieck, y en Novalis, quien sostuvo un *idealismo mágico*, por el que el mundo no es más que una gran obra de poesía. A esta misma corriente pertenece el teólogo Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834) que definió la religión como "el sentimiento de lo infinito".

En esta interpretación del principio infinito se funda la supremacía que el R. atribuye a veces al arte. Si, en efecto, lo infinito es sentimiento, se revela mejor en el arte que en la filosofía, ya que la filosofía es racionalidad y el arte, en cambio, es para los románticos la "expresión del sentimiento". Schelling, que se inclinaba a esta interpretación, consideró precisamente que la mejor manifestación de lo Absoluto se tiene en el arte, que el mundo es una especie de poema o de obra de arte cuyo autor es lo Absoluto y que la experiencia artística es para el hombre el único medio eficaz para acercarse a lo Absoluto, o sea al modo en el cual lo Absoluto ha dado origen al mundo.

Al difundirse el movimiento romántico fuera de Alemania, fue precisamente este aspecto del R. el que se tomó como bandera. El R. de Madame de Staël y de Chateaubriand consiste precisamente, y de preferencia, en la exaltación de los valores del sentimiento y en Italia el R. encontró esta misma forma de expresión.

Estas dos interpretaciones de la autoconciencia estuvieron a menudo en contraste y Hegel, en especial, condujo la polémica contra la primacía del sentimiento. Pero es precisamente el contraste y la polémica lo que constituye el rasgo fundamental del movimiento romántico en su conjunto. Sin embargo, pertenece sólo a la escuela romántica uno de los rasgos más llamativos del R., la *ironía*, que es la imposibilidad, para la conciencia infinita, de tomar en serio y considerar como cosa sólida sus productos (la naturaleza, el arte, el yo mismo) en los cuales no puede ver más que las propias manifestaciones provisionales.

En cambio, son caracteres comunes y fundamentales de todas las manifestaciones del R. el optimismo, el providencialismo, el tradicionalismo y el titanismo. El *optimismo* es la convicción de que la realidad es todo lo que debe ser y es, en todo momento, racionalidad y perfección. Por este optimismo, el R. tiende a exaltar el dolor, la infelicidad y el mal. La infinitud del espíritu, en efecto, se manifiesta por igual en estos aspectos de la realidad, pero los supera y los concilia en su perfección. Schopenhauer nos lo presenta en la infelicidad de sus contrastes irracionales y, sin embargo, satisfecho al reconocerse en estos contrastes. La Voluntad irracional de Schopenhauer es un principio no menos optimista que el de la Razón absoluta de Hegel.

Con el optimismo metafísico del R. se relaciona su *providencialismo* histórico. La historia es un proceso necesario en el cual la razón infinita se manifiesta o se realiza, y de tal manera en ella no hay nada de irracional o de inútil. El R. se coloca, en este punto, en el más radical contraste con la Ilustración. Ésta opone tradición e historia; a la fuerza de la tradición que tiende a conservar y perpetuar prejuicios, ignorancias, violencias y fraudes, opone la Ilustración la historia como reconocimiento de estas cosas por lo que son y el esfuerzo racional para liberarse de ellas. Para el R., en cambio, todo lo pasado es manifestación de la Razón infinita, es verdad y perfección. Por lo tanto, el espíritu iluminista es crítico y revolucionario, el espíritu romántico es exaltado y conservador. El concepto de la historia como plano providencial del mundo domina toda la filosofía del siglo XIX y aun la filosofía del siglo XX no llega a liberarse de él sino gracias a amargas experiencias históricas y culturales. Es

en esta concepción de la historia en donde mejor se manifiesta la afinidad entre el idealismo y el positivismo en el sentido común del R. Comte tiene el mismo concepto de la historia que Fichte y Schelling y que más tarde reaparecería en Croce y los epígonos novecentistas del R. La historia, como manifestación de un principio infinito (Yo, Autoconciencia, Razón, Espíritu, Humanidad, o como quiera que se llame) es racionalidad entera y perfecta y no reconoce ni la imperfección ni el mal. El colmo de este concepto de la historia aparece en Hegel (repetido por Croce): la historia no es progreso al infinito, ya que, si fuera tal, cada momento suyo sería menos perfecto que el otro, es infinita perfección de cada momento suyo. La oposición hegeliana del "verdadero infinito" y del "infinito malo", no significa otra cosa. Obviamente, en tal concepto de la historia, no existe lugar para el individuo y sus libertades, por las cuales había luchado la Ilustración. Sólo hay lugar para los "héroes" o "individuos de la historia cósmica", que son los instrumentos de los que se vale la providencia histórica para realizar astutamente sus finalidades.

Un aspecto importante del providencialismo romántico es el *tradicionalismo*: la exaltación de la tradición y las instituciones en que ella se encarna es, en efecto, uno de los aspectos típicos del movimiento romántico. A esta actitud se debe la revaloración de la Edad Media, característica del R. La Edad Media era a los ojos de la Ilustración (como antes a los del humanismo) una época de decadencia y de barbarie, es decir, la época en la cual se olvidaron los valores humanos y racionales que la Antigüedad clásica había creado. Para el R. no existen épocas de decadencia o de barbarie, ya que toda la historia es racionalidad y perfección. En la Edad Media, se pueden y se deben entrever más bien los orígenes del mundo moderno mejor que en el mundo clásico, y así el retorno a la Edad Media constituye uno de los lemas de la actitud romántica. En virtud de la misma actitud, el R. alemán comenzó a exaltar las tradiciones originales de la *nación* alemana y así nació la primera forma de *nacionalismo*, que debería difundirse y resultar uno de los rasgos salientes de la cultura europea del siglo XIX. El concepto de nación, en efecto, se compone de elementos tradicionales: la raza, la lengua, las costumbres, la religión, elementos que no pueden ser negados o renegados sin traición, porque constituyen lo que la nación ha sido en todo momento. El concepto de pueblo del siglo XVIII, en cambio, era definido por la voluntad y los intereses comunes de los individuos. Tradicionalismo y nacionalismo hundieron sus raíces en el terreno común del providencialismo romántico.

En fin, uno de los aspectos fundamentales del R., y de los más llamativos, es el *titanismo*. En efecto, el culto y la exaltación de lo infinito tienen, como contraparte negativa, el sufrimiento y la insatisfacción de lo finito. Y en este sufrimiento (o insatisfacción) radica la actitud de rebelión hacia todo lo que aparece, es un límite o una regla y la desconfianza incesante a todo lo que, por su finitud, parece dispar o inadecuado en relación a lo infinito. Prometeo es tomado como el símbolo de este titanismo, según una interpretación que dista mucho del espíritu del antiguo mito griego. Para éste, Prometeo era el infractor, para hacer posible la supervivencia del género humano, de la ley del hado y, con justicia, sufría las consecuencias de esta infracción. En cambio, para el R., es el símbolo del desafío y de la rebelión a lo finito, de un desafío y de una rebelión que no sacan su razón de aquello a lo que se oponen, sino sólo del hecho de que aquello a lo que se oponen no es lo infinito. La actitud del titanismo no conduce a la crítica de las situaciones de hecho y al esfuerzo para transformarlas, porque no considera que una situación de hecho sea o pueda ser superior o preferible a otra, sino que se agota en una protesta universal y genérica y no puede empeñarse en decisión concreta de ninguna naturaleza.

El culto y la exaltación de lo infinito, el no contentarse con menos que la infinitud, constituyen los rasgos salientes del espíritu romántico. Como se ha dicho, el mismo positivismo entra en este espíritu. El positivismo

extiende el concepto de progreso a toda la historia del mundo y esto significa, en efecto, "evolución". Hace de la historia humana un progreso necesario e infalible. En fin, hace de la ciencia, que es su manifestación humana predilecta, lo infinito mismo de la verdad y la elige como única guía de los hombres en todos los campos.

Los aspectos que el R. reviste en la política, en el arte y en las costumbres están estrechamente relacionados con los caracteres aclarados. En la política, el R. es defensa y exaltación de las instituciones humanas fundamentales, como son aquellas en que encarna el Principio infinito: el estado y la Iglesia, con todo lo que implican. En el arte, intenta la realización de lo infinito en formas grandiosas y dramáticas, en las que los contrastes son llevados al extremo para luego reconciliarse y apaciguarse en forma también extrema y definitiva. En las costumbres, el amor romántico va en busca de la unidad absoluta entre los amantes, en su identificación con el infinito y a esta unidad o identificación sacrifica el sentido auténtico de la relación amorosa y su posibilidad de hacerla base de una vida común. *Véase* AMOR.

Rosminianismo. Se entienden con este término los rasgos salientes de la filosofía de Antonio Rosmini Serbati (1797-1855) y en especial: *1)* el *tradicionalismo,* o sea la preocupación de difundir los valores tradicionales y justificar la tradición como producto o manifestación de Dios; *2)* el *ontologismo,* o sea la tesis que enuncia que el espíritu humano goza de un inmediato y ciertísimo, aun cuando parcial, conocimiento del ser y que tal conocimiento es la base de todo el saber (*véase* ONTOLOGÍA); *3)* el *escolasticismo,* o sea la concepción de la filosofía como instrumento dirigido a justificar las verdades de la religión.

Ruptura (alem. *Zerrissenheit*). Término introducido por las filosofías existencialistas. Para Jaspers, la R. del mundo aparece cuando la búsqueda dirigida a encontrar una totalidad absoluta y omnicomprensiva abarca una multiplicidad de *perspectivas,* cada una de las cuales se refiere a un punto de vista determinado y ninguna de las cuales, por lo tanto, puede valer como un mundo (*Phil.,* I, pp. 64 *ss.* y *La filosofía desde el punto de vista de la existencia,* México, 1953, F.C.E.). Según Heidegger, la R. del mundo se produce con la ciencia y con la técnica, que organizan la separación entre el hombre y la naturaleza (*Erläuterungen zu Hölderlin* ["Aclaraciones a la poesía de Hölderlin"], 1951, pp. 271 *ss.*).

S

Sabelianismo (ingl. *Sabellianism*; franc. *sabellianisme*; alem. *Sabellianismus*; ital. *sabellianismo*). La doctrina trinitaria sostenida por Sabelio en la primera mitad del siglo II d. C., doctrina que si bien insistía en la unidad de la Sustancia divina, reducía las Personas divinas a tres modos o manifestaciones de la Sustancia única. Por lo tanto, la doctrina fue denominada también *modalismo* (*véase*).

Saber (ingl. *to know*; franc. *savoir*; alem. *Wissen*; ital. *sapere*). Este verbo sustantivado se usa en dos significados principales:

1) Como conocimiento en general y en este caso designa toda técnica que se considere adecuada para dar información en torno a un objeto, un conjunto de tales técnicas o, también, el conjunto más o menos organizado de sus resultados. W. James aceptó la distinción establecida por J. Grote (*Exploratio philosophica*, 1856, p. 60) entre *conocer* una cosa, una persona o un objeto cualquiera, lo que significa tener cierta familiaridad con este objeto y S. algo en torno del objeto, lo que significa tener de él un conocimiento, limitado pero exacto, de naturaleza intelectual o científica (*The Meaning of Truth*, 1909, pp. 11-12). Pero esta distinción se difundió sobre todo en la forma que le diera Russell en un famoso artículo de 1905. "La distinción entre *experiencia directa* (*acquaintance*) y *conocimiento acerca de* (*knowledge about*) es la distinción entre las cosas que se nos presentan inmediatamente y las que logramos sólo por medio de frases denotantes" ("On Denoting", 1905, en *Logic and Knowledge*, 1956, p. 41). Tal distinción constituyó uno de los principios fundamentales de la doctrina del Círculo de Viena, y aun cuando Carnap haya reconocido pronto sus dificultades ("Testability and Meaning", en *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, pp. 48 *ss.*), ha continuado y continúa siendo el supuesto de muchas doctrinas, entre ellas la de Carnap. *Véase* EXPERIENCIA.

2) Como ciencia, o sea como conocimiento de algún modo garantizado en su verdad (para este significado *véase* CIENCIA).

Sabiduría (gr. φρόνησις; lat. *sapientia, prudentia;* ingl. *wisdom;* franc. *sagesse;* alem. *Weisheit;* ital. *saggezza*). En general, la disciplina racional de las cosas humanas, esto es, el comportamiento racional en todo campo o la virtud que determina lo que es bueno o malo para el hombre. El concepto de S. se refiere tradicionalmente a la esfera propia de las actividades humanas y expresa la conducta racional en el ámbito de esta esfera, o sea la posibilidad de dirigirla de la mejor manera posible. La S. no es el conocimiento de cosas altas o sublimes, remotas para la común humanidad, como la *sapiencia* (*véase*): es el conocimiento las cosas humanas y del mejor modo de conducirlas. La primacía que se acuerda a la S. o a la sapiencia denuncia la interpretación fundamental que se da de la filosofía: la primacía acordada a la sapiencia es propia del concepto de la filosofía como contemplación pura y la acordada a la S. expresa el concepto de la filosofía como guía del hombre en el mundo. *Véase* FILOSOFÍA, II.

La precisa distinción entre S. y sapiencia ha sido formulada por Aristóteles. Platón no distingue tampoco entre los dos términos. Denomina sapiencia (σοφία) a la ciencia que preside la acción virtuosa (*Rep.*, IV, 443 e; cf. 428 b) que es lo mismo que sabiduría. Y de la S. dice que "la más alta y con mucho la más bella es la que se ocupa de los ordenamientos políticos y domésticos, a la que se da el nombre de prudencia y de justicia" (*Conv.*, 209 a). Un saber por el saber mismo es extraño al planteo de su filosofía. En cambio, este saber es exaltado por Aristóteles como la forma más alta y divina del saber mismo (*véase* SAPIENCIA): frente a él, la S. se rebaja a cosa meramente humana que, por lo mismo, tiene menor mérito. Desde este punto de vista, la define como "el hábito práctico racional que concierne a lo que es bueno o malo para el hombre" (*Ét. Nic.*, VI, 5, 1140 b 4). Pero "el hombre no es el

ser mejor del mundo" (*Ibid.*, VI, 7, 1141 a 21). Es un ser cambiante y la S. que le concierne es también cambiante, en tanto que la sapiencia siempre es la misma (*Ibid.*, 1141 a 20 *ss.*). Por lo tanto, Aristóteles pone por sobre todo a la sapiencia, cuyo objeto, lo necesario, no puede cambiar ni ser diferente a lo que es.

Estas distinción y oposición de Aristóteles se han mantenido a través de los siglos y el modo de entender la sapiencia o S. (que en algunas lenguas son una sola palabra) revela la orientación general de una determinada filosofía hacia la contemplación o hacia la acción. La filosofía posaristotélica hizo prevalecer el ideal de la S. Epicuro decía que la S., "de la que nacen todas las virtudes, es también más preciosa que la filosofía" (*Ep. a Menec.*, 132). Los estoicos identificaron la S. con la virtud absoluta de la cual dependen todas las demás (Diógl. L., VII, 125-26). Por otra parte, el neoplatonismo volvió a exaltar la sapiencia (Plotino, *Enn.*, V, 8, 4), en tanto que Santo Tomás reprodujo la distinción aristotélica, denominando *prudentia* a la S. y considerándola "la consejera sobre aquellas cosas que conciernen a la guía del hombre y también al último fin de la vida humana" (*S. Th.*, II, 1, q. 57, a. 4). El mundo moderno vuelve de preferencia al ideal práctico de la S., ideal que retorna en Descartes (*Princ. Phil.*, pref.) y en Leibniz. Este último une en su definición el aspecto teórico y el aspecto práctico: "la S. es el perfecto conocimiento de los principios de todas las ciencias y del arte de aplicarlos" (*De la sagesse, Op.*, ed. Erdmann, p. 673), pero la inclusión del aspecto práctico significa el rechazo del ideal de la sapiencia. La definición de Kant pertenece al mismo ámbito: "La S. consiste en el acuerdo de la voluntad de un ser con su objeto final" (*Met. der Sitten*, II, § 45).

Hegel acentuó el carácter humano y mundano de la S., hablando de una *S. mundana* (*Weltweisheit*) que el Renacimiento opuso, como razón humana, a la razón divina, esto es, a la religión (*Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, I, p. 92 *ss.*; trad. esp.: *Historia de la filosofía*, México, 1955, F.C.E.). Y Schopenhauer acentuó aún más el carácter mundano de la S., entendiendo por ella "el arte de transcurrir la vida del modo más placentero y feliz posible (*Aphorismen zur Lebensweisheit*, Pref.; trad. esp.: *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, en *Eudemonología*, 1933).

La palabra S., lo mismo que "sapiencia", pareció demasiado solemne a los filósofos contemporáneos, como para detenerse a aclarar su concepto. La S. permaneció ligada aún, tanto para ellos como para los antiguos, a la esfera de los hechos humanos y se puede decir que estaba constituida por las técnicas viejas o nuevas de que dispone el hombre para lograr una mejor conducta de su vida.

Sabio (gr. σοφός; lat. *sapiens;* ingl. *wise;* franc. *sage;* alem. *Weisse;* ital. *saggio*). La figura estereotipada del S. fue delineada en la filosofía griega de la edad alejandrina por los epicúreos, estoicos y escépticos, pero sobre todo por los estoicos, y quedó fijada en la tradición con ciertas características fundamentales. El carácter primero y fundamental que las tres escuelas atribuyen al S. es la serenidad o la indiferencia ante los hechos o los movimientos humanos, serenidad a la que aplican los nombres de *ataraxia, aponía* o *apatía* (*véase*). Los otros caracteres son los siguientes:

1) El *aislamiento,* que crea la separación precisa entre el S. y los demás mortales, con los cuales no tiene nada en común. Los estoicos llevaron esta separación a su extremo admitiendo dos especies de hombres, los que practican la virtud y los que no la practican y consideraron que los primeros son S., en tanto todos los demás son dementes (Estobeo, *Ecl.*, II, 7, 11; 65, 12).

2) La *falta de término medio* (improgresividad) según la cual el que no es S. es necio o demente y no puede haber un S. que sea más S. que otro. "El que está sumergido en el agua —dice Cicerón exponiendo esta doctrina— si no está lejos de la superficie como para poder aflorar, no puede respirar más que si estuviera todavía en el fondo... y del mismo modo el que ha avanzado mucho hacia el hábito de la virtud no está menos sujeto a la in-

felicidad que el que no hubiera avanzado en absoluto" (*De Finibus,* III, 14, 48).

3) La *autarquía.* Este carácter había sido ya exaltado por Aristóteles: "El justo tiene todavía necesidad de personas con las cuales pueda tratar justamente y con las cuales pueda ser justo y de manera similar también el hombre moderado, el valiente y cada uno de los otros hombres virtuosos; el S., en cambio, puede contemplarse a sí mismo y tanto más cuanto más S. sea; quizá sea mejor que tenga colaboradores, a pesar de lo cual será totalmente autosuficiente" (*Ét. Nic.,* X, 7, 1177 a 30). Aristóteles, sin embargo, se refería a la actividad contemplativa, con lo cual limitaba la actividad propia del S., pero las escuelas posaristotélicas extendieron el carácter de autosuficiencia del S. a todas las manifestaciones de su vida, no limitada necesariamente a la contemplación.

4) La *renuncia.* Éste fue el carácter del S. acerca del cual insistieron sobre todo los estoicos latinos, Epicteto, Séneca y Marco Aurelio. La distinción establecida por Epicteto entre las cosas sobre las cuales tiene poder el hombre y que son sus mismos estados de ánimo y las cosas sobre las cuales no tiene poder, que son las cosas externas, hace que el S. deba prescindir de las cosas externas y ponga el bien y el mal sólo en las que están en su poder (*Manual,* 31). Esto implica la renuncia del S. a ocuparse de las cosas mismas y la aceptación de la máxima "soporta y abstente" (A. Gelio, *Noct. Att.,* XVII, 19, 6).

5) La *conciencia.* Este rasgo fue agregado a la figura del S. por el neoplatonismo, que exaltó sobre todo su facultad para mirarse a sí mismo y sacar todo de sí. Dice Plotino: "El S. extrae de sí mismo lo que manifiesta a los otros: él se mira sólo a sí mismo, no sólo tiende a unificarse y a aislarse de las cosas exteriores, sino que está replegado en sí mismo y encuentra dentro de sí todas las cosas" (*Enn.,* III, 8, 6; cf. I, 4, 4). Este movimiento por el cual el S. se mira a sí mismo y halla todo en sí mismo es la *conciencia* (*véase*) y desde este punto de vista única en el S. se realiza y vive la conciencia.

Sabios, siete (gr. Σοφισταί; ingl. *seven sages;* franc. *sept sages;* alem. *Sieben Weisen;* ital. *sette savi*). Nombre dado a algunos personajes de la Antigüedad griega que expresaron su sabiduría en sentencias o lemas muy breves, por lo que tuvieron también el nombre de gnómicos. Fueron enumerados de diversa manera por los escritores antiguos. Tales, Bias, Pitaco y Solón aparecen en todas las listas. Platón, que les enumeró por primera vez, les agregó a Cleóbulo, Misión y Quilón (*Prot.,* 343 a). A Tales se le atribuyó el lema: "Conócete a ti mismo" (Diog. L., I, 40). A Bias el lema: "La mayoría de los hombres son malvados" (*Ibid.,* I, 88) y también "El cargo revela al hombre" (Arist., *Ét. Nic.,* V, 1, 1029 b 1). A Pitaco el lema: "Sabe escoger la oportunidad" (Diog. L., I, 79). Y a Solón: "Preocúpate de las cosas importantes" y "Nada es mucho" (*Ibid.,* I, 60, 63). A Cleóbulo el lema: "Óptima es la medida" (*Ibid.,* I, 93). A Misión el lema: "Indaga las palabras partiendo de las cosas, no las cosas a partir de las palabras" (*Ibid.,* I, 108). A Quilón los lemas: "Cuida de ti mismo" y "No desear lo imposible" (*Ibid.,* I, 70).

Sacerdotalismo (ingl. *sacerdotalism*). Término adoptado sobre todo por escritores anglosajones para designar la tendencia, en la religión, a acordar la máxima importancia al aspecto eclesiástico y sacramental en detrimento del interior o espiritual.

Sacrificio (ingl *sacrifice;* franc. *sacrifice;* alem. *Opfer;* ital. *sacrificio*). La destrucción de un bien, o su renuncia, en honor a la divinidad. El S. es una de las prácticas religiosas más difundidas. Su finalidad es la *purificación,* o sea la liberación de alguna culpa o pecado —en cuyo caso el S. parece ser desinteresado y no tener un fin utilitario inmediato— o también la *consagración,* que siempre tiene un fin más o menos utilitario, y que consiste en persuadir a la divinidad para que conceda su garantía a la persona o a la cosa que se consagra. Tanto la purificación como la consagración tienen, en la mayoría de las ocasiones, carácter simbólico en el sentido de que el don sacrificado no tiene sólo el valor eco-

nómico que la comunidad le atribuye, sino también una determinada relación simbólica con la finalidad purificatoria o consagratoria de la ceremonia del sacrificio. Estos rasgos pueden reconocerse en las técnicas de sacrificio de todas las religiones, cualquiera que sea su grado de desarrollo o de refinamiento intelectual (cf. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 1905; E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912; A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, 1920; P. Radin, *Primitive Religion*, 1937).

Sagacidad (gr. εἰσυνεσία; lat. *sagacitas;* ingl. *sagacity;* franc. *sagacité;* alem. *Sagazität;* ital. *sagacia*). La perspicacia en la indagación. Aristóteles identificó la S. con el aprender (*Ét. Nic.*, VI, 10, 1143, a 17). Y Kant la definió como "el don natural que consiste en juzgar con anterioridad (*iudicium praevium*) dónde se puede encontrar la verdad y utilizar las más pequeñas circunstancias para descubrirla" (*Antr.*, I, 56).

Sagrado (gr. ἱερός; lat. *sacer;* ingl. *sacred;* franc. *sacré;* alem. *Heilig;* ital. *sacro*). El objeto religioso en general o sea todo lo que es objeto de una garantía sobrenatural o que concierne a tal garantía. Como esta garantía puede ser a veces negativa o prohibitiva, lo S. tiene el doble carácter de lo santo y de lo sacrílego, o sea de lo que es S. por estar prescrito por la garantía divina o de lo que es S. por hallarse prohibido o condenado por la misma garantía (cf. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912). R. Otto ha denominado a estos dos aspectos, lo *fascinante* y lo *tremendo*, respectivamente (*Das Heilige*, 1917; trad. esp.: *Lo Santo*, 1925). Heidegger, interpretando una poesía de Hölderlin, que identifica a la naturaleza con lo S., ha considerado lo S. mismo como la raíz del destino de los hombres y de los dioses. "Lo S. —ha dicho— decide inicialmente en torno de los hombres y de los dioses, sean quienes sean, tal como son y cuando son" (*Erläuterungen zu Hölderlin* [*Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*], 1943, pp. 73-74). Heidegger afirma también que "lo S. no es S. por ser divino, sino que lo divino es divino por ser S." (*Ibid.*, p. 58).

Saintsimonismo (ingl. *saint-simonism;* franc. *saint-simonisme;* alem. *Saint-Simonismus;* ital. *sansimonismo*). La doctrina del conde Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825) expuesta en numerosos escritos de los cuales son los principales *Introduction aux travaux scientifiques du xixe siècle*, 1807; *L'industrie*, 1816-18; *Nouveaux christianisme*, 1825, etc. Saint-Simon es el verdadero fundador del positivismo social, o sea de la doctrina que quiere colocar a la ciencia y a la filosofía fundada en la ciencia, como fundamentos de una reorganización radical de la sociedad humana. En la nueva sociedad el poder espiritual se confiará a los hombres de ciencia y el poder temporal a los industriales. En el *Nuevo cristianismo* Saint-Simon definió el advenimiento de la sociedad tecnocrática como el retorno al cristianismo primitivo. El S. contribuyó a formar la conciencia de la importancia social y espiritual de las conquistas de la ciencia y de la técnica y dio un gran impulso al desarrollo industrial: ferrocarriles, bancos, industrias; también la idea de los canales de Suez y de Panamá se debieron a saintsimonianos. *Véase* POSITIVISMO.

Salto (lat. *saltus;* ingl. *jump;* franc. *saut;* alem. *Sprung;* ital. *salto*). Término adoptado por Kierkegaard para indicar el "paso cualitativo", o sea el paso brusco y sin mediación de una categoría a otra o de una forma de vida a otra (por ejemplo, de la vida ética a la vida religiosa) o, en general, de un estado a otro (por ejemplo, de la inocencia al pecado, del pecado a la fe, etc.). Kierkegaard opuso esta noción de S. a la noción hegeliana de *mediación* (*véase*) y la ilustró en relación con: *1)* el *entimema* (*véase*), esto es, el silogismo condensado en el cual se omite una premisa y se pasa directamente de la premisa mayor a la conclusión ("Todos los animales son mortales; por lo tanto, el hombre es mortal") (*Diario*, VI, A, 33). La palabra S. es empleada a este respecto por Kant: "Un S. (*saltus*) en la deducción o en la prueba es la conexión de una premisa con la conclusión y de tal manera la otra premisa es dejada a un lado" (*Lógica*, 1800, § 91); *2)* la analogía y la inducción, la primera de las cuales establece una

relación entre cosas cualitativamente diferentes y la segunda de las cuales pasa de lo particular a lo universal (Kierkegaard, *Diario*, V A, 74); *3)* la doctrina hegeliana del paso del cambio cuantitativo a un cambio cualitativo. Ésta es la fuente auténtica del concepto kierkegaardiano. Dice Hegel: "El agua, con el cambio de temperatura, no resulta simplemente más o menos caliente, sino que pasa por los estados sólido, líquido o gaseoso. Estos diferentes estados no nacen poco a poco, sino que el simple proceso gradual del cambio de temperatura es interrumpido por ellos y el entrar a otro estado es un salto. Todo nacimiento y toda muerte, en vez de ser un continuo *poco a poco* es más bien una interrupción del *poco a poco* y un S. del cambio cuantitativo al cambio cualitativo" (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], I, sec. III, cap. II, B). Kierkegaard reprocha a Hegel haber confinado este concepto al dominio de la lógica (*Begrebet Angst* [*El concepto de la angustia*] I, § 2, 1844). Jacobi había usado la expresión *S. mortal* (en italiano) para caracterizar el paso de la fe al conocimiento filosófico (*Werke* ["Obras"], IV, pp. XL *ss.*). *Véase* DIALÉCTICA; NODAL, LÍNEA.

Salvación (ingl. *salvation;* franc. *salut;* alem. *Heil;* ital. *salvezza*). La liberación de un mal mortal que amenaza al cuerpo o al alma del hombre. La S. puede ser entendida: *1)* como liberación de este o de aquel mal particular que pesa sobre el hombre en el mundo. En este sentido se usa el término también fuera de la religión; *2)* como liberación del mundo, entendido en su totalidad como un mal y, por lo tanto, como interrupción definitiva de la cadena de los nacimientos (budismo) o como liberación de todo sufrimiento, dolor o castigo. En este sentido el término tiene significado específicamente religioso. *Véase* RELIGIÓN.

Samsara, *véase* BUDISMO.

Sanción (lat. *sanctio;* ingl. *sanction;* franc. *sanction;* alem. *Sanktion;* ital. *sanzione*). Del término se tienen dos conceptos fundamentales, que corresponden a las dos fundamentales direcciones de la *ética* (*véase*):

1) Para el primero, que corresponde a la ética de la finalidad, la S. es la consecuencia placentera o dolorosa (recompensa o pena) que una acción determinada produce en un determinado orden (natural, moral o jurídico). En este caso, la naturaleza de la S. depende de la naturaleza del orden al que se hace referencia y existen S. naturales, morales, jurídicas según que sea el ordenamiento de la naturaleza, el moral o el estatal el que determine la sanción.

2) Para el segundo significado, la S. es en general un estímulo de la conducta. Fue éste el concepto de la S. establecido por Bentham: "Los estimulantes de la conducta —dice— transfieren la conducta y sus consecuencias a la esfera de las esperanzas y de los temores: de las esperanzas que nos ofrecen un excedente de placeres y de los temores que prevén anticipadamente un excedente de dolor. Estos estimulantes pueden oportunamente recibir el nombre de S." (*Deontology*, 1834, I, 7). Este mismo concepto de S. fue aceptado por los utilitaristas ingleses (cf. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, cap. III). *Véase* PENA.

Sankhya. Uno de los grandes sistemas de filosofía hindú, según el cual existen dos sustancias opuestas, pero ambas eternas e infinitas: las almas (*purusa*) que son múltiples, simples e inactivas y la naturaleza (*prakrti*) que es única, compleja y dinámica. El sistema no admite la existencia de la divinidad reguladora del mundo. Toda cosa nace de la naturaleza y retorna a ella mediante un movimiento circular que continuamente se repite (cf. G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, 1957, capítulo V, y bibliografía pertinente).

Santidad (gr. ὁσιώτης; lat. *sanctitas;* ingl. *holiness;* franc. *sainteté;* alem. *Heiligkeit;* ital. *santità*). Este término tiene dos significados fundamentales: *1)* un significado objetivo, según el cual significa inviolabilidad y designa, en general, un valor que en cada caso es reconocido o salvaguardado; *2)* un significado subjetivo, por el cual designa el grado excelente y superior de la virtud o de la religión como virtud.

En el primer sentido se denomina

santo a lo sancionado o garantizado por una ley humana o divina, por ejemplo, la santidad de las leyes o del juramento, etc. En el segundo sentido se denomina santo al ser que realiza en sí la vida moral o religiosa en su grado más alto. En el primer sentido, Platón dice: "asignar rectamente a todos lo que es justo y es santo" (*Pol.*, 301 d); en el segundo caso niega que la S. consista en "hacer cosas gratas a los dioses" (*Eut.*, 6 e) e identifica la S. con el grado supremo de la virtud, o sea con la justicia (*Rep.*, X, 615 b; *Leyes*, II, 663 b, etc.). Siempre en este segundo sentido, Santo Tomás identificó la S. con la religión, o sea con la virtud más alta (*S. Th.*, II, 2, q. 81, a. 8), y Kant definió la S. como "la conformidad completa de la voluntad con la ley moral". En este sentido, según Kant, la S. es "una perfección de la que no es capaz ningún ser racional del mundo sensible en ningún momento de su existencia". Por lo tanto, se puede admitir sólo como el límite de un progreso hacia lo infinito y hacia la perfección moral (*Crít. R. Práct.*, I, II, cap. II, § 4). Por otro lado, Kant admite también la S. en el sentido objetivo, que define como inviolabilidad. Así dice que "la ley moral es santa (inviolable)" (*Ibid.*, § 5) y que "la humanidad debe ser santa para nosotros mismos en nuestra persona" (*Ibid.*, § 5), en cuyos casos obviamente la noción de S. es la de un valor supremo que no se puede desconocer. Estas notas kantianas han sido muy repetidas en la filosofía moderna.

Sapere aude. El lema de Horacio (*Epist.*, XII, 40) fue adoptado en el siglo XVIII como lema de la Ilustración ("Osa conocer") y en este sentido fue retomado por Kant en su escrito acerca de la Ilustración (*Was ist Aufklärung?*, 1784, en *Werke*, ed. Cassirer, IV, p. 169; trad. esp.: *¿Qué es la Ilustración?*, cit. por Cassirer en *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932; trad. esp.: *Filosofía de la Ilustración*, México, 1942, F. C. E., pp. 185 *ss.*), donde lo interpreta de la manera siguiente: "Ten el valor de servirte de tu propia razón". Ya en 1736 el lema había sido adoptado por una "Sociedad de Aletisófilos", de Berlín, que se inspiraba en Wolff. (Cf. acerca de las alternativas del lema, Franco Venturi en *Rivista Storica Italiana*, 1959, pp. 119 *ss.*).

Sapiencia (gr. σοφία; lat. *sapientia;* ingl. *wisdom*; franc. *sagesse*; alem. *Weisheit;* ital. *sapienza*). El conocimiento supremo de las cosas excelentes. La S. se caracteriza por: *1)* ser el grado de conocimiento más alto, o sea más cierto y más completo; *2)* tener por objeto las cosas más altas y sublimes, o sea las cosas divinas.

Éste fue por lo menos el concepto que de la S. se tuvo cuando Aristóteles comenzó a distinguirla de la *sabiduría* (*véase*). Hasta entonces, y en el mismo Platón, S. y sabiduría significaban la misma cosa, esto es, la sabiduría: la conducta racional de la vida humana (cf. Platón, *Rep.*, 428 b; 443 e). Aristóteles distinguió y opuso las dos cosas. "La S. —dice— es la más perfecta de las ciencias. El sapiente debe saber no solamente lo que resulta de los principios, sino estar en lo verdadero también en torno de los principios. De tal manera la S. se puede llamar al mismo tiempo entendimiento y ciencia y hallándose a la cabeza de las ciencias será la ciencia de las cosas excelentes" (*Ét. Nic.*, VI, 7, 1141 a 16). Entendimiento y ciencia se emplean aquí en el sentido específico definido por Aristóteles: el entendimiento (νοῦς) como conocimiento directo de los principios de la demostración (*Ibid.*, VI, 6, 1141 a 7) y la ciencia como "hábito de la demostración" o facultad demostrativa (*Ibid.*, VI, 3, 1139 b 31). La S. es, por lo tanto, el conocimiento más cierto y perfecto porque es al mismo tiempo conocimiento de los principios y de las demostraciones que de ellos resultan. Por lo demás, como tal, es también la ciencia de las cosas más altas y sublimes. "Existen otras cosas mucho más divinas que el hombre por naturaleza, como los astros luminosos de que se compone el mundo... Por ello se dice que Anaxágoras, Tales y hombres semejantes son sapientes y no sabios, ya que no conocen lo que les beneficia, sino cosas excepcionales, maravillosas, difíciles y divinas, pero inútiles, ya que no indagan en torno a los bienes humanos" (*Ibid.*, VI, 7, 1041 b 1). El objeto específico de la S. es por lo tanto lo ne-

cesario, lo que no puede ser de otra manera (*Ibid.*, 1041 b 11), mientras que la sabiduría tiene por objeto los hechos humanos que son cambiantes y contingentes. Esta doctrina aristotélica constituye uno de los puntos en los que más se acentúa el alejamiento polémico entre Aristóteles y Platón, ya que Platón tenía como punto de mira de su filosofía la sabiduría humana, en tanto que Aristóteles oponía a tal sabiduría la S. divina. La afirmación dela primacía de la S. caracteriza a las filosofías de tipo contemplativo, en tanto que la afirmación de la primacía de la sabiduría caracteriza las filosofías de tipo orientador o práctico. *Véase* FILOSOFÍA, II.

Con el reconocimiento del carácter "divino" de la S. no nos debe admirar que en las filosofías de trasfondo religioso de la edad alejandrina y en las posteriores, la S. haya sido sustancializada y entendida como una especie de intermediaria entre Dios y el mundo, un equivalente del *logos* (*véase*). Según Plotino, existe una S. que es sustancia y no hay ninguna otra S. mejor, pues ella "crea todos los seres, ya que todos emanan de ella y es ella misma los seres que nacen al mismo tiempo con ella y se identifican con ella, de tal manera que S. y sustancia son una sola y misma cosa" (*Enn.*, V, 8, 4). Esta concepción había sido ya expuesta en el libro bíblico de la *Sapientia* [*Sabiduría*], donde se dice de ella: "Porque es un hálito del poder divino y una emanación pura de la gloria de Dios omnipotente... Es el resplandor de la luz eterna, es el espejo sin mancha del actuar de Dios, imagen de Su bondad. Y siendo una, todo lo puede, y permaneciendo la misma, todo lo renueva, y a través de las edades se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas" (*Sap.*, VII, 25-27). Por otro lado, los gnósticos habían personificado la S. y la convirtieron en la última emanación o *eón* que quiere salir de su estado de deseo y lograr el conocimiento directo del Padre (San Ireneo, *Adv. Haer.*, II, 5). Los estoicos mismos habían denominado a Dios, como alma del mundo, "la perfecta sapiencia" (Cicer., *Acad.*, I, 29; trad. esp.: *Cuestiones académicas*, México, 1944, F.C.E.).

La filosofía medieval vuelve, con Santo Tomás, al concepto aristotélico de la S. Según Santo Tomás, la S. tiene, en común con todas las ciencias, la capacidad de deducir conclusiones de los principios, pero también algo más que las otras ciencias "en cuanto juzga todas las cosas, no sólo en cuanto a las conclusiones sino también con referencia a los primeros principios y de tal manera es una virtud más perfecta que la ciencia" (*S. Th.*, III, q. 57, a. 2, ad. 1º). En la filosofía moderna, el término ha conservado su significado de conocimiento perfecto, tanto por su completitud como por la naturaleza de su objeto.

Sapiencia poética. Así denominó Vico, en el segundo libro de la *Scienza Nuova* (1744) a la cultura primitiva del género humano, en cuanto está fundada en la sensibilidad más que en la inteligencia: "La S. poética, que fue la primera S. de la gentilidad, debió comenzar por una metafísica no razonada y abstracta, cual es ésta o de los adoctrinados, sino sentida e imaginada tal como debería serlo en tales primeros hombres, que no tenían raciocinio de ninguna naturaleza, y todos robustos sentidos y fantasías muy vigorosas." Vico habla de una lógica poética, de una moral poética, de una economía poética, de una política poética, de una historia poética, de una física poética, de una cosmografía poética, de una astronomía poética, de una cronología poética, de una geografía poética como partes de la S. poética (trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva*, México, 1941, F.C.E.).

Sarcasmo (gr. σαρκασμος; ingl. *sarcasm*; franc. *sarcasme*; alem. *Sarkasmus*; ital. *sarcasmo*). La ironía unida a la amarga burla dirigida contra alguien. El concepto es de origen estoico (cf. Estobeo, *Ecl.*, II, 6, 222).

Scheblimini. Término que se encuentra en el título de un escrito de J. G. Hamann (*Golgatha und S.*, 1784) dirigido contra Mendelssohn. El término, tomado probablemente de un escrito de Lutero, significa la inspiración divina y la exaltación que comunica, de donde su oposición simétrica a "*Golgotha*"

que es el símbolo de la humillación. (Cf. las aclaraciones de L. Schreiner en el vol. II de los *I. G. Hamanns Hauptschriften erklärt* ["Manuscritos aclarados de I. G. Hamann"], 1956; y V. Verra, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica,* 1957, pp. 147 *ss.*).

Secta (lat. *secta*; ingl. *sect*; franc. *secte*; alem. *Sekte*; ital. *setta*). *1)* Escuela o dirección filosófica. En este sentido ha sido usada la palabra por los escritores latinos (Cicer., *Brut.*, 31, 120; Quint., *Ist. Or.*, V, 7, 35, etc.).

2) Grupo de personas que defienden con fanatismo o intolerancia una creencia cualquiera. En este sentido se adopta actualmente el adjetivo *sectario.*

Secuencia (lat. *sequentia*; ingl. *sequence*; franc. *séquence*; alem. *Folge*; ital. *sequenza*). Un conjunto de términos entre los cuales intercede una relación de antes y después (cf. Peirce, *Coll. Pap.*, 3 562 B).

Secundaria, proposición (ingl. *secondary proposition*; franc. *proposition secondaire*; alem. *sekundärer Satz*; ital. *proposizione secondaria*). Boole indicó con esta expresión las proposiciones que tienen por objeto otras proposiciones, en tanto que denominó *primarias* a las proposiciones que tienen por objeto las relaciones entre cosas (*Laws of Thought,* 1854, cap. XI).

Secundarias y primarias, cualidades, *véase* CUALIDAD.

Secundum quid et simpliciter (fallacia). Identificada ya por Aristóteles (*Soph. El.*, 5, 167 a) es la *falacia* (*véase*) que consiste en pasar de una premisa, en la cual se toma un determinado término en sentido relativo, a una conclusión en la cual el término mismo se toma en sentido absoluto ("Si el no-ser es objeto de opinión, el no-ser es"). (Cf. Pedro Hispano, *Summulae Log.*, 7.46 *ss.*) G. P.

Selección (ingl. *selection*; franc. *sélection*; alem. *Selektion*; ital. *selezione*). Elección, ya sea entendida como procedimiento deliberado o bien entendida como resultado de un procedimiento no deliberado. En este segundo sentido, C. Darwin habló de la *S. natural* como del procedimiento por el cual la lucha por la vida asegura la supervivencia del más apto (*Origin of Species,* IV, § 1).

Semántica (ingl. *semantics*; franc. *sémantique*; alem. *Semantik*; ital. *semantica*). En sentido estricto, la doctrina que considera la relación de los signos con los objetos a los cuales se refieren, esto es, la relación de *designación.* El término, propuesto para tal doctrina por Bréal (*Essais de sémantique. Science des significations,* 1897), encuentra su justificación etimológica en el verbo griego σημαίνειν, usado por Aristóteles para indicar la función específica del signo lingüístico por la cual éste "significa", "designa" algo. La S. sería, por lo tanto, la parte de la lingüística (y en particular de la lógica) que estudia, analiza, la función significativa de los signos, las conexiones entre los signos lingüísticos (palabras, frases, etc.) y sus significados. Si bien ésta es la acepción más generalmente difundida, sin embargo, en la filosofía y en la lógica contemporánea el término se emplea también con otros sentidos. Por ejemplo, A. Korzybski (*Science and Sanity*) adopta "S." para indicar una teoría relativa al uso del lenguaje, sobre todo en las relaciones de las neurosis que, según este autor, son provocadas por ciertos abusos lingüísticos o son causa de ellos. Los lógicos polacos en general (y en particular Chwistek), que también han contribuido poderosamente a hacer nacer esta última rama de la lógica formal, y que no distinguen por lo común entre proposición y enunciado, entre significado lógico y forma lingüística de una proposición, usan este término para indicar la lógica formal en general. No obstante, bajo el empuje de los estudios de los lógicos polacos, hacia 1956 se comenzó a delimitar el campo de esta nueva disciplina. Por obra de Ch. W. Morris y R. Carnap se comenzó a distinguir en el seno de la *semiótica* (teoría de los signos en general y de los signos lingüísticos en particular) algunos aspectos fundamentales: la *pragmática,* que estudia el comportamiento sígnico de los seres humanos que se intercambian signos por determinadas causas, para ciertas finalidades, etc. (y, por lo tan-

to, es una rama de la psicología y/o de la sociología); la S., que al prescindir de las circunstancias concretas (psicológicas y sociológicas) del comportamiento lingüístico, restringe su campo al análisis de la relación entre signo y referente (*significatum, designatum, denotatum*) y, por fin, la *sintáctica,* que, haciendo también abstracción de los significados, estudia las relaciones que existen entre los signos en sí mismos en un determinado sistema lingüístico. *S.* y *sintáctica* vienen a constituir de hecho los dos grandes capítulos en los cuales se divide la lógica formal pura. Pero de esta última participa no tanto la S. *descriptiva,* investigación empírica tendiente a la descripción de un determinado sistema semántico (o grupo de sistemas afines) y que, por lo tanto, pertenece a la lingüística más que a la lógica, como la *S. pura,* que constituye *a priori* las reglas de un sistema sintáctico general. Ésta, por lo tanto, más que una doctrina de los significados, parece ser una teoría general de la verdad y de la deducción en los sistemas sintácticos interpretados y, por lo tanto, su distinción de la sintáctica resulta muy sutil y problemática (cf. Morris, *Foundations of the Theory of Signs,* 1938, cap. IV; Carnap, *Foundations of Logic and Mathematics,* 1939, I, 2; *Meaning and Necessity,* 1957, p. 233; *Introduction to Semantics,* 1942; 2ª ed., 1958; Linsky, editor, *Semantics and the Philosophy of Language,* 1952).

Quine ha insistido recientemente acerca de la diferencia entre la referencia semántica verdadera y propia, que sería el *significar,* y la referencia del *nombrar.* Tal diferencia resulta, por ejemplo, del hecho de que se puede nombrar el mismo objeto, como cuando se dice "Scott" y "el autor de *Waverley*", en tanto que los significados son diferentes. La S. contendría así dos partes: una *teoría del significado,* a la cual pertenecería el análisis de los conceptos de sinonimia, significancia, analicidad, implicación, y una *teoría de la referencia,* a la cual pertenecería el análisis de los conceptos de nominación, verdad, denotación, extensión. Pero Quine mismo observa que hasta ahora la palabra S. se ha aplicado sobre todo a la teoría de la referencia, si bien el nombre sería más adecuado para la teoría del significado (*From a Logical Point of View,* 1953, VII, 1; II, 1).

G.P.-N.A.

Semasiología. Lo mismo que *semántica* (*véase supra*).

Semejante (gr. ὅμοιος; lat. *similis*; franc. *semblable*; ingl. *alike, similar*; alem. *simile*). Lo que tiene una determinación cualquiera en común con una o más cosas. Aristóteles distinguió los siguientes significados del término: *1)* son S. las cosas que tienen la misma forma, aunque sean sustancialmente diferentes; en este sentido son S. un cuadrado más grande y uno más pequeño y dos líneas rectas desiguales; *2)* son S. las cosas que tienen la misma forma, pero que están sujetas a variaciones cuantitativas, cuando sus cantidades son iguales; *3)* son S. las cosas que tienen la misma cualidad en común, por ejemplo, lo blanco; *4)* finalmente, son S. las cosas cuyas cualidades iguales son más numerosas que las cualidades diferentes (*Met.,* X, 3, 1054 b 3). El primer significado es aquel en el cual se denominan en geometría S. las figuras (cf. Euclides, *El.,* VI, def. 1, 3; def. 11, etc.). En la tradición posterior la semejanza se entendió en especial con respecto a la cualidad común (Pedro Hispano, *Summ. Log.,* 3.29), pero a veces también con respecto a la forma (Santo Tomás, *Contra Gent.,* I, 29; cf. *S.Th.,* I, q. 4, a. 3). En forma más genérica, Wolff decía que "son S. las cosas que son idénticas en lo que deberían distinguirse una de la otra" (*Ont.,* § 195). Determinaciones de este tipo tienen poca importancia y afirman solamente que los criterios de semejanza pueden variar indefinidamente; lo que importa es que en todo momento sean explícitamente declarados.

La noción de semejanza ha sido definida en forma diferente sólo en la matemática moderna, mediante la teoría de los conjuntos, que se dicen S. cuando existe entre ellos una relación de término a término. Dice, por ejemplo, Russell: "Se dice que una clase es S. a otra cuando existe una relación de término a término en que una clase es dominante mientras que la otra es el dominante inverso" (*Introduction*

to Mathematical Philosophy, cap. II). Esta noción tiene gran importancia para la definición matemática del *infinito* (*véase*).

Semen (gr. σπέρματα; lat. *semina*). Así se denomina a menudo a los elementos últimos de las cosas. Anaxágoras usó por vez primera el término para designar las partículas que Aristóteles denominó homeomerías (*Fr.*, 4, Diels). El término fue más tarde adoptado por Epicuro (*Fr.*, 250, Usener) y por Lucrecio (*De rer. nat.*, VI, 201 *ss.*; VI, 444, etc.). La misma metáfora se encuentra en la noción estoica de *razones seminales* (*véase*).

Semiosis (ingl. *semiosis*). El proceso en que algo tiene la función de signo, que es el objeto propio de la semiótica, en el sentido de Morris (*Foundations of the Theory of Signs*, 1938, II, 2). La expresión equivale a la de *comportamiento sígnico* preferida por el mismo Morris en el volumen *Signs, Language and Behavior*, 1946, I, 2. *Véase* SIGNO.

Semiótica (gr. τὸ σημιωτικόν; lat. *semiotic*; franc. *sémiotique*; alem. *Semiotik*; ital. *semiotica*). El término, adoptado primero para indicar la ciencia de los síntomas en la medicina (cf. Galeno, *Op.*, ed. Kün, XIV, 689) fue propuesto por Locke para indicar la doctrina de los signos, correspondiente a la lógica tradicional (*Essay*, IV, 21, 4). Más tarde el término fue adoptado por Lambert como título de la tercera parte de su *Neues Organon* (*Nuevo órgano*) (1764). C. Morris ha hecho prevalecer el concepto de la S. como teoría de la *semiosis* (*véase*) más que del signo y la división de la S. misma en tres partes, que corresponden a las tres *dimensiones* de la semiosis: la *semántica*, que considera la relación de los signos con los objetos a que se refieren; la *pragmática*, que considera la relación de los signos con los intérpretes y la *sintáctica*, que considera la relación formal de los signos entre sí (*Foundations of the Theory of Signs*, 1938, II, 3). Aceptada por Carnap (*Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, I, 2), esta distinción se ha difundido ampliamente en la filosofía y en la lógica contemporáneas. *Véase* PRAGMÁTICA; SEMÁNTICA; SINTAXIS.

Sensación (gr. αἴσθησις; lat. *sensus, sensio*; ingl. *sensation*; franc. *sensation*; alem. *Empfindung*; ital. *sensazione*). El término tiene dos significados fundamentales: *1)* un significado muy general por el cual designa la totalidad del conocimiento sensible, esto es, todos y cada uno de sus constituyentes; *2)* un significado específico, por el cual designa los *elementos* del conocimiento sensible, esto es, las partes últimas indivisibles de las que se supone constituida. Este segundo significado se encuentra sólo en la filosofía moderna.

1) Aristóteles entiende con el término S.: *a)* las cualidades elementales como lo blanco, lo negro, lo dulce, etc. (*De An.*, III, 2, *passim*); *b)* la percepción del objeto real, que denomina *S. en acto* y a la que hace coincidir con la realidad misma del objeto, por lo que una S. auditiva en acto es idéntica al sonido en acto (*Ibid.*, III, 2, 425 b 26); *c)* la facultad de sentir en general o *sentido común* (*véase*), al cual atribuye la función de percibir las cosas comunes sensibles y las S. mismas (o sea el sentir de sentir) (*De Somno*, 2, 455 a 17; *De An.*, III, 2, 426 b 11; 415 b 12); *d)* el sentido particular o propio como el oído, la vista, etc. (*De Somno*, 2, 455 a 14; *De An.*, III, 2, *passim*); *e)* el órgano de sentido, con mayor frecuencia denominado sensorial (*De Part An.*, II, 10, 657 a 3; IV, 10, 686 a 8; *De Sensu*, 3, 440 a 19). Esta terminología se mantuvo durante mucho tiempo en la historia del pensamiento occidental, esto es, hasta que, con Descartes, el concepto de S. comenzó a ser netamente distinguido del de percepción.

2) En su sentido más específico el concepto de S. fue delimitado por Descartes, que la entendió como simple advertencia de los "movimientos que salen de las cosas" y la distinguió de la percepción que, en cambio, es la referencia a la cosa externa (*Passions de l'âme*, I, 23). Por esta distinción, que se consolidó cada vez más después de Descartes, en especial por obra de la Escuela escocesa, la S. quedó reducida a unidad elemental del conocimiento sensible, lo que Locke denominó "idea simple", y fue considerada como el material del conocimiento, en tanto que la función cognoscitiva verdadera y

propia, o sea la referencia al objeto, fue tomada por la *percepción* (*véase*). Éste fue el concepto aceptado y difundido por Kant: "La S. —dice— es el elemento puramente subjetivo de nuestra representación de las cosas fuera de nosotros, pero es propiamente el elemento material de la representación misma, lo real, con el cual es dado algo existente" (*Crít. del Juicio*, Intr., § VII; cf. *Crít. R. Pura*, § I; Dialéctica trascendental, libro I, sec. I: "Una percepción que se refiera únicamente al sujeto como modificación de su estado, es S."). El carácter primordial o elemental de la S. fue igualmente acentuado por Hegel, aun cuando en forma arbitraria y fantástica: "La S. es la forma del agitarse obtuso del espíritu en su individualidad carente de conciencia y de entendimiento." En cierto sentido es verdadera, según Hegel, la aserción que enuncia que "todo está en la S.", en el sentido de que todo tiene su fuente y origen en ella, pero fuente y origen significan sólo la manera primera y más inmediata en la que algo aparece y la S. no se justifica por sí (*Enc.*, § 400).

El concepto de S. como elemento simple y último del conocimiento fue al principio aceptado e ilustrado por los filósofos y más tarde puesto como fundamento de la naciente psicología por los primeros cultores de esta ciencia. Condillac fue el primero en formular el alcance de este concepto. Si la S. es el elemento último del conocimiento, se debe poder reconstruir, a partir de ella, la totalidad del mundo del conocimiento o de la actividad espiritual humana. Ésta es la demostración que ofreció en el *Tratado de las S.* (1754), en el cual consideró como fundamento el principio de que "el juicio, las reflexiones, las pasiones y, en una palabra, todas las operaciones del alma no son más que la S. misma que se transforma de diversas maneras" (*Traité des sensations*, Compendio de la primera parte). También en su polémica en contra del sensismo, Maine de Biran reconoció el carácter simple y elemental de la S. (*Œuvres*, ed. Naville, II, p. 115) y tal carácter lo reconoció también Herbart (*Allgemeine Metaphysik* [*Metafísica general*], 1828, p. 90).

El concepto del carácter elemental de la S. fue puesto como base de la psicología por H. Spencer quien afirmaba que "las S. son estados de conciencia primariamente indivisibles" (*Principles of Psychology*, 1855, § 211). El principio fue consagrado por G. Fechner en sus *Elemente der Psychophysik* ["Elementos de psicofísica"] (1860) y por Wundt, quien explícitamente definió las S. como "los estados de conciencia que no se pueden dividir en partes más simples" (*Grundzüge der physiologischen Psychologie* [*Fundamentos de psicología fisiológica*], 1893, 4ª ed., p. 281). Esto llegó a ser un lugar común de la psicología, que en toda su primera fase fue atomista y asociacionista. *Véase* PSICOLOGÍA.

Por otro lado, la interpretación que los filósofos dieron a veces de la S. presupuso casi siempre su carácter elemental o atómico. Helmholtz le quitó el carácter representativo para considerarla como simple *signo* de las cosas, pero reconoció su carácter elemental (*Vorträge und Reden* [*Conferencias y discursos*], I, 1884, p. 393). Como componentes elementales de las experiencias representativas las consideró Husserl (*Logische Untersuchungen*, II, página 714; trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, 1929; abrev., 1950) y de su carácter elemental se valió Mach para considerarlas neutrales, ni objetivas ni subjetivas, y, por lo tanto, como los componentes simples de todo objeto, ya sea físico o psíquico (*Analyse der Empfindungen*, 1900, 4ª ed., pp. 14, 17, etcétera; trad. esp.: *El análisis de las sensaciones y la relación entre lo físico y lo psíquico*). Las S. son todavía las *experiencias elementales* de que habla Carnap en la *Estructura lógica del mundo* (*Die Logische Aufbau der Welt*, 1928, § 67).

Al eliminar la psicología de la forma (*véase* PSICOLOGÍA) al atomismo y al asociacionismo de la vieja psicología, el concepto de S. ha resultado poco menos que inútil. Todavía la psicología habla de S. para indicar los sonidos, colores, etc. Pero ya que este material es dado al hombre sólo en su referencia al objeto exterior, o sea en la percepción, la percepción misma resulta el objeto propio de la psicología y el concepto de la S. como unidad psicológica elemental resulta inútil.

Sensibilidad (ingl. *sensibility, feeling*; franc. *sensibilité*; alem. *Sinnlichkeit*; ital. *sensibilità*). *1)* La total esfera de las operaciones sensibles del hombre, que comprende tanto el conocimiento sensible como los apetitos, instintos y emociones.

2) La capacidad de recibir sensaciones y de obrar ante los estímulos. Por ejemplo, "La S. de las plantas".

3) La capacidad de juicio o de valoración en un campo determinado. Por ejemplo, "S. moral", "S. artística", etcétera.

4) La capacidad de participar en las emociones de los demás o de simpatizar. En este sentido se dice sensible al que se conmueve con los demás e insensible al que queda indiferente frente a las emociones de los demás. *Véase* SIMPATÍA.

Sensible (gr. αἰσθητός; lat. *sensibilis*; ingl. *sensible*; franc. *sensible*; alem. *sensibel*; ital. *sensibile*). *1)* Lo que puede ser percibido por los sentidos. En esta acepción, "lo S." es el objeto propio del conocimiento S., tal como "lo inteligible" es el objeto propio del conocimiento intelectivo (Arist., *De An.*, II, 6, 418 a 7; Kant, *Crít. R. Pura*, Anal. de los Princ., cap. III, Nota). Aristóteles distinguió entre lo S. *propio* y lo S. *común* (*véase* SENTIDO COMÚN) y también entre S. *accidental* y el S. *por sí*, en cuanto el primero se percibe accidentalmente, como cuando se percibe lo blanco al percibir a una persona blanca (*De An.*, II, 6, 418 a 16).

2) Lo que tiene la capacidad de sentir. En esta acepción se denominan "seres S." a los animales o se dice que "*x* es particularmente S. a algo". De acuerdo al significado *4* de *sentido* (*véase*), a veces se denomina S., y especialmente en inglés, al que posee buen sentido o en general es capaz de juzgar rectamente.

3) El que tiene la capacidad de participar en las emociones de los otros o de simpatizar. *Véase* SIMPATÍA.

Sensismo, *véase* SENSUALISMO.

Sensitivo (ingl. *sensitive*; franc. *sensitif*; alem. *sensitiv*; ital. *sensitivo*). Sensible en el significado 2. A veces, el que es sensible en grado eminente.

Sensorial (ingl. *sensory*; franc. *sensoriel*; alem. *sensorisch*; ital. *sensoriale*). Que concierne a lo sensorial, esto es, al órgano del sentido.

Sensorialismo o sensacionismo (ingl. *sensationalism*; franc. *sensualisme, sensationisme*; alem. *Sensualismus*; ital. *sensismo*). La doctrina que reduce todo el conocimiento a la sensación y toda la realidad al objeto de la sensación. Kant llamó sensualista o sensorialista a Epicuro (*Crít. R. Pura*, Doctrina del Método, cap. IV). En la filosofía moderna el nombre ha quedado reservado a las doctrinas que admiten la derivación de todos los conocimientos a través de los sentidos, tesis esbozada por Hobbes (*Leviath.*, I, 1), pero que sólo Condillac intentó demostrar haciendo ver la manera en que, a través de las sensaciones, se desarrollan gradualmente los conocimientos y las mismas facultades humanas (*Traité des sensations*, 1754). El término en cuestión se aplica por lo común a doctrinas de este tipo. Sólo rara e impropiamente, se aplica al empirismo de cuño lockiano (que admite, junto a la sensación, otra fuente de conocimiento que es la reflexión).

Sensualidad (lat. *sensualitas*; ingl. *sensuality*; franc. *sensualité*; alem. *Sinnlichkeit*; ital. *sensualità*). La inclinación a los placeres sensibles.

Sensualismo (franc. *sensualisme*). *1)* La actitud que consiste en atribuir importancia excesiva a los placeres de los sentidos. En tal significado adopta la palabra Berkeley (*Alciphron*, II, 16).

2) Lo mismo que *sensorialismo* (*véase*). Este uso, que se presenta alguna vez en algunos escritos franceses e italianos del siglo pasado, se debe a la sugestión del término alemán correspondiente a sensorialismo, *Sensualismus*. [En la literatura filosófica hispanoamericana y en el uso corriente, ocurre lo mismo.]

Sentencia (lat. *sententia*; ingl. *sentence*; franc. *sentence*; alem. *Ausspruch*; ital. *sentenza*). Juicio, opinión o máxima: las "S. de Epicuro", por ejemplo (cf. Cicer., *De nat. deor.*, I, 30, 85). En la terminología medieval el término adquiere, además del significado gené-

rico, el más específico de definición auténtica del significado de las Sagradas Escrituras y, en general, el de "concepción definida y ciertísima". Una colección de S. constituía una *Summa*. La más famosa colección de S. fue la de Pedro Lombardo, *Libri quattuor sententiarum*, compuesta entre 1150 y 1152 (cf. M. Grabman, *Die Geschichte der Scholastischen Methode* ["Historia de los métodos escolásticos"], II, páginas 21 *ss.*).

Sentido (gr. αἴσθησις; lat. *sensus*; ingl. *sense*; franc. *sens*; alem. *Sinn*; ital. *senso*). *1)* La facultad de sentir, o sea la de sufrir alteraciones por obra de objetos internos o externos. Así definió el S. Aristóteles (*De An.*, II, 5, 416 b 33) y así ha sido constantemente definido en la tradición filosófica (Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 78, a. 3; Duns Scoto, *In Sent.*, I, d. 3, q. 8; Wolff, *Psychol. empirica*, § 67; Kant, *Antropología*, I, § 7; etc.). El S., en esta acepción, comprende tanto la capacidad de recibir las sensaciones como el saber que se tiene de las mismas sensaciones y, en general, de las propias operaciones, capacidad que en la filosofía moderna se denomina más a menudo *S. interno* o *reflexión* (cf. Locke, *Essay*, II, I, 4; Kant, *Crít. R. Pura*, Estética, § 1) y a veces *S. íntimo* (Maine de Biran, *Journal intime*, I, pp. 13-14; *Œuvres*, ed. Tisserand, páginas 15, etc.) o *conciencia* (*véase*).

2) La sensación o el conjunto de las sensaciones, como cuando se dice: "El S. testimonia que..." O bien: los apetitos sensibles y, en particular, los deseos sexuales.

3) El órgano del S., lo que con precisión se denomina lo sensorial o, en la terminología moderna, el receptor.

4) La capacidad para juzgar, en general. Con este significado se usa la palabra en las siguientes expresiones: *buen S.*, que Descartes considera como sinónimo de razón y define como "la facultad de juzgar bien y distinguir entre lo verdadero y lo falso" (*Disc.*, I). *S. moral*, que Shaftesbury (*Characteristics of Men*, 1711) y Hutchinson (*System of Moral Philosophy*, 1755) consideraron como una capacidad instintiva de valoración moral y, por lo tanto, como guía infalible del hombre. *S. racional* o *S. lógico*, que Romagnosi consideró como la actividad que juzga y ordena las sensaciones (*Che cos'é la mente sana*, 1827, § 10). A esta misma acepción del término se relaciona la expresión *S. común* (*véase infra*), como también otras expresiones, tales: *S. práctico*, *S. de los negocios*, *S. artístico*, etc., que designan igualmente la capacidad de juzgar o de orientarse en los campos particulares indicados por el adjetivo o por el genitivo.

5) Lo mismo que *significado* (*véase*).

Sentido compuesto y dividido, falacia del, *véase* COMPOSICIÓN; DIVISIÓN.

Sentido común (gr. κοινὴ αἴσθησις; lat. *sensus communis*; ingl. *common sense*; franc. *sens commun*; alem. *Gemeinsinn*; ital. *senso comune*). *1)* Aristóteles entendió con esta expresión la capacidad general de sentir, a la cual atribuyó una doble función: *a)* la de constituir la conciencia de la sensación, o sea el "sentir de sentir", ya que tal conciencia no puede pertenecer a un órgano particular de S., al tacto o a la vista, por ejemplo (*De Somno*, 2, 455 a 13); *b)* la de percibir las determinaciones sensibles comunes a varios S., como el movimiento, el reposo, la figura, el tamaño, el número y la unidad (*De An.*, III, 1, 425 a 14). La noción también fue admitida por los estoicos, que confiaban al S. común las mismas funciones (Estobeo, *Ecl.*, I, 50). Adoptada por Avicena (*De An.*, III, 30), pasó a la escolástica medieval (cf. Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 78, a. 4) y por consiguiente también fue comúnmente usada por todos los aristotélicos y por los autores que de alguna manera se inspiraron en la psicología aristotélica.

2) En el uso de los autores clásicos latinos, el término tiene el significado de hábito, gusto, modo común de vivir o de hablar. En este sentido, Cicerón advierte que para el orador es gravísimo defecto "aborrecer del género vulgar del discurso y de la costumbre del S. común" (*De Or.*, I, 3, 12; cf. 2, 16, 68) y Séneca afirma que la filosofía pretende desarrollar el S. común (*Ep.*, 5, 4; cf. 105, 3). Vico no hizo más que expresar en una fórmula lapidaria la tradición de los autores latinos, al afirmar: "El S. común es un juicio sin

ninguna reflexión, habitualmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano" (*Sc. Nuova*, 1744, Degnità 12; trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva*, México, 1941, F.C.E.) y también cuando confió al S. común la tarea de comprobar y dominar "el albedrío humano, por su naturaleza muy incierto... en torno de las necesidades o utilidades humanas" (*Ibid.*, Degn. 11). Con el mismo significado se relaciona el uso del término en la Escuela escocesa. En *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* ("Investigación acerca del espíritu humano según los principios del sentido común"; 1764) T. Reid adopta la expresión para designar las creencias tradicionales del género humano, lo que todos los hombres creen o deben creer. El S. común es, para toda la escuela escocesa, el criterio último de juicio y el principio que dirime todas las dudas filosóficas.

La expresión se encuentra ahora de ordinario provista de un significado análogo, aun cuando carezca del acento elogioso que le daban los filósofos escoceses. Así, por ejemplo, Dewey subraya el carácter práctico del S. común. "En razón de que los problemas y las investigaciones del S. común tienen que ver con las interacciones en las cuales los seres vivos se ponen en conexión con las condiciones ambientales a los fines de establecer objetos de uso y goce, los símbolos empleados son los determinados por la cultura habitual del grupo. Constituyen un sistema, pero éste es más bien práctico que intelectual. Se halla formado por tradiciones, ocupaciones, técnicas, intereses e instituciones establecidas del grupo. Los sentidos que lo componen son conllevados por el lenguaje de cada día, que sirve de comunicación entre los miembros del grupo" (*Logic*. VI, 6; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F.C.E., página 135).

3) En la doctrina de Kant el S. común es el *principio del gusto*, o sea la facultad del sentimiento para juzgar acerca de los objetos en general. "Principio semejante —dice Kant— no podría ser considerado sino como un S. común, que es por esencia diferente a la inteligencia común, la cual a veces también se denomina S. común (*sensus communis*), porque ésta juzga, no según el sentimiento, sino según conceptos, si bien se trate por lo común de conceptos ordinariamente representados" (*Crít. del Juicio*, § 20). La inteligencia común de que habla Kant es el S. común de los escritores latinos y de la escuela escocesa y es, también, el significado de la expresión en el lenguaje corriente.

Sentimental (ingl. *sentimental*; franc. *sentimental*; alem. *sentimentalisch*; ital. *sentimentale*). El significado de este adjetivo no se relaciona, en el uso común, con el general de sentimiento, sino que se refiere por lo común a una emoción particular, esto es, al amor. "Cuestiones S.", "crisis S.", etc., son expresiones que se refieren a situaciones en las cuales está en juego el amor y, precisamente, el amor sexual. A menudo el adjetivo S. incluye también una referencia al amor en el sentido *romántico* (*véase* ROMANTICISMO), como sucede en el título de dos famosas novelas: *El viaje S.* de Sterne y *La educación S.* de Flaubert.

En este sentido específico adoptó el adjetivo F. Schiller para indicar una especie de poesía en oposición a la poesía ingenua. *Véase* INGENUIDAD.

Sentimentalismo o sentimentalidad (ingl. *sentimentalism*; franc. *sentimentalisme*; alem. *Sentimentalität*; ital. *sentimentalità*). Es el abandonarse a las emociones propias o ajenas, el exaltarse en ellas y por ellas, sin relación con su fuerza efectiva, su límite y su función. Kant vio en el sentimentalismo la debilidad en dejarse dominar, también contra la propia voluntad, por la participación en el estado emotivo de los demás. Lo opuso, por lo tanto, al dominio de sí, el cual hace posible esa finura de sentimiento por la que puede juzgarse la emoción de los demás, no según la propia fuerza, sino según su debilidad. Frente al dominio de sí, es ridículo y pueril dejarse dominar por la emoción de los demás, abandonándose sin discreción a participar en tal emoción (*Antr.*, I, § 62). Pero en realidad hay sentimentalismo también cuando nos abandonamos a las propias emociones o a su manifestación exter-

na, ilusionándonos con su fuerza y coherencia o ampliando su importancia.

Sentimiento (ingl. *sentiment*; franc. *sentiment*; alem. *Gefühl*; ital. *sentimento*). El término puede significar: *1)* lo mismo que emoción, en el significado más general o cualquier tipo o forma superior de emoción. Acerca de este significado, *véase* EMOCIÓN; *2)* opinión, en el sentido en que se dice "tengo el S. de que algo no anda bien", para significar una opinión que se considera exacta, pero de la cual por el momento no se sabría dar justificación. Acerca de este significado, *véase* OPINIÓN; *3)* la fuente de las emociones, o sea el principio, la facultad o el órgano que preside las emociones mismas y de las cuales dependen, o bien la categoría en la cual entran.

Este sentido tiene actualmente la palabra en el uso corriente, cuando, por ejemplo, se opone el "S." a la "razón" (considerada, en cambio, como el órgano o la facultad del conocimiento objetivo) y en frases como ésta: "La política no se hace con el S.". Este uso encuentra su justificación en una tradición filosófica relativamente reciente, o sea, en la de la filosofía moderna. En efecto, la filosofía antigua y medieval no conoce el S. como fuente o principio de afecciones, afectos y emociones y, por lo tanto, no adopta esta noción como categoría para ordenar y clasificar las afecciones del alma. Ni la psicología platónica, que distingue un alma racional, un alma concupiscente y un alma irascible (*Rep.*, IV, 12-15), ni la psicología aristotélica, que distingue un principio vegetativo, un principio sensitivo y un principio intelectivo (*De An.*, II, 2), reconocen una fuente y un principio autónomo de las emociones, que se reparten entre las diferentes divisiones o principios admitidos, sin excluir el racional o intelectivo. Lo mismo sucede en la filosofía medieval, que sigue las huellas de la psicología aristotélica. En realidad, el reconocimiento de una fuente o principio autónomo de las emociones se relaciona con el reconocimiento de la subjetividad humana como algo irreducible a un conjunto de elementos objetivos u objetivables, o modificaciones pasivas producidas por tales elementos. Este reconocimiento caracteriza los comienzos de la filosofía moderna y es, como se sabe, fruto del cartesianismo.

Los supuestos de este reconocimiento se deben buscar en la línea de penmiento que va de Pascal y los moralistas franceses e ingleses (La Rochefoucauld, Vauvenargues y Shaftesbury) a Rousseau y Kant y culmina en este último, es decir, en la misma dirección (que ha llevado a la elaboración del concepto moderno de pasión, como emoción dominante y a la noción de *gusto* [*véase*]) que está estrechamente ligada a la de S. El "S.", el "corazón", el "espíritu de fineza", fueron las expresiones adoptadas por Pascal para indicar el principio o el órgano de las emociones, en cuanto se diferencia del principio o del órgano de los razonamientos y es irreducible al mismo. "Los que están habituados a juzgar con el S. —dice Pascal— nada comprenden de las cosas del razonamiento, porque quieren penetrar rápidamente en la cuestión con una ojeada y no están acostumbrados a buscar los principios. Y los demás, por el contrario, habituados a razonar mediante principios, no comprenden nada de las cosas del S. porque buscan los principios y no pueden aprehenderlos con una sola ojeada" (*Pensées*, 3). Al S. o al corazón se debe la misma certeza de los principios primeros del razonamiento humano ("Los principios se sienten, las proposiciones se deducen y en cada una de estas dos formas existe la certeza, aunque sea lograda por caminos diferentes"). Y al S. y al corazón está confiada la verdadera religiosidad, a la cual el razonamiento sólo puede acercarse y sólo puede proporcionar la espera (*Ibid.*, 282). A la elaboración y al reconocimiento de la categoría del S. contribuyeron después los moralistas ingleses y franceses ya mencionados, acentuando la parte dominante de las emociones en la vida del hombre. En fin, es necesario recordar que el "retorno a la naturaleza" sostenido por Rousseau como el instrumento adecuado para liberar al hombre de los males producidos por los artificios sociales y para llevarlo a la bondad originaria, es entendido por él como retorno al primi-

tivo S. *natural.* El S. natural es un instinto, una tendencia originaria, que lleva al hombre hacia el bien y que cuando no es alterada, agudizada o bloqueada, lo mantiene y lo hace progresar en el bien mismo. En estas famosas tesis de Rousseau está quizá el nacimiento de la categoría del S. como principio por sí mismo de la vida espiritual. Pero el primero en teorizar filosóficamente esta categoría, incluyéndola en una nueva tripartición de los poderes o de las facultades espirituales, fue probablemente Kant. En tanto que Wolff (y siguiendo sus huellas, los wolffianos) admitía sólo dos actividades fundamentales del espíritu humano, el conocer y el querer (objetos de las dos ramas de la filosofía, la teórica y la práctica), Kant reconoció un tercer poder o facultad, el del S. "Todos los poderes o las facultades del alma —dice Kant (*Crít. del Juicio,* Introd., § III)— pueden ser llevados a tres, que no se dejan reducir a un principio común: el poder cognoscitivo, el S. del placer o del dolor y el poder de desear." El S. del placer o del dolor debe insertarse entre el poder cognoscitivo y el poder de desear y se le debe reconocer un propio principio autónomo, que Kant denomina *facultad judicativa* (*véase*). El S. es así el campo propio de la crítica de la facultad del juicio, como la facultad de desear es el campo propio de la crítica de la razón práctica. Kant caracteriza el S. como el aspecto irreducibleniente subjetivo de toda representación. Dice (*Ibid.,* § VII): "Lo que hay de subjetivo en una representación y que, en efecto, no puede resultar una parte de la conciencia es el placer o el dolor ligado a la representación, ya que a través de ellos no conozco nada del objeto de la representación, si bien ellos pueden ser el efecto de cualquier conocimiento". Conforme a esta reivindicación de la autonomía del S. como categoría espiritual, Kant divide la primera parte de su *Antropología pragmática,* parte destinada al "modo de conocer interno y externo del hombre", en tres libros, dedicados al poder cognoscitivo, al S. del placer y del dolor y al poder apetitivo, respectivamente. A su vez, el segundo libro está dividido en dos partes principales, la primera dedicada al "S. de lo placentero y del placer sensible en la sensación de un objeto", la segunda dedicada al "S. de lo bello, o sea al S. en parte sensible, en parte intelectual, propio de la intuición refleja o del gusto". Esta segunda parte recapitula en forma popular los resultados de la *Crítica del juicio,* mientras que la primera contiene una serie de observaciones acerca del S. del placer y del dolor en relación con los datos de los sentidos (cf., asimismo, *Met. der Sitten,* Introd., 1, nota). *Véase* EMOCIÓN.

Con ello el S. hizo su ingreso oficial, como categoría independiente, en la consideración filosófica del hombre. Hegel mismo lo acogió como una determinación del espíritu objetivo y lo definió como una "afección determinada", pero determinada de modo simple, o sea de manera tal que incluso si su contenido es sólido y verdadero (y no siempre lo es) adquiere la forma de "particularidad accidental", Hegel agrega: "Cuando un hombre, discutiendo de una cosa, no apela a la naturaleza, al contenido de la cosa o, por lo menos a la razón, a la universalidad del entendimiento y sí a su S. no hay más que dejarlo estar, porque de tal modo rechaza aceptar la comunidad de la razón y se recluye en su subjetividad aislada, en su particularidad" (*Enc.,* § 447). En este punto Hegel se enfrenta a la dirección literaria del romanticismo. En efecto, éste hizo del descubrimiento y de la exaltación del S. su propia bandera, entreviendo en el S. mismo la forma más íntima y, al mismo tiempo, más libre de la vida espiritual. Para los románticos sólo puede ser artista el que, como dice Friedrich Schlegel (*Ideen,* § 13), "tiene una religión suya, una intuición original de lo infinito". Esta intuición original de lo infinito es lo que los románticos denominan *sentimiento.* El S. es, en otros términos, la manifestación de lo Infinito, o sea de Dios mismo, a la intimidad de la conciencia. Por lo tanto, los rasgos que definen el S. en la concepción romántica son dos: *1)* su carácter de intimidad extrema, por el cual constituye lo que de más subjetivo hay en el sujeto; *2)* su capacidad para revelar el principio infinito de la realidad. Por este segundo aspecto, el S. es entendido por los románticos,

sucesivamente o a la vez, como el órgano propio del arte, de la filosofía y de la religión. Como órgano de la religión lo consideró Schleiermacher en cuanto juzgó que "sólo el S. revela lo Infinito" (*Reden* ["Discursos"], II); esta tesis se ha presentado más tarde de nuevo y ha sido defendida con frecuencia. En tiempos recientes, el S. fue considerado por Gentile como órgano del arte (*Filosofia dell'arte*, 1931) ya que el arte es la "pura, íntima, inexpresable subjetividad del sujeto pensante" y esto es, justo, el S. En la doctrina del arte de Gentile, el S. conserva todos sus rasgos románticos: es el infinito espiritual en la forma misma de su infinitud, o sea libre de determinaciones conceptuales necesarias y que constituye "la subjetividad pura del sujeto" (*Ibid.*, pp. 176 *ss.*); como tal, "la infinitud del S. es la infinitud del hombre en su universalidad y, por lo tanto, está por encima y más allá de la diversidad empírica de los hombres en particular" (*Ibid.*, p. 205). Pero tampoco la otra corriente del romanticismo del siglo XIX, el positivismo, fue ajena a la exaltación del S. Comte, al delinear los caracteres del futuro régimen sociocrático, esto es, del régimen dominado y dirigido por una corporación de filósofos positivistas, afirmó que este régimen estaría dominado por el S. más que por la razón y en él correspondería, por lo tanto, un papel importante a las mujeres, que representan justo el elemento afectivo del género humano (*Politique positive*, I, pp. 204 *ss.*). Sucederá así porque la moral de esta futura sociedad será el altruismo, pero un altruismo desarrollado hasta el punto de crear inclinaciones o instintos benévolos que obren, como hace precisamente el S., ya sin necesidad de la reflexión. Las preocupaciones religiosas y morales de Comte le llevaron a insistir acerca del valor del S. y a exaltar al S. mismo en modo romántico.

Pero fuera del romanticismo y en contra de él, el S. fue considerado como categoría fundamental de la vida espiritual, o sea como una de las "facultades" o "poderes" del espíritu. Y es curioso que mientras Kant había admitido, como se ha visto, la triple división de conocimiento, S. y voluntad sólo por un modesto, pero válido, motivo metodológico, o sea debido a que los tres grupos de fenómenos no se dejan reducir a un principio común, inmediatamente después de Kant esta división comienza a ser dogmatizada. Para Fries es ya un resultado inmediato de la observación de sí mismo (*Anthropologie*, I, 1837, § 4). Herbart, aún negando la doctrina de las facultades del alma y considerando que son más bien "conceptos de clase", según los cuales se ordenan los fenómenos observados, incluyó, sin embargo, entre tales conceptos de clase el de sentimiento. Y Benecke vio en el S. las bases de la moral y de la religión, ya que esta última surge precisamente del S. de la dependencia del hombre respecto a Dios, S. justificado por la fragmentariedad de la vida humana y por la exigencia de una completación que le puede llegar solamente de Dios (*System der Metaphysik und Religions-philosophie* ["Sistema de la metafísica y la filosofía de la religión"], 1840). Rosmini consideró el S. como la conciencia de sí, que es el punto de partida y la base de todo conocimiento del alma (*Psicologia*, § 69).

La triple división de las facultades del espíritu en conocimiento, sentimiento y voluntad permaneció en la filosofía del siglo XIX como un esquema más o menos constante. A su difusión contribuyó mucho la obra de Cousin, que hizo corresponder a dicha división tres valores absolutos: lo Verdadero, lo Bello y el Bien (*Du vrai, du beau et du bien* fue el título de la más conocida obra de Cousin, 1853). Y si se prescinde de las críticas de carácter metodológico acerca de la oportunidad de semejantes esquemas rígidos de división para la consideración de los fenómenos espirituales, tal división es aún la más difundida y se ha incorporado al pensamiento común. Croce representa una excepción, ya que redujo las formas del espíritu a las dos ya admitidas por Wolff: la teórica y la práctica, con una crítica del S. considerado como categoría espuria y ambigua. Croce vio en el S. una palabra "adoptada para denominar una clase de hechos psíquicos constituida según el método naturalista y psicológico", una noción que ha ejercido una función negativa y crítica, en diferentes ocasiones, en la estética,

en la historiografía, en la lógica y en la ética, oponiendo a interpretaciones muy limitadas y estrechas lo que de "indeterminado" y "semideterminado" permanecía fuera de tales interpretaciones. El testimonio a que apela para rechazar esta categoría, es el de la observación interior: "Busque el que quiera en su espíritu y pruebe indicar sólo un acto que sea algo nuevo y original, a diferencia de los indicados más arriba [o sea los actos teóricos y prácticos] y que merezca la especial denominación de S." (*Fil. della pratica,* I, I, c. 2). Pero este género de testimonio es sobremanera variable y está fuera de cualquier norma y así, por ejemplo, a Fries y muchos otros la distinción entre S. y las otras actividades espirituales les parece tan claramente apoyada por el testimonio interior como a Croce le pareciera desmentida por dicho testimonio. Y en realidad el uso de tales categorías, como S., actividad teórica, actividad práctica, puede ser discutido y, por lo tanto, limitado y regulado, sólo a partir del análisis preciso de un grupo delimitable de fenómenos, análisis que Croce ni siquiera intentó. Sin embargo, en la filosofía contemporánea tales análisis no faltan y se hallan entre las contribuciones menos discutibles a un positivo conocimiento del hombre en su mundo. Una de estas contribuciones (y entre las más importantes) es la de Max Scheler, quien se basó en las palabras de Pascal: "El corazón tiene razones que la razón no conoce", interpretándolas no en el sentido, bastante frecuente en la filosofía moderna y contemporánea (*véase* CORAZÓN), de que la razón debe tener cierta condescendencia para el S. e intentar responder a sus exigencias, sino en el sentido de que el S. tiene sus propias leyes y sus propios objetos y constituye, de tal manera, un mundo con referencia al del conocimiento racional. Scheler comienza distinguiendo, de los simples estados emotivos que no tienen carácter intencional y que, por lo tanto, se refieren inmediatamente a un propio objeto (*véase* EMOCIÓN), el S. originario e intencional que es, en cambio, una reacción particular al estado emotivo y consiste en el modo extremadamente diferente y cambiante de situarse frente al estado emotivo, o sea, afrontarlo, tolerarlo, gozarlo, sufrirlo, etc. Así, por ejemplo, un estado emotivo es el placer sensible que corresponde al carácter agradable de una comida, de un perfume, de un leve contacto. El S. puro, en cambio, consiste en las reacciones del yo frente a tal estado emotivo, en gozarlo más o menos, o en tolerarlo, etc. De manera que en tanto que un estado emotivo vuelve a aparecer en el contenido fenoménico, un S. puro vuelve a entrar en las *funciones* destinadas a aprehender tal contenido. Desde este punto de vista la actitud para sufrir o gozar nada tiene que ver con la sensibilidad, con referencia al placer y al dolor. El grado del placer o del dolor puede ser el mismo y sin embargo el sufrimiento o el gozo que de tal placer o dolor tienen dos individuos o el mismo individuo en distintos momentos puede ser completamente diferente. Ahora bien, mientras que los estados emotivos se pueden referir sólo indirectamente a los objetos o hechos que los provocan o cuyos signos se consideran, los sentimientos puros se refieren inmediatamente a un objeto específico, que es el *valor*. El S. tiene con el valor, por lo tanto, la misma relación que hay entre la representación y su objeto, o sea la relación *intencional* (*véase* INTENCIONALIDAD). Si bien es necesario un acto de reflexión para relacionar un estado emotivo con el objeto del cual es signo o que consideramos lo haya provocado, el S. se relaciona con su objeto específico, el valor, de modo inmediato, tal como sucede, por ejemplo, cuando sentimos la belleza de las montañas nevadas en el atardecer. La relación intencional entre S. y valor, por lo tanto, no tiene nada que ver con un nexo causal entre S. y objeto y es también independiente de la causalidad psíquica individual, esto es, de las leyes que regulan la vida psíquica del individuo. Y, en efecto, cuando las exigencias de los valores no se satisfacen, nosotros sufrimos al no podernos alegrar con un acontecimiento cuando el valor de éste lo ameritaría, por ejemplo, o bien no podernos entristecer cuando lo requeriría la muerte de una persona amada, por ejemplo (*Formalismus,* pp. 260 *ss.*). De tal modo, según Scheler, el S. abre

el acceso a un mundo de objetos que son tan reales como las cosas o los hechos que son los objetos de la representación, pero no tiene nada en común con ellos, porque no son ni cosas ni hechos, sino valores. Scheler, por lo tanto, está de acuerdo con Kant y considera que el S. no es "un trozo de conocimiento", pero no está de acuerdo con él al no considerar que no tenga objeto alguno y, por lo tanto, carezca de carácter intencional. Las emociones sensibles están privadas de objetos y, por lo tanto, son puros estados emotivos solamente, en tanto que los sentimientos vitales y los psíquicos pueden siempre revelar un carácter intencional (o sea referirse a un objeto-valor) y los espirituales lo revelan necesariamente (para la distinción de los grados emocionales, *véase* EMOCIÓN). El análisis de Scheler es muy importante porque arroja nueva luz sobre la vida emocional del hombre. Incluso ha servido, según el mismo Schèler, para la fundación de una verdadera y propia metafísica de los valores, que considera los valores no sólo como simples objetos en el sentido propio y restringido del término (*véase* OBJETO), sino como verdaderas y propias realidades, en el sentido en el que se denominan reales las cosas, entidades y hechos, con la diferencia de que frente a toda otra cosa, entidad o hecho, los valores serían realidades últimas o "absolutas". Esta integración metafísica de un análisis aun tan meritorio, en su conducta y en sus conclusiones, puede suscitar muchas dudas acerca de su legitimidad. En efecto, se puede considerar que uno de los resultados del análisis es el de extender el significado de "objeto" como término o fin de un acto intencional, de modo que no se denominan objetos sólo los objetos que puedan decirse reales en el sentido de tener las características de hechos o entidades subsistentes. En efecto, por realidad se entiende, de modo restringido y riguroso, el término de un proceso cognoscitivo susceptible de controlar (*véase* REALIDAD) y no hay razón para identificar la intencionalidad emotiva con la intencionalidad cognoscitiva y más bien el mismo Scheler da buenas razones en contrario. Si las cosas son así, o sea si la intencionalidad del S. es diferente a la intencionalidad del conocimiento y son tan diferentes los respectivos objetos, la crítica formulada por Scheler a la dirección de la psicología contemporánea de negar "la función cognoscitiva" de los S., pierde su base.

La psicología contemporánea, en efecto, admite la función de los S. en el comportamiento vital del organismo y ve en ellos el anuncio de situaciones presentes o futuras, anuncio que permite afrontar tales situaciones del mismo modo en que un dispositivo de alarmas pone en acción los medios para afrontar un peligro. Tanto como Scheler, Heidegger ha reconocido la importancia fundamental del S., que considera radicado en la sustancia misma del hombre, o sea en la estructura *ontológica* de su existencia. Heidegger denomina "encontrarse" (*Befindlicheikt*) a la tonalidad emotiva del quehacer cotidiano del hombre y ve en esta tonalidad una manifestación esencial del ser del hombre en el mundo. "En el estado de ánimo es siempre ya 'abierto' afectivamente el 'ser ahí' —dice (*Sein und Zeit*, § 29; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.)— como aquel ente a cuya responsabilidad se entregó al 'ser ahí' en su ser como el ser que el 'ser ahí' ha de ser existiendo." El poder ser golpeado por la amenaza de las cosas o de los acontecimientos del mundo y el reaccionar frente a esta amenaza con el miedo o con la intrepidez es, según Heidegger, la situación fundamental de un ente que, como el hombre, vive en un ambiente que le suministra las cosas que puede utilizar y que, por lo tanto, tiene la posibilidad de amenazar con la no utilización, con la resistencia de las cosas mismas. También aquí, si se prescinde del lenguaje específico de la ontología de Heidegger, el análisis resulta fundamentalmente concordante con el de la psicología contemporánea y la noción del S. como capacidad de aprehender el valor que un hecho o una situación presenta para el ser (animal u hombre) que ha de afrontarla, se confirma. En fin, es necesario recordar que el reconocimiento del S. como "sede primaria del darse de los valores" se da también en Nicolai Hartmann, que lo ha puesto como base de su ética (*Ethik*, 1926).

Sentimiento fundamental. Con este término indica Rosmini al conocimiento que el hombre tiene de su propio yo y de la relación entre alma y cuerpo, que lo constituye. "En el hombre, tal como es naturalmente en el primer instante de su vivir, hay: *1)* un sentimiento único constante-fundamental, animal-espiritual; *2)* una percepción racional, inmanente, del sentimiento animal" (*Psicologia,* 1850, § 256).

Señal (ingl. *signal*; franc. *signal*; alem. *Zeichen*; ital. *segnale*). Lo mismo que *signo* (*véase*). Morris entiende la palabra con el sentido de signo natural (*Signs, Language and Behavior,* I, 8).

2) Lo mismo que *símbolo* (*véase*). En este segundo sentido, se usa la palabra al hablar de una "S. de peligro", por ejemplo, y aquí S. es un signo convencional, o sea un símbolo.

Separación (gr. διάκρισις; lat. *separation*; franc. *séparation*; alem. *Trennung*; ital. *separazione*). La disolución de un compuesto en sus partes o en sus elementos. El término fue usado por Anaxágoras (*Fr.,* 10, Diels) y por Empédocles (*Fr.,* 58, Diels) (cf. Plat., *Sof.,* 243 b; Arist., *Met.,* I, 4, 985 a 25).

Ser (gr. τὸ ὄν; lat. *ens* o *esse*; ingl. *being*; franc. *etre*; alem. *Sein*; ital. *essere*). Es oportuno, y de manera preliminar, distinguir los dos usos fundamentales del término, a saber: *1)* el uso *predicativo,* según el cual se dice "Sócrates es hombre" o "la rosa es roja"; *2)* el uso *existencial* según el cual se dice "Sócrates es" o "es una rosa". Aun cuando esta distinción no siempre se haya formulado explícitamente, es, sin embargo, tomada o presupuesta casi universalmente. Platón subraya, en el *Parménides,* la diferencia entre la hipótesis "el uno es uno" y la hipótesis "lo uno es"; en la última expresión *es* significa "la participación en el S." (*Parm.,* 137 c; 142 b); Aristóteles expresa de diferente manera la misma diferencia: como diferencia entre el *es* como tercer predicado y el *es* como segundo predicado (*De Int.,* 10, 19 b 19); como diferencia entre el *es* predicado por accidente (como en la frase: "Homero es poeta") y el *es* predicado *por sí* (como en la frase "Homero es") (*De Int.,* 11, 21 a 25); como diferencia entre "S. algo" y "S. absolutamente" (*El. Sof.,* 5, 167 a 1). En la diferencia entre el S. predicativo y el S. existencial se basa, por lo demás, la distinción aristotélica entre la tesis y la hipótesis como premisas del silogismo: la primera no considera, en tanto que la segunda sí lo hace, la existencia del objeto al cual se refiere (*An. Post.,* I, 2, 72 a 18).

La diferencia entre estos dos significados de S. permanece en la tradición filosófica posterior a Aristóteles. Dice Santo Tomás: "S. tiene dos sentidos, pues unas veces significa el acto de existir y otras la unión que halla el entendimiento entre los dos términos de una proposición cuando compara el predicado con el sujeto" (*S. Th.,* I, q. 3, a. 4; cf. *De ente,* 1). En la lógica terminista medieval se distinguió el verbo S. como segundo constituyente (*secundo adiacens*) de la proposición del verbo S. que se halla como tercer constituyente (*tertio adiacens*) o sea en función predicativa o de cópula (Occam, *Summa Log.,* II, 1; Alberto de Sajonia, *Logica,* I, 5). Kant estableció la distinción entre la posición predicativa o *relativa,* expresada por la cópula de un juicio, y la posición *absoluta* o existencial con la cual se establece la existencia de la cosa (*Der einzig mögliche Bewusgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [*El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*], 1763, § 2). En la filosofía moderna y contemporánea la distinción constituye un lugar común, aunque no se la formule siempre explícitamente. En el desarrollo que las interpretaciones de estos dos significados del S. han tenido históricamente se puede distinguir por cierto una relación entre las del primero y las del segundo significado. Los estudios respectivos, sin embargo, se consideran distintos por exigencias de orden y de claridad.

1) El significado predicativo. En las interpretaciones que del significado predicativo se han dado se pueden distinguir tres doctrinas fundamentales: *A)* la doctrina de la inherencia; *B)* la doctrina de la identidad (o suposición); *C)* la doctrina de la relación.

A) Según la doctrina de la inherencia, S. en la relación predicativa signi-

fica pertenecer o inherir (gr. ὑπάρχειν; lat. *inesse*). "Sócrates es hombre" significa que a Sócrates inhiere la esencia hombre; "la rosa es roja" significa que a la rosa pertenece la cualidad rojo y así sucesivamente. El fundamento de esta doctrina es la teoría aristotélica de la *sustancia* (*véase*). Las relaciones de inherencia expresables con el verbo S. son, en efecto, aclaradas y distinguidas por Aristóteles sobre el fundamento de las relaciones entre la sustancia y su esencia necesaria y la sustancia y sus otras determinaciones categoriales o accidentales. Dice Aristóteles: "Son cosas diferentes el inherir, el inherir necesariamente y la posibilidad de inherir" (*An. Pr.*, I, 8, 29 b 28). La inherencia necesaria es la de la esencia necesaria, expresada por la definición, a la cosa de la cual es la esencia, en tanto que el simple inherir o el inherir posible es referencia a la cosa de una cualidad, cantidad u otra cualquiera de las determinaciones categoriales no incluidas en la definición de la cosa o puramente accidentales. Éste es el significado de la distinción aristotélica entre el S. necesario (o *por sí*) y el S. accidental. "En sentido accidental, nosotros decimos, por ejemplo, que el justo es músico, que el hombre es músico y que el músico es hombre o decimos que el músico construye cuando sucede que el constructor es un músico o que el músico es un constructor: en todos estos casos decir 'esto es aquello' significa 'a esto sucede aquello' " (*Met.*, V, 7, 1017 a 7). En forma opuesta, la inherencia necesaria o *por sí* no tiene carácter accidental y aún especificándose según las categorías tiene como su fundamento privilegiado la sustancia. "Como —dice Aristóteles— el *es* inhiere en todas las cosas, pero no del mismo modo, sino a algunas de manera primaria, a otras secundariamente; así el *¿qué es?* [la esencia] inhiere absolutamente en la sustancia y solamente en cierto modo en las otras cosas. Nosotros podemos también preguntarnos acerca de una cualidad qué es, por lo tanto, también la cualidad es un ejemplo de esencia, pero absolutamente. Así algunos dicen que lógicamente el no-S. *es*: sin embargo, no es simplemente, sino sólo como no-S.: de tal manera es por la cualidad" (*Ibid.*, VII, 4, 1030 a 22). Según Aristóteles, por lo tanto, el S. predicativo expresa la inherencia del sujeto o de su esencia necesaria o determinaciones categoriales que, aun no formando parte de la esencia, dependen de ella o de determinaciones accidentales. Este significado del S. tiene un sentido privilegiado que es el inherir sustancial, o sea el inherir de la esencia necesaria, expresada por la definición, a la sustancia definida. "Sócrates es animal bípedo" es un caso de inherencia predicativa privilegiada si "animal bípedo" es la definición del hombre, porque es la inherencia de la esencia necesaria a la sustancia. Las otras determinaciones, por ejemplo, "Sócrates es filósofo" o "Sócrates está en el gimnasio, etcétera" constituyen casos de inherencia secundaria o accidental.

Las características fundamentales de este concepto del ser predicativo son: *1)* su reducción a un tipo único de relación, calificado como pertenencia o inherencia; *2)* el privilegio acordado a la forma necesaria de tal relación, o sea a la forma en la que tal relación se presenta entre la sustancia y la esencia. Estas características son conservadas por la doctrina en examen a lo largo de todo el curso de su historia, que es muy larga. La tradición lógica medieval hasta el siglo XIII, o sea hasta el momento en que comenzaron a revivir las doctrinas de los estoicos con la *vía moderna*, no conoce otra alternativa. Las doctrinas modernas de corte racionalista las comparten generalmente. Dice Leibniz: "Todo verdadero predicado tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas y cuando una proposición no es idéntica, o sea cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, es necesario que esté comprendido virtualmente y es lo que los filósofos denominan *inesse*, diciendo que el predicado *está en el sujeto*" (*Disc. de Mét.*, 8). Del mismo modo, para Hegel, el significado predicativo del S. es la identidad de lo individual y de lo universal, o sea esa misma relación entre sustancia y esencia en la cual Aristóteles veía el caso privilegiado de la relación predicativa. Dice Hegel: "La cópula *es* resulta de la naturaleza del concepto, que es la de ser idéntico consigo en su exteriori-

zarse: lo individual y lo universal son, como momentos suyos, determinaciones que no pueden estar aisladas" (*Enc.*, § 166). Según Hegel, el juicio tiende a expresar de modo mediato o reflejo la unidad del predicado con el sujeto, o sea la unidad de un concepto único que, a través del juicio mismo, y mejor aún a través del silogismo, se articula en sus determinaciones necesarias (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], III, I, cap. 2). La doctrina expuesta por algunos hegelianos ingleses (Bradley, *Principles of Logic*, 1883; Bosanquet, *Logic*, 1888) de que el S. predicativo significa referencia de un concepto al sistema total de la realidad, y de tal manera el concepto es, en el juicio, una calificación esencial de la Realidad universal, es la forma que la doctrina hegeliana de la cópula ha adquirido en la filosofía contemporánea. También en esta forma se reconoce la teoría de la inherencia: la sustancia o realidad a la cual el predicado inhiere es la totalidad de lo real, en vez de ser una sustancia singular (como en la doctrina de Aristóteles).

B) La segunda interpretación fundamental del S. predicativo es la de la *identidad* (*véase*) o *suposición* (*véase*), según la cual la cópula significa la identidad del objeto al cual se refieren, o en lugar de los que están (*supponunt pro*), el sujeto y el predicado de la proposición. Así, por ejemplo, en la expresión "Sócrates es blanco", la cópula estaría simplemente para indicar que el sujeto "Sócrates" y el predicado "blanco" se refieren al mismo objeto existente, y que, por lo tanto, puede ser calificado con uno u otro de los términos. El origen de esta doctrina se encuentra probablemente en la lógica estoica, en la cual es fundamental la referencia de todo enunciado a una situación de hecho inmediatamente presente (*véase* ESENCIA). Pero se la expresa claramente sólo en la lógica del siglo XIII y en polémica con la teoría de la inherencia. Dice Occam: "Proposiciones tales como 'Sócrates es un hombre' o 'Sócrates es un animal' no significan que Sócrates tenga humanidad o animalidad. No significan que la humanidad o la animalidad estén en Sócrates ni que el hombre o el animal esté en Sócrates, ni que el hombre o el animal sea una parte de la sustancia o de la esencia de Sócrates o una parte del concepto o de la sustancia de Sócrates. Significan que Sócrates es en realidad un hombre y es en realidad un animal, no en el sentido de que Sócrates sea este predicado 'hombre' o este predicado 'animal', sino en el sentido que hay algo en vez de lo cual están estos predicados, como ocurre cuando estos predicados están en vez de Sócrates" (*Summa Log.*, II, 2; *Quodl.*, III, 5). La doctrina es expresada por Hobbes casi en los mismos términos. "La proposición —dice— es un discurso que consta de dos nombres unidos, mediante el cual el que habla quiere decir que piensa que el segundo nombre es un nombre de la misma cosa de la cual es nombre el primero o, lo que es lo mismo, que el primer nombre está contenido en el segundo. Por ejemplo, el discurso 'El hombre es animal' en el cual los dos nombres están unidos por el verbo *ser*, es una proposición porque el que la enuncia entiende decir que cree que el segundo nombre 'animal' es el nombre de la misma cosa de la que es el nombre 'hombre'" (*De corp.*, I, 3, § 2). Esta doctrina fue a su vez sustancialmente reproducida por Stuart Mill, quien distinguió entre afirmaciones "esenciales" o sea generales, que no hacen más que explicar la esencia nominal de una cosa (*véase* ESENCIA) y las proposiciones "reales", que siempre implican la existencia del sujeto al que se refieren "porque en el caso de un sujeto no existente la proposición no tendría nada que aseverar" (*Logic*, I, VI, 2).

La referencia a la realidad inmediatamente dada o intuida es la primera característica fundamental de la doctrina en examen. Los lógicos del siglo XII llegaron al punto de considerar falsa también una proposición tautológica, tal como "La quimera es quimera" cuando en ella el sujeto está en vez de un objeto inexistente (Occam, *Summa Log.*, II, 14). La segunda característica de la doctrina es la identidad de la referencia objetiva de los términos de la proposición, o sea la identidad de la cosa cuyo lugar ocupan.

C) La tercera interpretación funda-

mental de la cópula es la que la considera como una *relación*. Esta interpretación, a su vez, puede dividirse en dos alternativas, de las cuales la primera, *a)*, considera la relación predicativa como subjetiva, en tanto que la segunda, *b)*, la considera como objetiva.

a) La interpretación del S. predicativo, como la de una relación que sea acto u operación del sujeto pensante, tiene como supuesto obvio el principio cartesiano de que el objeto inmediato del conocimiento humano es sólo la *idea*. Precisamente, desde este punto de vista la proposición aparece como *juicio* y comienza a adquirir el nombre, ya que el juicio es para el caso el acto mediante el cual el espíritu elige o decide. Dice Descartes: "Entre mis pensamientos, algunos son casi las imágenes de las cosas y sólo a ellos conviene precisamente el nombre de idea, como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o a Dios mismo. Otros pensamientos t i e n e n, aparte de esta forma, otras formas; así, por ejemplo, cuando quiero, temo, afirmo o niego, si bien concibo algo como objeto de la acción de mi espíritu, agrego asimismo, con esta acción, alguna otra cosa a la idea de ese objeto, y de este género de pensamientos algunos son llamados voluntad o emociones, otros *juicios*" (*Méd.*, III). Por lo tanto, el juicio es, según Descartes, una acción del espíritu por la cual "se agrega algo" a la idea que se tiene de un objeto; es, en otros términos, un acto de unificación o de síntesis. Esta noción ha sido claramente expresada en la *Lógica* de Arnauld: "Cuando digo 'Dios es justo', 'Dios' es el sujeto de esta proposición, 'justo' es el atributo y la palabra 'es' señala la acción de mi espíritu que afirma, o sea que une en conjunto a las dos ideas, de Dios y de justo, como convenientes una a la otra" (*Log.*, II, 3). La definición que del conocimiento da Locke, como "percepción de la conexión y acuerdo, o del desacuerdo y repugnancia entre cualesquiera de nuestras ideas" (*Essay*, IV, 1, § 2) no hace más que expresar la misma tesis. Dice Locke: "...todo cuanto conocemos o podamos afirmar acerca de ellas [nuestras ideas], es que es o no es la misma que otra; que coexiste o no coexiste siempre con otra idea en un mismo sujeto; que guarda tal o cual relación con otra idea o que tiene una existencia real más allá de la mente" (*Ibid.*, IV, 1, § 7). El verbo S., también en su uso existencial, por lo tanto, no hace más que expresar relaciones, relaciones *percibidas* por la mente, o sea que tienen su realidad en el sujeto cognoscente, aunque no sea solamente en él. Kant no hizo más que expresar el mismo concepto, al afirmar que el acto del juicio, que es la actividad propia del entendimiento, es la *síntesis*. "Entiendo por síntesis en el sentido más general de esta palabra —decía— al acto de unir diferentes representaciones y comprender su multiplicidad en un solo conocimiento" (*Crít. R. Pura*, § 10). Todas las interpretaciones idealistas de la relación predicativa toman de esta afirmación kantiana el principio por desarrollar en el mundo moderno. La actividad sintética, el poder sintético del espíritu, la síntesis *a priori*, son frases a las que, a partir del romanticismo, la interpretación idealista del kantismo ha dado un significado destacado y creador que, por cierto, no estaba en la doctrina de Kant; de todos modos, expresan el carácter subjetivo de la actividad sintética, que como tal no puede obrar sino entre "ideas" o "representaciones", o sea entre elementos o estados del mismo sujeto. La dificultad fundamental con la que esta doctrina se encuentra es dada por la consideración obvia de que una aserción cualquiera tiende a establecer una relación, no ya entre dos ideas, representaciones o conceptos, sino entre los objetos a los cuales hacen referencia. Cuando se dice "Sócrates es hombre" no se entiende que la representación Sócrates sea hombre, sino el individuo real a cuyo nombre se hace referencia. Observaciones de esta naturaleza son fundamento de la alternativa objetivista.

b) La doctrina de la cópula como relación objetiva ha sido presentada por vez primera por De Morgan (*Formal Logic*, 1874, cap. 3) y hecha propia por el fundador de la lógica moderna, Boole, que considera que la lógica tiene que tratar con dos especies de relaciones, las relaciones entre las cosas y las relaciones entre los hechos, pudiéndo-

se denominar asimismo a estas últimas relaciones entre proposiciones (*Laws of Thought*, 1854, I, § 6). Con base en esta doctrina, la relación expresada por la cópula sigue siendo la misma en todas las formas proposicionales, no porque su naturaleza sea expresada en la proposición, sino porque es establecida por convención. La cópula puede, entonces, expresar una relación cualquiera. En este sentido fue llamada por De Morgan (*Cambridge Philosophical Transactions*, X, 339) *cópula abstracta*. Peirce ha distinguido de esta manera los diferentes tipos de cópula: "Una cópula transitiva es aquella por la cual es válido el modo *Barbara*. Schröder ha demostrado el importante teorema que expresa que si nosotros usamos S. para representar esta especie de cópula, de la cual 'más grande que' es un ejemplo, entonces hay algún término relativo *r* que hace que tal proposición '*S* ES *P*' sea precisamente equivalente a '*S* es *r* a *P* y es *r* a cualquier cosa por la cual *P* es *r*'. La *cópula de inclusión correlativa* es aquella por la cual valen ya sea el modo *Barbara*, ya sea la fórmula de identidad. Representando a esta cópula con *es*, hay un término relativo, *r*, tal que la proposición '*S* es *P*' es precisamente equivalente a '*S* es *r* a cualquier cosa por la cual *P* es *r*'. Si la última proposición resulta de la penúltima, cualquiera que sea el término relativo *r*, la cópula es la *cópula de inclusión* usada por Peirce, Schröder y otros. De Morgan usa una cópula que sirve para cualquier relación que al mismo tiempo sea transitiva y convertible, como, por ejemplo, 'igual a' o 'del mismo color que'. Para cada cópula semejante habrá algún término relativo, *r*, de tal manera que la proposición '*S* es *P*' será precisamente equivalente a '*S* es *r* a toda cosa y solamente a toda cosa por la cual *P* es *r*'. Tal cópula puede ser llamada *cópula de identidad correlativa*. Si la última proposición resulta de la penúltima, la cópula es la *cópula de identidad* usada por Thomson, Hamilton, Baynes, Jevons y muchos otros" (*Coll. Pap.*, 3. 622). Actualmente se suele distinguir, con mayor simplicidad, entre una cópula de *pertenencia*, simbolizada por ε, que designa la relación entre un individuo y una clase, y una cópula de *inclusión*, simbolizada por $\supset$, que designa la relación entre una clase y otra, y se distinguen estas especies de cópulas, del operador (o cuantificador) existencial (*véase* OPERADOR). De cualquier manera, la característica fundamental de esta concepción del S. predicativo es su máxima generalidad; las otras interpretaciones de la cópula, en efecto, pueden ser consideradas como casos especiales de relación y, como tales, analizados. Por lo demás, otros casos pueden siempre ser tomados en consideración. Precisamente esta doctrina de la cópula hace posible la doctrina de la proposición como función; por ella, en efecto, el predicado resulta la función y el sujeto la variable de la función misma. *Véase* FUNCIÓN.

2) El significado existencial. El segundo significado fundamental de S., o sea el existencial, se distingue a su vez en dos significados subordinados, a saber: *I)* como existencia en general; *II)* como existencia privilegiada.

I) El S. puede significar, en primer lugar, la existencia en el significado primero, o sea en el significado general e indeterminado, pero especificable o definible a partir de un criterio cualquiera. Precisamente en este sentido Aristóteles dice que "el S. se dice de muchos modos" (*Met.*, VI, 2, 1026 a 32) y que hasta se puede decir que el no S. es (*Ibid.*, VII, 4, 1030 a 23). Pero tomado en este sentido, el significado de S. coincide con el de existencia (en el primer sentido) y su estudio se hallará en el artículo correspondiente.

II) En segundo lugar, el S. puede significar la existencia privilegiada o primaria, o sea la existencia en su modalidad primaria y fundamental, de la cual dependen todas sus manifestaciones determinables. El precedente significado de S. (2, I) es tomado, en la mayoría de las ocasiones, como preparación y anuncio de este segundo significado. Se menciona de muchos modos al S., pero su significado primario y fundamental es uno solo. Éste es el punto de vista de Aristóteles (*Met.*, VII, 4, 1030 a 21). Y precisamente, de la relación entre los significados múltiples de los cuales el S. aparece a primera vista revestido, y el significado único y fundamental al cual deben ser llevados nuevamente, nace el denominado "problema del S.". Éste es el pro-

blema del significado *primario* del S., o sea de ese significado único y simple que se presume tenga el S. pero que permanece más o menos escondido en la multiplicidad de sus aspectos aparentes. La búsqueda metafísica, en su planteamiento clásico, gira en torno a este problema. Se trata de ver si hay un significado primario del S., primario, en primer lugar, en el sentido de que exprese mejor que los otros la existencialidad del S. y, en segundo lugar, en el sentido de que los otros significados puedan ser reducidos de nuevo a él, como su fundamento o principio.

La indagación acerca del problema del S. se mueve hacia la determinación de un significado que responda a estos dos requisitos. Pero la dispusta a que ella da lugar no es comparable a la "batalla de gigantes" de que hablaba Platón (*Sof.*, 246), en la cual frente a los gigantes o "hijos de la tierra", que afirman que toda realidad es cuerpo, están los dioses, que afirman la incorporeidad del S. y lo reducen a las formas ideales. Un significado del S. no está, en efecto, lo bastante establecido por el carácter de corporeidad o por la negación de este carácter, ya que un ser que se considere corpóreo puede tener los mismos caracteres formales que un S. que se considere incorpóreo, como precisamente era el caso del S. del que hablaban las dos filas protagonistas de la "batalla de los gigantes". Es bien cierto que los caracteres formales del S., que se ponen en evidencia como solución del problema del S., o sea como determinaciones del significado primario del S., son constantemente obtenidos por la consideración de una esfera particular del S. o, por lo menos, de un grupo de entes o de algún ente que de alguna manera tiene privilegio y se coloca como ejemplar. Pero es también cierto que en todo caso se puede obtener una respuesta al problema del S. sólo si entre los caracteres de la esfera, grupo o ente considerado, se elige el susceptible de generalización, o sea el apto para ser referido también a las otras esferas, grupos o entes. En este sentido Platón objetaba a los materialistas el que ellos deben decir qué existe de común entre las cosas corpóreas y las incorpóreas, ya que se dice que entrambas *son* (*Ibid.*, 247 d). Pero si en el problema del S. se distingue la búsqueda de un significado primario formal—o sea generalizable— del S. mismo, se puede decir que toda solución del problema no hace más que dar realce a una *modalidad* determinada del ser, que se toma como primaria y fundamental. Ahora bien, ya que las modalidades por las cuales el S. puede ser enunciado o afirmado son tres, o sea, la necesidad, la posibilidad y la asertoriedad, también son tres en teoría las posibles soluciones del problema del ser. Pero ya que (según veremos) la asertoriedad se reduce a la necesidad, se pueden hallar históricamente dos soluciones fundamentales, que destacan con bastante evidencia tras la aparente multiplicidad y disparidad de las soluciones propuestas. Para la primera de estas soluciones, que indicaremos con α, el S. primario es la necesidad; para la segunda, que indicaremos con β, el S. primario es la posibilidad. La solución α corresponde a la que en el significado predicativo es la interpretación *A*; la solución β corresponde a las interpretaciones *B* y *C*. Un ulterior carácter distintivo de las dos soluciones, pero que debe ser considerado secundario, por no estar siempre presente, es el que en seguida anotaremos. La primera de ellas no toma en consideración, en la búsqueda del significado del S., al hecho mismo de esta indagación. La segunda de ellas puede tomar en consideración este hecho y considerarlo importante para la determinación del significado del ser. Así lo hacen Platón y los existencialistas.

α) La interpretación del S. según la modalidad de la necesidad es la predominante en la metafísica clásica. La famosa tesis de Parménides "El S. es y no puede no ser" (*Fr.* 4, Diels) establece como significado fundamental del S. la necesidad, el no poder no ser, la cual, con referencia al tiempo, es eternidad (o sea contemporaneidad, *totum simul*), respecto a lo múltiple es unidad, respecto al devenir (o sea al nacer y perecer) es inmutabilidad (*Fr.* 8, 2-4, Diels). De estos caracteres, Aristóteles da preferencia al de la *necesidad*. El principio de no contradicción, que pone como fundamento de la "filosofía primera", o sea de la ciencia del S. en

cuanto S., es entendido como el principio que postula la necesidad del S. que se realiza en la sustancia. Dice Aristóteles: "Si la verdad tiene un significado, necesariamente quien dice hombre dice animal bípedo, ya que esto significa hombre. Pero si esto es necesario, no es posible que el hombre no sea animal bípedo: la necesidad, en efecto, significa precisamente esto que es imposible que el S. no sea" (*Met.*, IV, 4, 1006 b 30). El aspecto por el cual es necesario que un S. sea (que es el único aspecto por el cual el S. no es objeto de ciencia, ya que no hay ciencia del S. accidental, *Ibid.*, VI, 2, 1027 a) es la *sustancia* del ser. "Uno solo —dice Aristóteles— es el significado del S. y éste el de su sustancia. Indicar la sustancia de una cosa no es más que indicar el S. propio de ella" (*Ibid.*, IV, 4, 1007 a 26). La sustancia, por lo tanto es, según Aristóteles, el sentido primario del S. y es asimismo el fundamental sentido, al que los otros significados del S. pueden ser reducidos ya que, precisamente, como aspecto o manifestación de la sustancia, considera Aristóteles toda distinta o distinguible determinación del S. (*Ibid.*, VII, 17). *Véase* SUSTANCIA.

Este punto de vista aristotélico ha seguido siendo decisivo para el ulterior desarrollo del problema del S. El significado primario y fundamental del S. ha sido y es aún —para una vasta zona de la filosofía— el de la necesidad, con los atributos, que consigo lleva, de la inmutabilidad, eternidad, unidad, etcétera. También cuando estos atributos se refieren (como lo hizo el neoplatonismo antiguo y árabe y el aristotelismo medieval) ya no a la estructura formal del S. sino a un ente privilegiado y, por lo tanto, no a todas las sustancias sino a la sustancia más alta, o sea a Dios, la derivación de las demás sustancias de esta sustancia o su participación en ella, ha sido entendida como derivación y participación de la necesidad y de sus atributos. Así, según Santo Tomás, la participación de las cosas creadas en el S. de Dios es participación en la perfección y en la inmutabilidad de Él (*S. Th.*, I, q. 65, a. 1). Pero el concepto que ha dominado en la metafísica medieval y, a través de ella, en la moderna y contemporánea, es el expuesto por Avicena en el siglo XI: la necesidad del S. como tal. Todo el S., en cuanto tal, es necesario. "Si una cosa no es necesaria en relación a sí misma —decía Avicena— es necesario que sea posible en relación a sí misma, pero necesaria respecto a una cosa diferente" (*Met.*, II, 1, 2). Ésta es precisamente la propiedad esencial de lo que es posible: el tener necesidad de otra cosa que lo haga existir en acto. Pero justo por esto, lo que existe en acto existe siempre necesariamente; sólo la necesidad lo deriva a veces de otro (*Ibid.*, II, 2, 3). Los mismos conceptos fueron expresados por Algazali (*Met.*, I, I, 8) y resultaron la base de la escolástica judaica y cristiana.

En el mundo moderno, el concepto del S. como necesidad ha encontrado sus principales reafirmaciones en Spinoza y Hegel. Spinoza ha visto en la necesidad al S. de Dios, y el S. de las cosas en la necesidad con que derivan de la sustancia divina (*Eth.*, I, 8, scol. II). Hegel ha expresado el mismo concepto en su famoso aforismo que es la base de toda su filosofía: "Lo que es racional es real y lo que es real es racional." La racionalidad de lo real es su necesidad, por la cual, en sus determinaciones fundamentales, no puede ser más que lo que es. Por ello Hegel dice que "entender lo que es, es la tarea de la filosofía ya que lo que es, es la razón" (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Pref., 1821; trad. esp.: *Fil. del derecho*, 1878). Por lo tanto, todavía no hay un *deber S.*, un ideal, una perfección que sea diferente del S. y a cuyo nombre estemos autorizados para criticar o para dar lecciones al S. mismo. "Lo que está entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad presente, lo que diferencia aquella razón de ésta y en ésta no deja encontrar la satisfacción, es el estorbo de alguna abstracción que no está liberada y que no se ha hecho concepto" (*Ibid.*, Pref.). En otras palabras, sólo por una falsa abstracción se distingue lo que debería ser de lo que es, la racionalidad del S. real, lo que quiere decir que el S. real es todo aquello que *debe* ser y que su modalidad, su sentido primario, es esta necesidad. Por lo demás, la totalidad de la filosofía de Hegel se dirige precisamente a demos-

trar la necesidad de las determinaciones del S., o sea a mostrar cómo el S. es, en su realidad, todo lo que debe ser (*Enc.*, § 1). La necesidad sigue siendo el carácter primario del S. en concepciones filosóficas dispares. Cuando Fichte dice que el S. y la actividad del yo son la misma cosa, reconoce como carácter esencial de esta actividad a la necesidad con la cual ella se pone a sí misma y al no yo (*Wissenschaftslehre*, 1798, §1). No hay diferencia en que el S. se conciba como "Conciencia" o como "Materia", ya que sus determinaciones cualitativas no influyen en su determinación formal primaria. Lo Absoluto de los idealistas (*Green, Bradley*, etc.) tanto como la materia de los materialistas son, uno y otro, S. necesarios. Necesaria es la Historia de que habla Croce, como necesario es el Acto puro de que habla Gentile. "La necesidad del S. coincide con la libertad del espíritu" (*Teoria Generale*, XII, § 20), decía Gentile. El mismo Rosmini, que había puesto la idea del S., entendida como "S. posible", como fundamento del conocimiento humano, ve en la necesidad y en la universalidad los caracteres primarios del S. (*Nuovo saggio*, §§ 428-29). Y Husserl afirma con mucha energía la necesidad del S. que reconoce como primario, o sea del S. de la conciencia: "Frente a la tesis del mundo, que es una tesis 'contingente', se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la de este yo, que es una tesis 'necesaria' absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir; tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia" (*Ideen*, I, § 46).

Una característica típica de esta concepción del S. o, mejor dicho, de su teorema fundamental, es la identificación de S. y racionalidad que Hegel toma como principio de su filosofía. A veces esta identificación ha sido considerada como *inmanentismo* (*véase*), entendiéndose con esta palabra la inmanencia del S. en la conciencia. Aun cuando también ésta sea una tesis hegeliana, todavía no tiene nada en común con la otra. Aquélla fue expresada por vez primera por Parménides quien, justo en este sentido, identificó el S. con el pensar (*Fr.* 5; *Fr.* 8, 34-36, Diels). Por cierto que la tesis de Parménides no tenía nada que ver con el inmanentismo, ya que la noción de conciencia ni siquiera había nacido (*véase* CONCIENCIA): expresaba sólo el carácter racional de la necesidad ontológica. Este mismo carácter fue expresado por Aristóteles con la doctrina de que la determinación fundamental de la sustancia es la esencia necesaria, que es la razón de ser (*logos*) de la cosa (*De part. an.*, I, 1, 639 b 15). Y Rosmini consideraba al S. posible como la forma misma de la razón (*Nuovo saggio*, § 396). El teorema en cuestión, en tanto expresa la necesidad del S., postula, por otro lado, un concepto correspondiente de la razón en general. *Véase* RAZÓN.

La ontología de Nicolai Hartmann, que considera como significado primario del S. la efectividad (*Wirklichkeit*) a la cual se reducirían posibilidad y necesidad, parece sustraerse a esta tradición. La efectividad es la tercera alternativa de la modalidad del S., o sea de la asertoriedad. Según Hartmann, el S. al cual el deber ser y el poder ser se reducen es el S. simplemente existente en su pura efectividad o actualidad, el S. que en el dominio de la realidad de hecho se presenta "así y no de otra manera", o sea como existencia análoga a la materia. Pero los enunciados por los que se expresa y que, según Hartmann, son la reducción de lo necesario y de lo posible a lo actual, hacen ver cómo, en realidad, la efectividad no es más que necesidad, ahora y siempre. Esos enunciados son, en efecto, los siguientes: *1)* lo realmente posible es también realmente efectivo; *2)* lo realmente efectivo es también realmente necesario; *3)* lo realmente posible es también realmente necesario. Y negativamente: *4)* aquello cuyo S. es realmente imposible es también realmente inefectivo; *5)* lo que es realmente no efectivo es también realmente imposible; *6)* aquello cuyo no S. es realmente posible es también realmente imposible (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938, p. 126; trad. esp.: *Ontología*, II; *Posibilidad y efectividad*, México, 1955, F.C.E.). Así, la primacía de la asertoriedad no tiene un significado diferente de la primacía de la necesidad. La ontología de Hartmann ha

querido plantear la tercera solución teóricamente posible del problema del S., pero esta solución se revela idéntica, en su enunciado mismo, a la interpretación del S. como necesidad, propio de la vieja metafísica.

β) La concepción del S. primario como posibilidad fue formulada por primera vez por Platón. Fue presentada por Platón como respuesta a dos exigencias fundamentales. En primer lugar aquella que se da cuenta del por qué se dice que "son" ya sea las cosas corporales como las incorpóreas (*Sof.*, 247 d); y en segundo lugar, la de que se tenga en cuenta el hecho de que el S. es o puede ser conocido (*Ibid.*, 248 e). La primera exigencia excluye que la materialidad o la inmaterialidad puedan entrar en la definición del S. La segunda excluye que puedan entrar determinaciones necesarias en la definición del S., por ejemplo, que el S. sea necesariamente inmóvil (o sea que "todo sea inmóvil"), o que el S. se halle necesariamente en movimiento (o sea que "todo esté en movimiento"), etc. (*Ibid.*, 249 d). Considerado así, Platón afirma que el ser no es más que *posibilidad* (δύναμις) y que, por lo tanto, se debe decir que *es* cualquier cosa que se halle en posesión de una posibilidad cualquiera, ya sea de elegir o de sufrir, por parte de alguna otra cosa, aun cuando sea insignificante, una acción así fuere mínima y también por una sola vez (*Ibid.*, 247 e). La posibilidad en este sentido nada tiene en común con la *potencia* de Aristóteles. En efecto, la potencia es tal sólo por referencia a una actualidad que, ella sola, constituye el S. primario (*véase* ACTO). Pero, para Platón, para el caso el S. primario es posibilidad. Y posibilidades son las relaciones reales entre los entes: éstos no se mezclan todos en su conjunto ni evitan mezclarse en absoluto, sino que presentan determinadas posibilidades de relaciones. Como sucede en las letras del abecedario o en los sonidos, que unos pueden mezclarse y otros no, así sucede también en todas las cosas, ya que es tarea de la filosofía no ya enunciar la tesis universal de la necesidad o de la imposibilidad de la comunicación, sino estudiar en particular cuáles son las cosas que pueden (ἐθέλειν) unirse entre sí y cuáles no (*Ibid.*, 252-53). Esta concepción da lugar a una metafísica simétrica y opuesta a la que interpreta al S. como necesidad: no da lugar a metafísica alguna. Éste es su signo característico. En efecto, si el S. es posibilidad, no tiene determinaciones unívocas necesarias: no es necesario que sea uno y no muchos, inmutable y no mutable, inmóvil y no en movimiento, eterno y no temporal, etc. De dos determinaciones opuestas o contradictorias, no es necesario que una le pertenezca y la otra no, ya que entrambas *pueden* pertenecerle en determinadas aunque diversas condiciones. No es posible, por lo tanto, catalogar de una vez por todas las determinaciones unívocas del ser. Platón había llegado a esta conclusión en el *Parménides*; en este diálogo se muestra que el S. no es uno o muchos, sino uno y muchos al mismo tiempo, en el sentido de que puede ser uno tanto como muchos (144 e) y que lo mismo vale para sus otras determinaciones eventuales. La desconcertante clausura de este diálogo es que "lo uno, sea o no sea, él mismo y las otras cosas, respecto de sí mismo y entre sí, todas, y en todo, son y no son, aparecen y no aparecen" (166 c), palabras que reconocen la posibilidad de determinaciones opuestas del S. y excluyen el hecho de que pueda decirse "uno" o "muchos" o también simplemente "S." en un sentido único y absoluto. Desde este punto de vista, una metafísica que sea elenco sistemático de las determinaciones unívocas y absolutas del S. carece manifiestamente de sentido.

En el ámbito de la concepción en examen no podemos, por lo tanto, esperar hallar formulaciones sistemáticas análogas o correspondientes a la filosofía primera de Aristóteles, o sea a la metafísica clásica. Por el contrario, podemos decir que esta concepción tiende a presentarse toda vez que la determinación de las características universales y necesarias del S. tienden a ceder el puesto a la investigación empírica: esta última es indagación de posibilidades, no de determinaciones necesarias. Desde este punto de vista puede decirse que la tradición empirista de la filosofía es la heredera y la representante mayor de la concepción

del S. que ha hallado su primera formulación en el *Sofista* platónico. Una posibilidad puede ser determinada únicamente a base de la experiencia, o sea por la observación de los hechos, pero nunca por el camino puramente racional o *a priori*. Atribuir al S. el significado de la posibilidad significa abrir la vía a indagaciones específicas, dirigidas a determinar, en cada caso, de cuáles posibilidades se trate. Acerca del fundamento de la concepción α, aun cambiando las determinaciones del S., es necesario que cambien y de tal manera que la mutación desde el principio esté determinada y sea absolutamente previsible. En lo que concierne a la concepción β, en cambio, toda determinación en cuanto determinación posible, puede ser comprobada solamente a través de una indagación *ad hoc*.

Sabemos que los estoicos veían el significado del S. en el hacer o sufrir una acción y, por lo tanto, denominaban entes sólo a los cuerpos (Plutarco, *Comm. Not.*, 30, 2, 1073; Dióg. L., VII, 56), pero este principio, aunque los dirigió hacia el materialismo, no constituyó para ellos la base de un empirismo coherente. El empirismo, en cambio, se presenta todas las veces que aparece la negación del teorema fundamental de la concepción opuesta, o sea la negación de la reducibilidad del S. a predicado. Esta negación se puede tomar como teorema típico de esta concepción, como es teorema típico de la otra la identificación de S. y racionalidad. Al finalizar la escolástica, Occam formuló la tesis de que el S. o el no S. de una cosa se puede aprehender sólo mediante un "conocimiento intuitivo" que es la misma experiencia (*In Sent.*, II, q. 15 H; *Ibid.*, Prol., q. 1 Z), y de tal modo podía afirmar la irreducibilidad del S. a una determinación conceptual y su significado de posibilidad. "A la pregunta de *si la cosa existe* —dice— se puede responder sólo cuando se conoce si la cosa existe, lo que ocurre si se conoce una proposición en la cual el S. existencial sea predicado del sujeto. Ahora bien, tal proposición dudosa... de ningún modo se puede conocer con evidencia si la cosa significada por el sujeto no se conoce intuitivamente y en sí, por ejemplo, si no es percibida, a través de un sentido particular, o si no es un inteligible no sensible que haya sido visto por el entendimiento de modo análogo a aquel en el cual la facultad visual externa ve el objeto sensible. Ya que ninguno puede conocer con evidencia que lo blanco es o puede ser si no ha visto cualquier objeto blanco, y si bien yo puedo creer a los que me cuentan que existe el león o el leopardo, etc., no conozco todavía estas cosas con evidencia" (*Summa Log.*, III, 2). Aquí el sentido primario del S. es puesto en la posibilidad de la experiencia. Occam reconoce, por consiguiente, la necesidad sólo a las proposiciones condicionales ("Si el hombre es, el hombre es un animal racional"), en tanto que niega que una proposición afirmativa cualquiera pueda ser necesaria. Todas las proposiciones afirmativas son contingentes, ya que la proposición "El hombre es animal racional" sería falsa por falsa implicación, si el hombre no existiera (*Quodl.*, V, q. 15). Estas anotaciones implican dos tesis fundamentales: *1)* el S. no es reducible a un predicado; *2)* el S. es una posibilidad que puede ser expresada sólo a través de una proposición contingente. Esta última tesis revela la modalidad primaria que las notas de Occam atribuyen al S.: esta modalidad es la posibilidad. El empirismo clásico de los siglos XVI y XVII se atiene a esta misma modalidad. Locke opone la certeza de las proposiciones universales, que sin embargo no se refieren a la realidad, a la contingencia de las proposiciones particulares que conciernen a la existencia. "Las proposiciones universales, de cuya verdad o falsedad somos capaces de tener un conocimiento cierto, no se refieren a la existencia; ...todas las afirmaciones o negaciones particulares, que no tendrían certeza si las hiciéramos generales, se refieren únicamente a la existencia, dando solamente a conocer la unión o la separación accidentales de ciertas ideas en las cosas existentes, aunque consideradas en su naturaleza abstracta esas ideas no tengan ninguna unión o incompatibilidad necesarias que nos sean conocidas" (*Essay*, IV, 9, 1). Por lo tanto, con la sola excepción de la existencia de Dios, conocida por *demostra-*

ción, o sea por la relación que tiene con otras existencias, la existencia, según Locke, es conocida de modo contingente e inmediato, por una relación directa con el objeto, relación que es *intuición* en el caso de la existencia del propio yo y *sensación* en el caso de la existencia de las cosas. Ello excluye que la existencia sea un predicado o que de alguna manera pueda ser reducida a una determinación conceptual. "...Como —dice Locke— ninguna otra existencia, salvo la de Dios, tiene conexión necesaria con la existencia de ningún hombre en particular, resulta que ningún hombre particular puede conocer la existencia de ningún otro ser, salvo sólo cuando ese ser, por la operación que realiza sobre el hombre, se deja percibir por él. Porque el hecho de tener en la mente la idea de cualquier cosa no prueba la existencia de esa cosa más de lo que el retrato de un hombre probaría que ese hombre está en el mundo, o que las visiones de un sueño constituyen un relato verdadero" (*Ibid.*, IV, 11, 1). Este concepto de la sensación como órgano de conocimiento de lo que existe no es más que el viejo concepto estoico de la representación cataléptica, que es aquella que "deriva de un ente subsistente y está impresa y marcada por él de tal modo que se conforme a él" (Diog. L., VII, 46; Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII, 248). La doctrina equivale a definir el S. de las cosas como posibilidades de su manifestación en la percepción o de la percepción misma.

La definición del S. como posibilidad es adoptada explícitamente por la filosofía alemana del siglo XVIII y en particular por Wolff. Dice Wolff: "Ente es lo que puede existir y, por consiguiente, cuya existencia no repugna" (*Ontol.*, § 134). Pero ya que lo que puede existir es posible, *lo que es posible es el ente* (*Ibid.*, § 135). Pero en esta definición todo depende obviamente del significado de posible. Y Wolff a este respecto vuelve a un concepto que se remonta quizá a Duns Scoto (*In Sent.*, I, d. 2, q. 7) y que ya se encuentra formulado en Leibniz (*Theod.*, II, § 224): "Posible es lo que no implica contradicción, es decir, lo que no es imposible" (*Ontol.*, § 85). Desde este punto de vista la posibilidad queda definida como simple ausencia de la imposibilidad, esto es, como necesidad negativa. La concepción del S. en términos de posibilidad era, por lo tanto y en esta doctrina, una simple apariencia. Kant ha visto con mucha firmeza lo que se escondía detrás de esta apariencia. "El juego de prestidigitación —ha dicho— por el cual la posibilidad lógica del concepto (que no se contradice) se cambia con la posibilidad trascendental de las cosas (por la cual al concepto corresponde un objeto) puede engañar y dejar contentos sólo a los inexpertos". La "posibilidad real" es la dada por una intuición sensible, o sea por la experiencia actual o posible (*Crítica R. Pura*, Analítica de los principios, cap. III). En consecuencia, "S. no es un predicado real, o sea un concepto de algo que se pueda agregar al concepto de una cosa... Si yo digo Dios es o hay un Dios, no afirmo un predicado nuevo del concepto de Dios, sino sólo el concepto en sí con todos sus predicados y el objeto en relación con mi concepto. Ambos deben tener exactamente el mismo contenido, pero nada se puede agregar de más al concepto que expresa simplemente la posibilidad cuando pienso al objeto como dado (con la expresión: 'Él es')" (*Ibid.*, El ideal de la razón pura, sec. IV). Desde este punto de vista, resulta evidente el carácter limitado y condicional de toda posibilidad o S. y, por lo tanto, el carácter ficticio o fantástico de una "posibilidad absoluta" o sea de una posibilidad que valga bajo todo aspecto (*Ibid.*, Analítica de los principios, Refutación al idealismo). Las siguientes doctrinas hacen referencia a esta interpretación del significado del S. en la filosofía contemporánea:

a) las teorías que en la matemática, en la física y en general en las ciencias definen la existencia como modo de S. particular, por ejemplo, como "ausencia de contradicción" o "posibilidad de construcción" o "posibilidad de verificación".

La modalidad no necesaria del S., definido de tal manera, resulta evidente (*véase* EXISTENCIA).

b) las formas del empirismo que reconocen el S. sólo a los objetos de experiencia posible. La posibilidad de la experimentación y de la observación

define en este caso el significado del S. (*véase* EXPERIENCIA);

c) las teorías filosóficas que afirman la primacía de la posibilidad. Tales teorías encuentran su precedente en la filosofía de Kierkegaard, que por primera vez propuso una interpretación de la existencia humana en términos de posibilidad (*véase* EXISTENCIA, 3). Por otro lado, el mismo punto de vista se puede reconocer en algún aspecto de la filosofía de Husserl y en las doctrinas que se fundan en ella. Aun cuando Husserl dé privilegio al S. de la conciencia y lo considere, a diferencia de la realidad de las cosas, como necesario, el análisis fenomenológico es para él un análisis de posibilidad. Para dicho análisis, según lo manifestara Heidegger (*Sein und Zeit*, § 7 C; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F. C. E.): "Más alta que la realidad está la posibilidad". Dice Husserl: "La existencia para mí de una naturaleza, de un mundo de la cultura de un mundo de seres humanos con sus formas sociales, etc., quiere decir que existen para mí posibilidades de experiencias correspondientes, como susceptibles de entrar para mí en juego en todo momento, de ser desarrolladas libremente en cierto *estilo sintético*, tenga o no en realidad experiencia justamente de tales objetos. Quiere decir, además, que existen para mí otros modos de conciencia correspondientes a ellos, asunciones vagas y posibilidades de esta índole, y que les pertenecen también posibilidades de confirmación o decepción por obra de experiencias de un tipo trazado de antemano" (*Méd. Cart.*, § 37). Como resulta de este significativo paso, el análisis fenomenológico es un análisis en términos de posibilidad, lo que quiere decir: la posibilidad es el significado primario que ella atribuye al ser. Lo mismo sucede en el existencialismo. Heidegger ha dicho: "El 'ser ahí', en cuanto comprender, proyecta su S. sobre posibilidades" (*Sein und Zeit*, § 32; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.) y en realidad todos los análisis de Heidegger tienen como tema las posibilidades del ser-ahí, las cuales constituyen el tema de la analítica existencial. Del mismo modo, para Jaspers, las posibilidades objetivas constituyen la existencia misma (*Phil.*, § 18); y Sartre afirma que "lo posible es una estructura del para-sí, o sea de la conciencia" (*L'être et le néant*, p. 34). Es cierto que de esta estructura, para Sartre, se distinguiría el *S. en sí*, o sea el S. del fenómeno que no sería ni posible ni necesario, sino simplemente existente. Ya que, por otra parte, Sartre atribuye a este mismo S. el carácter de la contingencia y no considera posible un análisis del S. en sí sino a partir del S. para sí, o sea de la conciencia, la primacía de la posibilidad es, por lo tanto, evidente en esta doctrina.

Aun debe observarse que uno de los caracteres de la concepción en examen es el rechazo explícito o el abandono de la tentativa de una solución simple y global del problema del S. y, por lo tanto, del tratamiento "metafísico" de este problema. El reconocimiento del significado del S. como posibilidad exige, en efecto, que se pase inmediatamente a la consideración y al estudio de las posibilidades mismas, en los campos específicos en los cuales encuentran su acondicionamiento y, por lo tanto, su "realidad". Así, pues, no es posible desarrollar una metafísica de la posibilidad sobre el modelo o en sustitución de la metafísica clásica de la necesidad. Una tentativa de esta naturaleza no tendría como resultado más que la vuelta pura y simple a la metafísica de la necesidad, como ha sido demostrado por el mismo Heidegger, el cual, una vez abandonado el terreno del análisis existencial para la elaboración del "problema del S. en general" ha vuelto a las tesis clásicas de la metafísica tradicional con el reconocimiento de la necesidad del S. (*Einführung in die Metaphysik* ["Introducción a la metafísica"], Tübingen, 1953).

Ser ahí (ingl. *There being* o *Beingthereness;* franc. *Realité-humaine;* alem. *Dasein;* ital. *Esserci*). El término alemán, que es el originario, comienza a ser usado en el siglo XVIII. En italiano —como *esserci*— es usado por Spaventa (*Princ. di fil.*, 1867, p. 134) para traducir el correspondiente término hegeliano y, en inglés *There being* fue usado por Stirling en el *Secreto de Hegel* (1865) para traducir el mismo término. *Beingthereness* en inglés, *Realité-humaine* en francés y ser-ahí en caste-

llano han sido adoptados actualmente para traducir el significado existencialista del término. Éste significa, originariamente, *existencia real*, ya sea la de las cosas finitas o la de Dios. En este sentido lo adopta Kant (*Crítica R. Pura*, Anal., II, cap. 2, sec. 3, 4): "En el simple concepto de una cosa no puede hallarse carácter alguno de su *ser*. Ya que, aun cuando sea completo de manera que nada le falte para pensar al objeto con todas sus determinaciones internas, el *S. ahí* aún no tiene nada en común con ello, sino sólo con la cuestión de que una cosa nos es dada, de modo que su percepción pueda siempre preceder al concepto." En este sentido el *S. ahí* es para Kant la segunda de las categorías de la moralidad y se opone al no-ser (*Ibid.*, § 10). Usando la palabra en el mismo sentido Jacobi decía que la filosofía tiene el deber de desvelar y revelar al S. ahí (*Werke* ["Obras"], IV, p. 72). Hegel distinguió al S. ahí como simple determinación del ser de la existencia que es, en cambio, el ser en relación. "Tomado etimológicamente —decía—, el S. ahí es ser en cierto lugar, pero la representación espacial no tiene nada que hacer aquí. El S. ahí o ser determinado es en general, de acuerdo a su devenir, un ser con un no-ser, y de tal manera este no-ser es tomado en simple unidad con el ser" (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], I, 1, sec. I, cap. 1, A). En palabras más simples, el S. ahí es el ser con un determinado carácter o cualidad, al que por lo general se denomina "algo" (*Enc.*, § 90). Pero la palabra ha entrado en el uso filosófico contemporáneo en la significación que le ha atribuido el existencialismo y, en primer lugar Heidegger, quien la ha adoptado para designar la existencia propia del hombre. "Este ente, que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene, entre otros rasgos la 'posibilidad de ser' del preguntar, lo designamos con el término '*S. ahí*' " (*Sein und Zeit*, § 2; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). Así entendido el S. ahí posee una "preeminencia óntica" en el sentido de que debe ser preguntado primeramente y una "preeminencia ontológica" en cuanto le es inherente un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la del "ser ahí"; por lo tanto, es la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías (*Ibid.*, § 4). En la filosofía contemporánea, el término es usado por lo común en el significado específico, establecido por Heidegger, como ser del hombre en el mundo. Jaspers adopta el término en este sentido (*Phil.*, I, 6 *ss.*). Y en sentido análogo lo había adoptado Husserl, que designa con él la existencia, que considera privilegiada, por ser necesaria, de la conciencia: "En la esencia de un yo puro *en general* y de una vivencia *en general* radica la posibilidad ideal de una reflexión que tiene el carácter esencial de una tesis de *existencia* evidentemente incontrastable" (*Ideen*, I, § 46).

"Ser ahí con" o "ser con" (ingl. *coexistence;* alem. *Mitdasein* o *Mitsein;* ital. *coesistenza*). En el existencialismo contemporáneo este término mienta el modo específico en que el hombre es en el mundo con los demás hombres; modo diferente a aquel según el cual es en el mundo con las cosas. Este significado específico del término se debe a Heidegger, quien distingue entre el "ser ante los ojos" de las cosas como medios o instrumentos utilizables y el ser-ahí-con (*Mitdasein*), o coexistencia de los otros con el Yo. La estrecha relación del S. con y la existencia hace que no pueda existir comprensión de sí, sin la comprensión de los otros. "El peculiar 'ser ahí' —dice Heidegger— sólo es en tanto tiene la esencial estructura del 'ser con', como 'ser ahí con' que hace frente para otros... Porque los entes... tienen ellos mismos la forma de ser del 'ser ahí' " (*Sein und Zeit*, § 26; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.).

Ser para sí, *véase* POR SÍ.

Ser yecto, *véase* YECTO; CAÍDO, ESTADO DE.

Serie (ingl. *series;* franc. *série;* alem. *Reihe;* ital. *serie*). *1)* Un conjunto de términos entre los cuales hay una relación definible cualquiera.

2) Una relación asimétrica, transitiva y coherente. En este sentido la S. no es el conjunto de los términos, o sea el *campo* de la relación, sino la relación misma y las S.: 1, 2, 3; 1, 3, 2; 2, 3, 1,

por ejemplo, son diferentes aunque tengan el mismo campo (cf. B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy,* IV). *Véase* RELACIÓN.

Seriedad (ingl. *earnestness;* franc. *sérieux;* alem. *Ernst;* ital. *serietà*). Kierkegaard ha hecho de la S. una especie de categoría moral, definiéndola como "la originalidad conquistada por el sentimiento, conservada en la responsabilidad de la libertad y afirmada en el gozo de la beatitud". La S. consiste en la *repetición* (*véase*) y es la condición para que la repetición misma no disminuya el valor de los actos repetidos (*Begriff angst* [*El concepto de la angustia*], IV, § 2, *c*).

Seudoconcepto. S., "ficciones conceptuales" o "conceptos finitos" denominó Croce a las nociones llamadas comúnmente conceptos, en oposición al "concepto puro" o "concepto auténtico", con el cual entendía la misma Razón universal en su forma cognoscitiva. Los S. servirían para conservar y clasificar los conocimientos adquiridos (*Logica,* 1920, cap. II).

Seudoproposiciones (ingl. *pseudostatement;* alem. *Pseudosätzen;* ital. *pseudoproposizioni*). Término empleado por Carnap para indicar las "expresiones erróneamente consideradas como proposiciones, pero que no tienen contenido cognoscitivo, en cuanto pueden tener componentes de significado no cognoscitivo, por ejemplo emotivo" (*Meaning and Necessity,* § 5). Según Carnap, muchas proposiciones de la metafísica clásica son S. en este sentido (cf. *Erkenntnis* ["Conocimiento"], II, 1931).

Sexo (ingl. *sex;* franc. *sexe;* alem. *Sex;* ital. *sesso*). Los filósofos se han ocupado raramente del S. En el *Banquete* platónico, Aristófanes expone, al hablar de los orígenes del S., el mito de los andróginos, de los cuales, debido a la separación efectuada por Zeus como castigo, habrían resultado los dos sexos complementarios (*Conv.,* 189 e). Pero las especulaciones platónicas no tratan del S. precisamente, sino acerca del amor. Y lo mismo sucede con las de muchos otros filósofos, incluso Schopenhauer, quien, en su *Metafísica del amor sexual,* considera al amor sexual como el simple expediente del que se vale "el genio de la especie", o sea la Voluntad de vida, para favorecer la obra oscura y problemática de la propagación de la especie. En el mundo moderno, la acción del psicoanálisis ha vuelto a llamar la atención de los filósofos sobre el S., y en especial los fenomenólogos y los existencialistas se han ocupado de los fenómenos con él relacionados. Scheler intentó hacer una valorización del acto sexual como forma de expresión de la personalidad humana en el libro *Wesen und Formen der Sympathie,* 1923; trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía,* Buenos Aires, 1942, Losada). Y en tanto Heidegger considera su *Dasein* como carente de sexualidad, Sartre en cambio consideró la sexualidad misma como una estructura fundamental de la existencia. Dice Sartre: "Aunque el cuerpo tenga una función importante, es necesario referirse al ser en el mundo y al ser para otros: yo deseo a un ser humano, no a un insecto o un molusco y lo deseo en cuanto es —y yo soy, en situación con el mundo— y en cuanto es *otro* para mí y yo soy *otro* para él" (*L'être et le néant,* 1943, pp. 452-53). El S. sería la estructura fundamental de la existencia humana en cuanto existencia en el mundo (cf. también Abbagnano, *Struttura dell'esistenza,* 1939, § 55). *Véase* AMOR; PSICOANÁLISIS.

Siervo y amo, *véase* ESCLAVITUD.

Significancia (ingl. *significance;* alem. *Bedeutsamkeit;* ital. *significanza*). *1)* Lo mismo que *significado* (*véase*).

2) Importancia o valor. Desde este punto de vista se denominan, significativos, por ejemplo, los acontecimientos de importancia histórica.

Significado (gr. λεκτόν; lat. *significatio;* ingl. *meaning;* franc. *signification;* alem. *Bedeutung;* ital. *significato*). Se entiende con este término la dimensión semántica del procedimiento sígnico, o sea la posibilidad de referencia del signo a su objeto. Los aspectos (o condiciones) fundamentales del S. son dos: *1)* un nombre, un concepto o una esencia (por ejemplo, "Alessandro Manzoni", "hombre", "el autor de *Los novios*"), usado con el fin de delimitar y orientar la referencia; *2)* el objeto

(por ejemplo, Alessandro Manzoni, los hombres, Alessandro Manzoni, respectivamente) al cual el nombre, el concepto o la esencia hacen referencia. Los dos aspectos del S. son inseparables; el segundo es una *función* del primero porque es el nombre o concepto que determina a cuál objeto puede o no dirigirse la referencia. Pero los dos aspectos no se identifican entre sí, ya que el objeto puede ser él mismo, mientras que el nombre o concepto empleado para la referencia es diferente: como en el caso "Alessandro Manzoni" y "el autor de *Los novios*" que se refieren al mismo objeto pero son nombres diferentes. Tampoco las determinaciones que tienen el mismo objeto pueden ser consideradas equivalentes porque no son sustituibles una por otra. Por ejemplo, preguntar "si Alessandro Manzoni es el autor de *Los novios*" no es lo mismo que preguntar "si Alessandro Manzoni es Alessandro Manzoni". La diferencia entre los dos conceptos del S. (o su interrelación) constituye la base de los problemas a que ha dado lugar el término, y de las diferentes definiciones que ha recibido.

Los estoicos, quienes fundaron la doctrina del S., reconocieron sus dos aspectos. "Tres son los elementos que se relacionan, el S., lo que significa y lo que es. Lo que significa es la voz, por ejemplo, '*Dión*'. El S. es la cosa indicada por la voz, que nosotros tomamos pensando en la cosa correspondiente. Lo que es, es el sujeto externo, por ejemplo, el mismo Dión" (Sexto Emp., *Adv. Math.*, VIII, 12). Más en particular, el S. es para los estoicos "una representación racional, o sea una representación gracias a la cual es posible exponer con un discurso lo que se representa" (*Ibid.*, VIII, 70; Diόg. L., VII, 63). En estas notas los dos aspectos del S. son denominados "voz" o "representación racional" respectivamente y, "lo que es" o "sujeto". "Lo que es" o "el sujeto" es el S. como objeto; la "voz" o la "representación racional" es el S. como nombre, concepto o esencia. Los estoicos reservan en particular para este último el nombre de S. y en ellos (según veremos) son seguidos por algunos autores modernos. En la lógica medieval, la distinción entre los dos aspectos del S. se expresó como distinción entre *significación* y *suposición*. Dice Pedro Hispano: "La suposición y la significación difieren porque la significación se hace mediante la imposición de una voz para significar un objeto, pero la suposición es la acepción de un término ya significante para alguna otra cosa y así, por ejemplo, cuando se dice 'el hombre corre' este término 'el hombre' está tanto para Sócrates como para Platón. La significación, por lo tanto, precede a la suposición y las dos cosas no son idénticas ya que el significar es propio de la voz y la suposición es propia del término que está ya compuesto de voz y de S." (*Summ. Log.*, 6.03). Aquí se entiende por *significatio* lo que los estoicos entendían por *lecton;* el concepto o la representación que se adopta para la referencia objetiva en tanto que la referencia objetiva misma es designada como *suppositio*. Pero en la mayoría de los estoicos esta doctrina incluye la separación de los dos aspectos del S., atribuyendo el primero a los *términos* tomados aisladamente, el segundo a los *complejos*, o sea a las proposiciones. Una doctrina idéntica fue expuesta en la Edad Media por Occam (*Summa Logicae*, I, 63), por Buridán (*Sophismata*, 2) y por Alberto de Sajonia (*Logica*, II, 1), mientras que Santo Tomás se refirió a una doctrina diferente sólo terminológicamente, según la cual el S. y la suposición coinciden en los términos singulares pero no en los generales, para los cuales el S. es la esencia (*S. Th.*, I, q. 39, a. 4, al principio).

La distinción que la lógica moderna de corte tradicional ha establecido entre los dos elementos del concepto, se funda en la distinción entre los dos aspectos del S. Tales elementos del concepto son denominados algunas veces comprensión y extensión (*véase* COMPRENSIÓN); otras, intensión y extensión (*véase* INTENSIÓN) y otras aún connotación y denotación (*véase* CONNOTACIÓN). La primera pareja de términos fue introducida por la *Lógica de Port Royal* (I, 6) la segunda por Leibniz (*Nouv. Ess.*, IV, 17, § 9); la tercera por Stuart Mill (*Logic*, I, 1, § 5). Este último propuso restringir el significado de S. a la connotación, denominando denotación a la referencia objetiva. Decía: "Toda vez que

los nombres dados a los objetos aportan alguna información, o sea toda vez que ellos, precisamente, tienen un S., el S. está no en aquello que *denotan* sino en lo que connotan. Los únicos nombres de objetos que no connotan nada son los nombres propios, y éstos, hablando con exactitud, no tienen significado" (*Ibid.*, I, 2, § 5). Lo que Stuart Mill entendía por connotación aparece claro en el siguiente pasaje: "La palabra hombre, por ejemplo, denota Pedro, Juana, Juan y un número indefinido de otros individuos, de los cuales, tomados como una clase, tal palabra es el nombre. Pero dicha palabra se les aplica en cuanto poseen, y para significar que poseen, determinados atributos" (*Ibid.*). Los atributos que constituyen al hombre, esto es, la corporeidad, la animalidad, la racionalidad, etcétera, por ejemplo, forman, por lo tanto, la connotación del nombre "hombre": lo cual en la tradición filosófica se denomina "esencia" o, más tarde, "concepto".

Por lo tanto, G. Frege no hizo más que dar expresión a una vieja y nueva tradición al distinguir sentido y significado. "Pensando en un signo —decía— (ya sea un nombre, un nexo de pluralidad de palabras o una simple letra) deberemos relacionar con él dos cosas diferentes, o sea no sólo el objeto designado que se denominará S. (*Bedeutung*) de dicho signo, sino también el sentido (*Sinn*) del signo, que denota el modo en que tal objeto nos es dado." Frege advirtió que por sentido o nombre entendía "una indicación cualquiera que tuviese la función de un nombre propio, esto es, que fuese un objeto determinado (tomando la palabra objeto en el modo más amplio)" (*Über Sinn und Bedeutung* ["Sobre el sentido y el significado"], 1892, § 1). Peirce efectuó la misma distinción con una terminología diferente: habló del *objeto* del signo y del *intérprete* del signo mismo, que es el *sentido* de Frege. Decía Peirce: "El signo crea alguna cosa en el espíritu del intérprete y esta cosa, en cuanto ha sido creada por el signo, ha sido también creada, de modo mediato y relativo, por el objeto del signo aun cuando el objeto sea esencialmente una cosa distinta al signo. Esta creación del signo se denomina el intérprete" (*Coll. Pap.*, 8.179; el escrito es de 1903). Esta terminología ha sido sustancialmente aceptada por Morris, que llama *designado* (*designatum*) al objeto e *intérprete* al concepto (*Foundations of the Theory of Signs*, 1938, § 2). Pero es cierto que Morris considera inútil el mismo término S., pareciéndole muy confuso, y pretende dejarlo de lado en su estudio (*Ibid.*, § 12). Pero en realidad lo puede dejar de lado sólo porque ha introducido en el análisis del signo, con otros nombres, los dos componentes del S. que la tradición ha distinguido siempre. Los lógicos contemporáneos manifiestan la tendencia, ya presente en Stuart Mill, a restringir la palabra S. a la esfera de la connotación. Lewis, reservando el término S. para ambos aspectos, distingue entre la *significación* (*signification*) del término (o sea la connotación) y su referencia objetiva que, a su vez, distingue en denotación y comprensión, siendo la primera la clase de todas las cosas *reales* a las cuales el término se aplica y siendo la segunda la clase de todas las cosas *posibles* a las cuales se aplica (*Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946, cap. III, pp. 39 *ss.*). Con la misma significación, Lewis más tarde distingue el "S.-sentido" (*sense meaning*) que se le diferenciaría por ser el modo por el cual el espíritu se refiere a la significación misma (*Ibid.*, p. 133 y nota 3). Pero estas distinciones no modifican sustancialmente la dicotomía tradicional del significado de S. La misma dicotomía es expresada por Quine como la existente entre S. (connotación o intensión) y nominación (*naming*) que sería la extensión o denotación (*From a Logical Point of View*, 1953, II, 1) y por Carnap, que en ella funda la dicotomía de dos operaciones fundamentales posibles respecto a una determinada expresión lingüística, la de "analizar la expresión misma con la finalidad de comprenderla, de aferrar el S. y la que, en cambio, consiste en investigaciones concernientes a la situación de hecho a la que la expresión se refiere" (*Meaning and Necessity*, 1947, § 45). A su vez, Church ha adoptado la terminología de Frege, denominando sentido a la connotación y significado a la denotación y, además,

introduciendo la palabra concepto: "Diremos que un nombre *denota* o *nombra* su denotación y *expresa* su sentido. Menos explícitamente podemos hablar de un nombre que *tiene* una determinada denotación y *tiene* un determinado sentido. Del sentido decimos que *determina* la denotación o es un *concepto* de la denotación" (*Introduction to Mathematical Logic*, 1956, § 01).

Frente a esta sólida y (excepto por la variedad de la terminología) uniforme tradición, está las tentativas para modificarla, reduciendo una a la otra las dos dimensiones del S. (*A*) o agregando nuevas especies de significados (*B*).

A) La tentativa para reducir una de las dimensiones del S. a la otra ha sido realizada en ambas direcciones, sea la de reducir el sentido al S. o la de reducir el S. al sentido. La primera tentativa es la de Russell y Wittgenstein. Toda la teoría de la denotación expuesta por Russell en un artículo del año 1905 ("On Denoting", ahora en *Logic and Knowledge*, 1956, pp. 41 *ss.*) como también en el primer capítulo de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead (1910) y en el otro libro de Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* ["Investigación acerca de significado y verdad"] (1940), es, según las palabras mismas de Russell, la que enuncia que "no hay significado alguno, sino sólo a veces una *denotación*" (*Logic and Knowledge*, p. 46, nota). Y, en efecto, para Russell, el S. de un símbolo se reduce únicamente a los componentes del hecho al cual el mismo símbolo se refiere. "Los componentes del hecho que hace falsa o verdadera una proposición, según los casos, son los S. de los símbolos que debemos comprender para comprender la proposición" (*Logic and Knowledge*, p. 196). Es propio de este punto de vista el que el lenguaje ideal sea el que tiene sólo sintaxis sin ningún vocabulario, ya que el vocabulario es considerado inútil por la relación de todo término con un objeto simple y de todo objeto simple con un término (*Ibid.*, p. 198; *véase* LENGUAJE). Esta doctrina fue expresada con el máximo rigor por el primer Wittgenstein: "El nombre significa el objeto. El objeto es su S." (*Tractatus logico-philosophicus*, 1922, 3.203). "A la configuración de los signos simples en la proposición corresponde la configuración de los objetos en la situación" (*Ibid.*, 3.21). "El nombre hace las veces del objeto en la proposición" (*Ibid.*, 3.22). Desde este punto de vista, también las proposiciones sin sentido en apariencia son legítimas porque "si una proposición no tiene sentido, eso puede resultar sólo por no haber dado nosotros un S. a una de sus partes constitutivas" (*Ibid.*, 5, 4733), o sea por el hecho de que no hayamos establecido la relación de esta parte con un objeto. Esta consecuencia es importante porque constituye una reducción al absurdo de la eliminación del sentido (*Sinn*) del S.: la referencia al objeto, no al ser guiada o limitada por el concepto, es siempre legítima y, donde no se aparece como tal, es sólo por no haber sido efectuada.

La reducción inversa del S. al sentido, esto es, la tentativa de reducir el total S. a la connotación o concepto ha sido realizada por Husserl, quien ha negado que el objeto constituya el S. o coincida con él (*Logische Untersuchungen*, II, p. 46; trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, 1929; abrev., 1950). Su tesis es que "el S. lógico es una expresión", en el sentido de que eleva "al reino del *logos*, de lo conceptual, por lo tanto de lo universal", el sentido (*Sinn*) perceptivo de la cosa. En otros términos, Husserl sustituye a la dicotomía objeto-concepto la dicotomía sentido (percibido)-concepto, en la cual el concepto es la esencia de la cosa, su conceptualización o expresión cumplida (*Ideen*, I, § 124). Una tentativa de reducción análoga a ésta ha sido la de Royce, quien, tras de haber distinguido entre el S. *externo* de una idea, que es la correspondencia de la idea con el objeto, y su S. *interno*, que es "la finalidad consciente incorporada en la idea", reduce a este último el mismo S. externo, con el fundamento de que es "la idea misma que escoge el objeto con el cual quiere ser confrontada" (*The World and the Individual*, 1901, II, cap. I).

B) Las principales tentativas para presentar nuevas especies de S. como agregado o en concurrencia con las dos consagradas por la tradición, son las siguientes:

1) La definición del S. como *uso*.

Ésta es la tesis de las *Philosophical Investigations* (1953) de Wittgenstein. "Respecto a una amplia clase de casos —si bien no para todos— en los cuales adoptamos la palabra 'S.', puede ser definida así: el S. de una palabra es su uso en el lenguaje. Y el S. de un nombre es explicado alguna vez indicando su portador" (*Op. cit.*, § 43). Pero aun cuando fuera presentada, por el mismo Wittgenstein y por otros, en concurrencia con la definición semántica de S., la noción de uso pertenece a otra esfera de problemas y a otro nivel de investigación. El problema al cual responde es, en efecto, el de la *formación de los significados* en las lenguas naturales. El uso no *es* el S. pero lo determina, en el sentido de que a él se debe la relación entre un objeto y una voz (o en general un vehículo sígnico). Las definiciones de un diccionario sin duda son establecidas por el uso, pero, sin embargo, expresan la connotación y la denotación de los términos. Por lo tanto, la teoría del uso no es una teoría del S., sino más bien una teoría acerca del origen y de la formación de las lenguas naturales.

2) La propuesta de un S. *emotivo* junto al S. "simbólico" o "descriptivo". Esta propuesta, formulada por Ogden y Richards (*Meaning of Meaning*, 1923, ed. 1952, pp. 149 *passim*) ha sido expresada por C. L. Stevenson del modo siguiente: "El S. emotivo es un S. en el cual la respuesta (desde el punto de vista del oyente) y el estímulo (desde el punto de vista del hablante) es un conjunto de emociones" (*Ethics and Language*, 1944, p. 59). El S. emotivo así entendido sería distinto del significado simbólico que consistiría en su referencia al objeto y el significado mismo podría en general definirse como la cualidad *disposicional* de un signo para producir una u otra de estas reacciones, o sea un conjunto de emociones o la referencia al objeto (*Ibid.*, pp. 53 *ss.*). Prescindiendo del hecho de que el uso del término emotivo para indicar normas de leyes, prescripciones técnicas u órdenes (cosas todas ellas que entrarían en la categoría de los significados emotivos) puede con buen derecho considerarse como barbarismo (*véase* EMOCIÓN); la doctrina en cuestión parece estar sugerida por el hecho de que el significado denotativo queda restringido a la referencia a cosas reales y, de tal manera, muchos signos simples o compuestos parecen no tener denotación por no referirse a cosas. En realidad, la referencia denotativa se dirije a objetos en general (*véase* OBJETOS) y objetos son igualmente tanto las cosas reales como las fantásticas, los planes, los proyectos, los deseos y las aspiraciones así como las cualidades sensibles o las entidades percibidas. Por lo tanto, un enunciado que expresa un orden, un deseo o un proyecto puede tener, en la situación en que tales cosas se refieren, su denotación, o sea su objeto o su referente. Ni desde un punto de vista lógico (que precisamente es el de la teoría del significado), tales objetos pueden distinguirse unos de otros.

3) La definición del significado como la *intención* del que habla. El S. en este sentido sería lo que el hablante pretende decir, prescindiendo de la referencia objetiva de la palabra o del enunciado adoptado. En este sentido se estila decir "lo que quiero decir es..." (en inglés: *I mean*... del verbo *to mean* que tiene la misma raíz de *meaning* = S.) para aclarar o rectificar una propia declaración. Es bastante obvio que toda descripción o aclaración de la intención del hablante no puede hacerse sino mediante la determinación del *objeto* al cual se refiere o de su *connotación*, esto es, mediante el uso de las dimensiones propias del significado. Por lo tanto, tales dimensiones simplemente se presuponen a través de la definición en examen. A veces ésta es propuesta como un S. agregado al tradicional (cf. M. Black, *Problems of Analysis*, 1954, pp. 55-56), pero es también claro que la intención del hablante no es otra especie de S. sino más bien el modo por el cual el hablante adopta las dimensiones lógicas del significado.

A esta misma confusión entre intención y S. se relaciona el uso de este término en frases tales como: "Un universo mecánico no tendría S.", "Si todo se desarrollara al azar la historia no tendría S.", en las cuales las palabra S. equivale obviamente a intención o finalidad, por lo tanto, a valor.

4) La propuesta de un S. "pictórico"

o "imaginativo" junto a los otros en cuanto "el lenguaje puede ser usado con la intención primaria de expresar o evocar pinturas (o imágenes) de un modo que difiera del uso de los signos y formule posibilidades empíricamente significantes" (cf. C. Aldrich, "Pictorial Meaning and Picture Thinking", en *Readings in Philosophical Analysis,* 1949, pp. 175 *ss.*). Pero es claro que también esta propuesta ha sido sugerida por el supuesto (extraño a cualquier teoría lógica del S.) que enuncia que el objeto de la referencia es una cosa real o una situación de hecho y no puede ser de otra naturaleza. En realidad los S. "pictóricos" tienen connotación y denotación como todos los demás.

5) La definición del S. como un *vector de campo* en el sentido de que sería una *disposición* puesta en acción por el objeto recordado en el trasfondo de un campo o contexto apropiado. Con más precisión, sería la activación o puesta en acción de una *respuesta descriptiva,* provocada por el objeto (A. P. Ushenko, *The Field Theory of Meaning,* 1958, p. 109). Pero si bien ésta es una teoría acerca de la formación de los S. (que puede ser discutida dentro de la teoría del lenguaje) no innova en absoluto acerca de la composición del significado del S., que sigue fijado por sus dos componentes, la connotación y la denotación (cf. *Op. cit.,* pp. 75-76).

Significado, especies de (ingl. *kinds of meaning*; franc. *espèces de signification*; alem. *Bedeutungsarten*; ital. *specie di significato*). Diferentes especies de S. pueden distinguirse cuando se hace referencia, no a los signos tomados aisladamente, sino a los conjuntos de signos, o sea a los *enunciados*. En efecto, los enunciados pueden tener: *1)* un S. lógico; *2)* un S. factual; *3)* un S. expresivo.

1) Un enunciado tiene un S. *lógico* cuando puede ser declarado verdadero o falso a partir del S. de los términos que lo componen. Un S. de tal naturaleza tienen las proposiciones del tipo "ningún soltero es casado", que denominan también proposiciones *analíticas* o *tautologías* y que constituyen el objeto específico de la lógica (*véase* ANALÍTICA; LÓGICA).

2) Tienen S. *factual* los enunciados que además de incluir términos que tienen S. encuentran su verificación en algún hecho o conjunto de hechos. En este sentido, tienen S. factual las proposiciones de las ciencias naturales (o sea de la física, de la química, etc.). Enunciados similares también se suelen denominar *sintéticos,* para distinguirlos de los enunciados analíticos de la lógica. Reichenbach ha distinguido el S. factual en S. *físico* que es la *posibilidad física,* o sea, la que no contradice las leyes empíricas, y S. *técnico,* que es la *posibilidad técnica,* definida por métodos prácticos conocidos ("Verifiability Theory of Meaning", en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences,* 1951, pp. 53 *ss.*).

El S. lógico y el S. factual se suelen denominar S. *cognitivos* o *teóricos* y los enunciados que poseen tales S. se reconocen por su posibilidad de ser declarados verdaderos o falsos.

3) Se dice que tienen S. *expresivo* las locuciones que no tienen S. teórico y que, sin embargo, manifiestan un estado de ánimo del sujeto que las adopta o sirven para producir estados de ánimo análogos en el sujeto que las escucha. Las interjecciones, las exclamaciones, las expresiones metafóricas, tienen un S. de esta naturaleza.

A veces, y sobre todo los discípulos del *empirismo lógico* (*véase*), se asimilan las expresiones de la metafísica tradicional a enunciados de este género, con el fin de negarles todo valor cognoscitivo. Pero éste es un uso discutible, que puede ser registrado sólo como tal. *Véase* ARTE; METAFÍSICA; POESÍA.

Signo (gr. σημεῖον; lat. *signum*; ingl. *sign*; franc. *signe*; alem. *Zeichen*; ital. *segno*). Cualquier objeto o acontecimiento, usado como evocación de otro objeto o hecho. Esta definición, que es la generalmente adoptada o presupuesta en la tradición filosófica antigua y reciente, es muy general y permite comprender bajo la noción de S. toda posibilidad de referencia, así, por ejemplo, la del efecto a la causa o viceversa, la de la condición a lo condicionado o viceversa, la del estímulo de un recuerdo al recuerdo mismo, la de la palabra a su significado, la del gesto indicador

(un brazo extendido, por ejemplo) a la cosa indicada, la del indicio o del síntoma de una situación a la situación misma, etc. Todas estas relaciones pueden estar comprendidas en la noción de S. En sentido propio y restringido, sin embargo, esta noción debe ser considerada como la posibilidad de referencia de un objeto o hecho *presente* a un objeto o hecho *no presente* o cuya presencia o no presencia sea indiferente. En este sentido más restringido la posibilidad de uso de los S. o *semiosis* es la característica fundamental del comportamiento humano, porque permite la utilización del pasado (de lo que "no está ya presente") por la previsión y la proyección del futuro (de lo que "todavía no está presente"). En tal sentido se puede decir que el hombre es un animal simbólico por excelencia, carácter en que radica la posibilidad de descubrimiento y de uso de las *técnicas* en que precisamente consiste su *razón* (*véase*).

La doctrina del S., tal como fuera formulada por vez primera por los estoicos, conserva aún hoy su validez. Los estoicos denominaron S. en general a "lo que parece revelar algo", pero en sentido propio denominaron S. a "lo que indica una cosa oscura", esto es, no manifiesta (Sexto Emp., *Adv. Math.*, VIII, 143; *Hip. Pirr.*, I, 99 *ss.*). Por lo tanto, consideraron los S. de dos especies fundamentales: S. *recordatorios* que se refieren a cosas sólo ocasionalmente oscuras, por ejemplo, el humo, que es el S. del fuego, y S. *indicativos* que no se observan nunca junto con la cosa indicada, la cual es oscura por naturaleza, y en este sentido los movimientos del cuerpo se denominan S. del alma (*Ibid.*, VIII, 148-155). Sabemos también que los estoicos veían en la capacidad del hombre para usar los S. su diferencia en el animal (*Ibid.*, VIII, 276) y consideraban al S. como un producto intelectual, identificándolo con "una proposición constituida por una relación válida y reveladora del consecuente" (*Ibid.*, VIII, 245). En cambio los epicúreos consideraron al S. como de naturaleza sensible y tal como para permitir y fundar la inducción (*Ibid.*, VIII, 215 *ss.*; *véase* INDUCCIÓN). Más adelante, según el modelo de la doctrina estoica, el S. fue definido en todo momento como la relación de referencia entre dos términos conexos. Santo Tomás no excluyó que se pudiera denominar S. a la causa sensible de un efecto oculto (*S. Th.*, I, 70, a. 2, ad. 2º). La lógica terminista distinguió entre la referencia del S. a su denotado, que es la relación de *significación* instituida al arbitrio, y la *suposición* (*véase*) que es la relación por la cual el término comprendido en una proposición está en lugar de alguna cosa (cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 6.03). Occam definió el S. como "todo lo que, una vez aprehendido, hace conocer alguna otra cosa" (*Summa Logicae,* I, 1) y distinguió entre el S. natural, que es el concepto (o intención del alma) en cuanto es producto de la cosa misma, como el humo es producto del fuego, y el S. convencional, es decir, el instituido arbitrariamente, que es la palabra (*Ibid.*, I, 14). La filosofía inglesa de los siglos XVII y XVIII se sirvió ampliamente de la noción de S. pero no lo definió en forma novedosa. Hobbes decía: "Un S. es el acontecimiento antecedente del consiguiente; y, por el contrario, el consiguiente del antecedente, cuando antes han sido observadas las mismas consecuencias. Cuanto más frecuentemente han sido observadas, tanto menos incierto es el S." (*Leviath.*, I, 3). Berkeley se sirvió de la noción de S. para definir la función de las ideas generales, que serían ideas particulares "tomadas para representar o para reemplazar a otras ideas particulares de la misma naturaleza" (*Principles of Human Knowledge*, Intr., § 12). Y Wolff dio en el último capítulo de su *Ontología* una lúcida y rigurosa doctrina del S., definiéndolo como "un ente del cual se infiere la presencia o la existencia pasada o futura de otro ente" (*Ont.*, § 952) y distinguiendo, en consecuencia, entre el S. *demostrativo* que indica una designación presente, el S. *prognóstico* cuyo designado es futuro y el S. *rememorativo* o *memorial,* cuyo designado es pasado (*Ibid.*, § 954). A partir de estos conceptos, obviamente todo procedimiento cognoscitivo puede ser considerado como procedimiento significante. Kant, en cambio, consideró las palabras y los S. visibles (algebraicos, numéricos, etc.) como simples expresiones de los conceptos, o sea co-

mo "caracteres sensibles" que designan conceptos y que sirven sólo como medios subjetivos de reproducción y, por otro lado, consideró los *símbolos* como representaciones *analógicas*, o sea infraintelectuales, de los objetos intuidos (*Crít. del Juicio*, § 59; *Antr.*, I, § 38). Por lo tanto, según Kant, "el que sabe expresarse en todo momento sólo de modo simbólico tiene pocos conceptos intelectuales y lo que a menudo se admira en la vivaz expresion que los salvajes usan en sus discursos (y a veces también los supuestos sabios de un pueblo tosco) no es más que pobreza de ideas y, por lo tanto, también de palabras para expresarlas" (*Ibid.*, § 38). Los kantianos no fueron, sin embargo, tan ajenos, como su maestro, a reducir todo el conocimiento al uso de los S. H. Helmholtz consideró las sensaciones como S. producidos en nuestros órganos sensoriales por la acción de las fuerzas exteriores y colocó la validez de estos S. en el hecho de que tienen entre sí un orden que reproduce el que existe entre las cosas y no en su semejanza con las cosas (*Die Tatsachen in der Wahrnehmung* [*Los hechos de la percepción*], 1879). En la misma línea de pensamiento E. Cassirer ha estudiado las formas simbólicas de la vida humana, como también su significado conceptual (*Die Philosophie der symbolischen Formen* [*Filosofía de las formas simbólicas*], 3 vols., 1923-29; trad. esp. en preparación: F.C.E.) y ha denominado al hombre *animal simbólico* (*Essay on Man*, 1944, cap. II; trad. esp.: *Antropología filosófica*, México, 1963, F.C.E., p. 49).

Cuando la teoría de los S., por influencia de la lógica matemática, reaparece en la filosofía contemporánea, sus rasgos fundamentales no cambian, pero se le agrega otro orden de consideraciones y precisamente las que caen bajo la denominada *pragmática* (*véase*), o sea las consideraciones que conciernen a la relación del S. con sus intérpretes. Se puede decir que, desde este punto de vista, la *semiosis* (*véase*), o sea el uso de los S. o el comportamiento ségnico, y no ya el S., es el propio objeto de la semiótica, o sea de la teoría de los signos. Esta dirección ha sido inaugurada por C. S. Peirce. Luego de haber dado la definición tradicional del S. (como "alguna cosa, conocida la cual conocemos cualquier otra"), Peirce agrega que "un S. es un objeto que está, por un lado, en relación con un objeto y, por el otro, en relación con un intérprete de manera tal como para llevar al intérprete hacia una relación con el objeto que corresponde a su propia relación con el objeto. El S. es, por lo tanto, una relación triádica entre el S. mismo, su objeto y el intérprete (*Coll. Pap.*, 8.332). En consecuencia Peirce clasificó a los S. bajo tres puntos de vista diferentes: por sí mismos, o sea como S.; en su relación con el objeto y en su relación con el intérprete. Considerados en sí mismos los S. pueden ser apariencias o *seudo-signos*, que son objetos o hechos individuales; *sinsignos* (en cuya palabra la sílaba *sin* es la primera sílaba de *semel, simul, similar*, etc.); tipos generales o *legisignos* (*Ibid.*, 8.334). Considerado en relación con el objeto representado, un S. puede ser: un *icono*, por ejemplo, una percepción visual o una audición musical; un *índice*, como sería un nombre propio o el síntoma de una enfermedad o un *símbolo*, que es un S. convencional (*Ibid.*, 8.335). Con referencia al objeto inmediato el S. puede ser S. de una cualidad, de un ente o de una ley. Con respecto a su intérprete, finalmente, el S. puede ser un *rema*, un *dicente* o un *argumento*, o sea un término, una proposición o un razonamiento (*Ibid.*, 8.337).

Esta clasificación de Peirce, modificada y articulada de diversas maneras por él mismo, no ha tenido mucho éxito en la filosofía contemporánea, en tanto lo ha tenido, inmerecidamente, la clasificación que Ogden y Richards formularon en *The Meaning of Meaning* (1923), al distinguir un uso *simbólico* y un uso *emotivo* de los S.: el uso simbólico es la aserción, o sea la referencia del S. a un objeto y el uso emotivo tiende, en cambio, a expresar y a producir sentimientos y actitudes. "Bajo la función simbólica se incluyen tanto la simbolización de la referencia, como su comunicación al oyente, o sea la producción de una referencia similar en el oyente. Bajo la función emotiva se incluyen ya sea la expresión de emociones, actitudes, humores, intenciones, etc., del hablante, ya sea su co-

municación, es decir, su evocación en el oyente" (*The Meaning of Meaning,* 10ª ed., 1952, p. 149). Esta clasificación ha sido utilizada (en especial por C. L. Stevenson, *Ethics and Language,* 1944) para el análisis del lenguaje de la moral y, en general, del lenguaje normativo, pero tiene fundamentos débiles, sobre todo por la imposibilidad en que se halla de suministrar un criterio simple y suficientemente seguro para realizar la distinción propuesta, en los casos particulares. Una clasificación más articulada y sin prejuicios de los signos es la formulada por C. Morris, que distinguió los *identificadores,* que significan la localización en el espacio y en el tiempo; los *designadores,* que significan las características del ambiente; los *apreciadores,* que significan un *status* preferencial y los *prescriptores,* que significan el requerimiento de respuestas específicas (*Signs, Language and Behavior,* 1946, III, 2). De estos S. que en conjunto denomina *lexicales,* Morris distingue los S. *formadores,* los cuales significan que "la situación significada de otro modo es una situación de alternativas" (*Ibid.,* VI, 1). Estos últimos se distinguen en *determinadores,* como "todos", "algunos", "ninguno"; *conectores* como las comas, los paréntesis, la cópula, las conjunciones *e* y *o,* etc., y los *estilistas,* que son los S. de puntuación. Morris ha hecho prevalecer en la filosofía contemporánea la teoría de los S. establecida por Peirce introduciendo una útil terminología: denominó *vehículo ségnico* al objeto o acontecimiento que sirve de S.; *designado,* al objeto al cual el S. hace referencia; *interpretante,* al efecto del S. sobre el intérprete, es decir, al sentido del S.; y, finalmente, *intérprete,* al sujeto del proceso ségnico (*Foundations of the Theory of Signs,* 1938, II, 2). Morris ha insistido también, siguiendo a Peirce, acerca del carácter behaviorista del proceso ségnico; ha tratado, más bien, de definir al S. en términos puramente behavioristas. La definición a que ha llegado es la siguiente: "Si alguna cosa *A* guía el comportamiento hacia un fin de manera similar (pero no necesariamente idéntica) a la manera en que alguna otra cosa, *B,* guiaría el comportamiento hacia ese mismo fin en el caso de que *B* fuese observada, entonces *A* es un S." (*Ibid.,* I, 2). La influencia de la teoría de los reflejos condicionados sobre esta definición es evidente (*véase* ACCIÓN REFLEJA). Carnap, y con él muchos otros, han aceptado los fundamentos de la teoría de Morris, como también la división de la semiótica general en las tres partes por él propuestas (cf. R. Carnap, *Foundations of Logic and Mathematics,* 1939, I, 2). *Véase* SEMIÓTICA.

Silencio (lat. *silentium*; ingl. *silence*; franc. *silence*; alem. *Schweigen*; ital. *silenzio*). La actitud mística frente a la inefabilidad del ser supremo (cf., por ejemplo, San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum,* VII, 5). Según Jaspers, la actitud frente al ser de la Trascendencia (*Philosophie,* III, p. 233). Según Wittgenstein, la actitud frente a los problemas de la vida: "De lo que no se puede hablar se debe callar" (*Tractatus logico-philosophicus,* 7).

Silogismo (gr. συλλογισμός; lat. *syllogismus; ingl. syllogism*; franc. *syllogisme*; alem. *Syllogismus*; ital. *sillogismo*). La palabra, que en su origen significa cálculo y que Platón usara como razonamiento en general (cf. *Teet.,* 186 d), fue adoptada por Aristóteles para indicar el tipo perfecto del razonamiento deductivo, definido como "un discurso en el cual, puestas algunas cosas, otras resultan necesariamente" (*An. Pr.,* I, 1, 24 b 18; I, 32, 47 a 34). Las características fundamentales del S. aristotélico son: *1)* su carácter mediato; *2)* su necesidad. El carácter mediato del S. depende del hecho de ser la contraparte lógico-lingüística del concepto metafísico de sustancia. En virtud de esto, la relación entre dos determinaciones de una cosa no se puede establecer sino a base de lo que la cosa es necesariamente, o sea de su sustancia y, por ejemplo, si se quiere decidir si el hombre tiene la determinación de "mortal", lo único que se puede hacer es considerar la sustancia del hombre (lo que el hombre no puede no ser) y razonar de la manera siguiente: "Todos los hombres son animales; todos los animales son mortales; por lo tanto, todos los hombres son mortales." La determinación "animal", incluida necesariamente en la sustancia "hombre",

permite concluir en la mortalidad del hombre mismo. En este sentido se dice que la noción "animal" hace de término medio del S.; el término medio es obviamente indispensable, porque es el que representa la sustancia del S., o la referencia a la sustancia, que hace posible la conclusión (*An. Post.*, II, 11, 94 a 20). El S., por lo tanto, tiene tres términos, o sea el sujeto y el predicado de la conclusión y el término medio. Pero es la función del término medio la que determina las diferentes *figuras* del silogismo (*véase infra* SILOGÍSTICA). Aristóteles, además de las figuras, distinguió varias especie de silogismo. El S. es, por definición, deducción necesaria, por lo tanto, su forma primaria y principal es el S. *necesario* que Aristóteles denomina también *demostrativo* o *científico*, o también S. de *lo universal* (*An. Pr.*, I, 24, 25 b 29). De éste se distingue el S. *dialéctico* fundado sobre premisas probables y que, por lo tanto, sólo es probable (*Ibid.*, II, 23, 68 b 10; *An. Post.*, II, 8, 93 a 15), denominado también *retórico* y una de sus especies es el S. *erístico*, fundado sobre premisas que parecen probables pero que no lo son (*Top.*, I, 1, 100 b 23). De los S. necesarios, la primera y mejor especie es la de los S. *ostensivos* (*véase*), que Aristóteles opone a los que parten de *una hipótesis* (*An. Pr.*, I, 23, 40 b 23). Estos últimos no son los que más tarde se denominarán hipotéticos, sino aquellos en los cuales la premisa mayor no es la conclusión de otro S., ni es evidente por sí, sino que es considerada por vía de hipótesis (*Ibid.*, I, 44, 50 a 16). El S. que se concluye *mediante la reducción al absurdo* es una de sus especies (*Ibid.*, 50 a 29). Entre los S. ostensivos los más perfectos son los S. *universales* de la primera figura, a los cuales es posible reducir todas las otras formas del S. (*Ibid.*, 1, 7, 29 b 1). En fin, del S. deductivo se distingue el S. *inductivo* o *inducción* (*Ibid.*, I, 23, 68 b 15). Por otro lado, no son especies de S. los que Aristóteles denomina S. *geométrico*, *médico*, *político* (*Top.*, I, 9, 170 a 32) y el S. *práctico* (*Ét. Nic.*, VI, 12, 1044 a 31) que se distinguen entre sí sólo por el contenido de los principios a los que apelan y no por la forma lógica. Ni, propiamente hablando, son especies de S. los S. compuestos como el *epiquerema* y el *sorites*, o contraídos, como el *entimema* (*véanse* los artículos respectivos). No es, tampoco, un S. la *división*, o sea uno de los métodos de la dialéctica platónica, que Aristóteles denomina "S. débil" (*An. Pr.*, I, 31, 46 a 33).

Los estoicos, que basaron su lógica no en la teoría de la sustancia, sino en la de la percepción, consideraron como tipo fundamental del razonamiento no el S. sino el razonamiento anapodíctico que sólo tiene dos términos y que tiene por premisa mayor una proposición condicional ("Si es de día hay luz. Pero es de día. Por lo tanto, hay luz"; *véase* ANAPODÍCTICO). Los aristotélicos, a partir de Teofrasto, tradujeron a los esquemas aristotélicos los razonamientos anapodícticos de los estoicos, agregando al S. categórico aristotélico, como otras especies de S., el hipotético y el disyuntivo (cf. Prantl, *Geschichte der Logik* ["Historia de la lógica en Occidente"], I, pp. 375 *ss.*; los textos fundamentales aparecen en Alejandro (*Ad An. Pr.*, f. 134 a-b). La doctrina fue trasmitida a la filosofía occidental a través de la obra de Boecio que inspiró aún a autores posteriores y sobre todo a Galeno (*De syllogismo hypothetico*, en *P. L.*, 64). La doctrina del S., completada, fue trasmitida por la tradición sin sustanciales cambios, contentándose los lógicos sólo con encontrar nombres para cada modificación insignificante de las estructuras tradicionales.

Ya se ha dicho que el fundamento del S. aristotélico es la teoría de la sustancia (cf. Viano, *La logica di Aristotele*, 1955, III, 6). Como estructura necesaria del ser, la sustancia garantiza la relación entre las determinaciones, cuya conexión demuestra el S. y, de tal manera, esta conexión no es más que la necesidad misma con la cual se ligan en conjunto las determinaciones de la sustancia. La necesidad de esta conexión se expresa en la universalidad de la predicación, universalidad que Aristóteles coloca como fundamento del "S. perfecto". "Decir que una cosa está contenida en la totalidad de otra cosa —manifiesta Aristóteles— es lo mismo que decir que un término se predica de todas las cosas del otro término. Y decimos que se predica de

toda cosa, cuando no se sabe si existe algo por lo cual se pueda tomar el sujeto y de lo cual no se pueda predicar la cosa en cuestión" (*An. Pr.*, I, 1, 24 b 26). El estar un término *en la* totalidad de otro término es la relación de *inherencia* que, según Aristóteles, expresa la necesidad del ser predicativo (*véase* SER). Y sobre tal relación de inherencia se funda la predicación *de omni*, o sea la referencia del predicado a toda cosa indicada por el sujeto. Más adelante y precisamente en la lógica medieval, el principio *de omni* fue reconocido como fundamento del S. He aquí cómo fue expresado por Pedro Hispano: "Se tiene la denominación *de omni* cuando no se considera como sujeto a nada que el predicado no hable, por ejemplo, 'todo hombre corre'. Se denomina *de nullo* cuando no se considera en el sujeto nada que el predicado no haya quitado, por ejemplo, 'ningún hombre corre'" (*Summ. Log.*, 4.01). Esta ley fundamental del S. ha sido expresada en los mismos términos a través de una larga tradición (cf., por ejemplo, Jungius, *Logica Hamburgensis*, III, 11, 4; Wolff, *Log.*, § 346). El *dictum de omni et nullo* nunca ha tenido un significado extensivo en la lógica tradicional y la posibilidad de que algo sea predicado *de omni* no es más que la inherencia necesaria del predicado al sujeto. Kant quiso dar al S. un fundamento semántico que expresó mediante la regla de que "la nota de una cosa es una nota de la cosa misma (*nota notae est etiam nota rei ipsius*)" y que "la nota que repugna a la nota repugna a la cosa misma (*repugnans notae repugnant rei ipsi*)", pero reconoce que esta forma no es más que otro modo de expresar el principio *de omni*, modo que tiene sólo la ventaja de evitar la "falsa sutileza" de la distinción de las cuatro figuras (*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* [*La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*], 1762, § 2). Y en la *Lógica* (1800), Kant recurrió al fundamento tradicional del S. El S. es definido como "el conocimiento de la necesidad de una proposición mediante la sujeción de su condición bajo una regla general dada" (*Logik*, § 56) y expresó el principio general del S. de esta manera: "Lo que está bajo la condición de una regla está también bajo la regla misma." Kant observa que el S. permite: *a)* una regla general, y *b)* una sujeción bajo la condición que expresa, y agrega que "el principio que enuncia todo está bajo lo universal y es determinable en reglas universales es también el principio de la racionalidad o de la necesidad" (*principium rationalitatis, seu necessitatis*) (*Ibid.*, § 57).

Pero, por otra parte, Leibniz intentó expresar el fundamento del S. en términos de extensión, luego de haber distinguido nítidamente entre extensión e intensión: "Al decir 'todo hombre es animal' quiero decir que todos los hombres se hallan comprendidos en todos los animales, pero al mismo tiempo entiendo que la idea del animal está comprendida en la idea del hombre. El animal comprende más individuos que el hombre, pero el hombre comprende más ideas y más formas; el uno tiene más ejemplares, el otro más grados de realidad, el uno tiene más extensión y el otro más intensión. Por lo tanto, quizá se puede decir con verdad que toda la doctrina silogística podría demostrarse mediante la del *continente* y del *contenido*, del que comprende y del comprendido, que es diferente de la del todo y de la parte, ya que el todo excede siempre a la parte, en tanto que el que comprende y el comprendido son iguales a veces, como sucede en las proposiciones recíprocas" (*Nouv. Ess.*, IV, 17, 8). Pero fue sobre todo Hamilton el que hizo prevalecer el punto de vista extensivo como fundamento del S., considerando en su base la que denominara "ley de identidad o no identidad proporcional", por la cual el S. se funda en las tres únicas posibles relaciones entre los términos: *1)* la relación de *coinclusión toto-total*, o sea de identidad o de absoluta convertibilidad o reciprocidad; *2)* la relación de *coexclusión toto-total*, o sea de no identidad, de absoluta no convertibilidad o no reciprocidad; *3)* la relación de *coinclusión incompleta*, que implica una relación de *coexclusión incompleta*, que significa la identidad parcial o la no identidad parcial, también una convertibilidad o reciprocidad relativa (*Lectures on Logic*, II, 1866, pp. 290 *ss.*). Hamilton mismo se pre-

ocupo por subrayar los precedentes de su doctrina, aunque no incluyera entre ellos al principal, que es Leibniz (*Ibid.*, 346-48). La lógica posterior de inspiración aristotélica no siguió, en este punto, la doctrina de Hamilton y volvió a una interpretación intensiva del fundamento del S. Y en realidad la herencia de la proposición de Hamilton debería ser recogida más bien por la lógica matemática, aunque, a partir de su primera manifestación, o sea de las *Leyes del pensamiento* (1854) de G. Boole, estuvo de acuerdo con el empirismo (*véase infra*) en quitar al S. su primacía de forma fundamental y típica del razonamiento. Dijo Boole: "El S., la conversión, etc., no son los últimos procesos de la lógica. Se fundan sobre ulteriores y más simples procesos (y pueden resolverse en ellos) que constituyen los elementos reales del método en lógica. Ni es cierto, en los hechos, que toda inferencia sea reducible a las formas particulares del S. y de la conversión" (*Laws of Thought*, cap. I; Dover Publications, p. 10). Los procesos elementales de la lógica, según Boole, son idénticos a los "procesos fundamentales de la aritmética" (*Ibid.*, página 11), afirmación que sirvió de base a todos los ulteriores desarrollos de la lógica matemática. Pero con ello el S. quedó definitivamente despojado de su trono como tipo fundamental del razonamiento deductivo, cosa que no había logrado del todo la crítica empirista. A partir de entonces, el S. ha dejado de ser un capítulo autónomo de la lógica y la preocupación de los lógicos a su respecto consiste únicamente en demostrar la manera de resolverlo y expresarlo en las fórmulas del cálculo que prefieren, preocupación ésta que los lógicos afrontan no sin perplejidad (cf., por ejemplo, W. v. O. Quine, *Methods of Logic*, 1952, § 14; A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, 1956, § 46.22).

Como ya se ha dicho, independientemente de la discusión acerca de sus fundamentos, la validez del S. se ha puesto en duda a menudo desde el punto de vista del empirismo. Sexto Empírico veía en el S. la repetición inútil de lo que ya se conoce, o un círculo vicioso, en el sentido de que la premisa mayor ("Todos los hombres son mortales") ya implicaría la verdad de la conclusión ("Sócrates es mortal") (*Hip. Pirr.*, I, 163-64; II, 196). Stuart Mill observó a este respecto que el círculo vicioso no existe, porque cuando se llega a la proposición general, la inferencia ha terminado y no queda más que "descifrar nuestros apuntes" (*Logic*, II, 3, 2). Pero esto significa reducir el S. a un simple descifrar notas ya poseídas. Ya Bacon había observado que "el S. fuerza el asentimiento, pero no la realidad" (*Nov. Org.*, I, 13). Y ésta fue la idea que Locke hizo prevalecer con referencia a la naturaleza del S., el cual no descubre ni las ideas ni las relaciones entre las ideas, que sólo la mente puede percibir, sino que "demuestra sólo que *si* la idea intermedia está inmediatamente situada, las dos ideas remotas, o, como se les dice, los extremos, también estarán seguramente de acuerdo entre sí". De tal manera "la conexión inmediata que tiene cada idea con las ideas a las cuales está aplicada por ambos lados, de donde depende la fuerza del razonamiento, se advierte igualmente antes que después de que se haya formado el S., pues de lo contrario quien hace el S. no podría verla nunca" (*Essay*, IV, 17, 4). Esta crítica famosa de Locke inició la decadencia del S., en lo referente a su supremacía, primacía que habría de concluir al prevalecer la lógica matemática en la segunda mitad del siglo XIX.

Silogística (ingl. *syllogistic*; franc. *syllogistique*; alem. *Syllogistik*; ital. *sillogistica*). Es la doctrina del *silogismo* (*véase supra*). Desarrollada por vez primera por Aristóteles en los *Analytica Priora*, resultó al cabo de pocos decenios la parte central de la lógica y así se conservó hasta el advenimiento de la lógica matemática contemporánea. La parte más antigua es la teoría del silogismo deductivo categórico expuesta, precisamente, por Aristóteles, quien fija los cuatro modos válidos de la primera figura. (Las figuras se caracterizan por la posición del término medio, que en la primera hace de sujeto en la premisa mayor y de predicado en la menor; en la segunda es predicado en ambas premisas, en la tercera es en ambas sujeto, de donde resulta la necesidad, para éstas, de convertir una de las

premisas. Los modos se disponen así: primero, los que concluyen con una proposición universal afirmativa, después los que concluyen con una universal negativa, luego particular afirmativa y, por fin, particular negativa). Más tarde pasa al análisis de los modos posibles de la segunda y tercera figuras, demostrando su reducibilidad, principalmente mediante la técnica de la *conversión* (*véase*) a los correspondientes modos de la primera. Más adelante Teofrasto formuló los modos de la cuarta figura, pero el reconocimiento y la exposición de ésta como figura independiente se deben al parecer a Galeno. Sin embargo, algunos lógicos como Averroes, Zabarella y, en la edad moderna, Wolff y Kant, se pronunciaron en contra de ella como sustancialmente inútil. Y, en efecto, los modos de esta figura no son más que modos indirectos de la primera, con intercambio de las dos premisas; además algunos de ellos, o sea el primero y el cuarto, no "concluyen necesariamente" (condición esencial, en la doctrina aristotélica, para que haya silogismo). Los lógicos modernos agregaron a estas cuatro figuras los cinco modos "débiles", obtenidos de la primera, segunda (y cuarta) por subalternación (es decir, sustitución de la conclusión universal por una particular).

Esta doctrina, ya ampliamente explorada por los comentadores de la Antigüedad tardía, peripatéticos y neoplatónicos, compendiada más tarde por Boecio, recibió, por obra de los lógicos medievales, una reelaboración sistemática que la formalizó al extremo. En efecto, fueron los grandes terministas medievales los que redujeron todos los modos a fórmulas, siguiendo esta complicada técnica: indicaron con las cuatro vocales *a, e, i, o* los cuatro tipos de proposiciones (universal afirmativa [*a*], universal negativa [*e*], particular afirmativa [*i*], particular negativa [*o*], respectivamente; con *B, C, D, F* los cuatro modos de la primera figura, designándolos con las palabras-fórmulas *Barbara, Celarent, Darii, Ferio,* donde las únicas letras significativas son precisamente las iniciales y las tres vocales (que indican el tipo de proposición de la premisa mayor, de la menor y de la conclusión, respectivamente). Las primeras tres vocales tienen el significado de costumbre para los modos de las otras tres figuras; las iniciales indican el modo de la primera figura a que se reducen y, además, son significativas algunas letras minúsculas pospuestas a la vocal e indicadoras de operaciones por cumplir sobre las proposiciones indicadas por tal vocal: *s* conversión "simpliciter", *p* conversión "per accidens", *m* metátesis de las premisas, *c* "reductio ad impossibile". Ahora bien, teóricamente los modos matemáticamente posibles en cada figura son 16, que se obtienen combinando en todos los modos posibles de dos en dos (con repetición) las cuatro letras *a, e, i, o* (en efecto, en el silogismo las que deciden son las premisas y las premisas son dos): *aa, ea, ia, oa*; *ae, ee, ie, oe*; *ai, ei, ii, oi*; *ao, eo, io, oo.* Resultarían, por lo tanto, 64 modos; pero de ellos son válidos solamente los 19 siguientes:

1ª figura: Barbara, Celarent, Darii, Ferio;
2ª figura: Cesare, Camestres, Festino, Baroco;
3ª figura: Darapti, Disamis, Datisi, Felapton, Bocardo, Ferisio;
4ª figura: Baralipton, Celantes (o Calemes), Dabitis, Fapesmo, Frisesmorum.

Y además los modos "débiles": Barbari, Celaront, Cesaro, Camestros, Calemos (obtenidos de Barbara, Celarent, Cesare, Camestres, Calemes).

Fueron también los lógicos de la Edad Media quienes introdujeron en la lógica el silogismo con proposiciones singulares (del tipo "todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre; *ergo,* Sócrates es mortal"), que no hallaron lugar en la S. propiamente aristotélica, fundada totalmente en la consideración extensiva de los términos y, por lo tanto, en el uso de los operadores "todo" y "en parte" ["alguno"].

De origen estoico, pero debido en gran parte a la elaboración de los lógicos medievales (a partir de Boecio), es el importante capítulo de la teoría del silogismo hipotético y disyuntivo. El silogismo hipotético consta de una premisa (denominada mayor) que establece una implicación de un enunciado a otro ("si *A, B*"); de una premisa

(denominada menor) que afirma (*modus ponens*) o niega (*modus tollens*) el antecedente o el consecuente de la implicación contenida en la mayor, respectivamente; la conclusión afirma o niega al consecuente o al antecedente, respectivamente:

modus ponens: si *A*, *B*
A
por lo tanto *B*

modus tollens: si *A*, *B*
no-*B*
por lo tanto no-*A*

De análoga manera, el silogismo disyuntivo consta de un premisa (mayor) en la cual se afirman (*modus tollendo ponens*) o bien se niegan (*modus ponendo tollens*) recíprocamente dos proposiciones; de una premisa (menor) en la cual se niega o afirma, respectivamente, una de las premisas disyuntas de la premisa mayor; la conclusión consiste en afirmar o negar, respectivamente, la otra disyunta:

modus tollendo ponens:

A o *B*	*A* o *B*
no-*B*	no-*A*
por lo tanto *A*	por lo tanto *B*

modus ponendo tollens:

A o *B*	*A* o *B*
A	*B*
por lo tanto no-*B*	por lo tanto no-*A*

Estos tipos de "silogismo", a pesar de determinadas analogías forzadas, representan una estructura totalmente diferente de la del silogismo categórico, de manera que si no se tuviese en cuenta la etimología, a duras penas se les podría aplicar el nombre mismo de silogismo. En efecto, dichos tipos de silogismo, expresándonos en el lenguaje de la lógica contemporánea, pertenecen al cálculo proposicional simple y se fundan en implicaciones materiales, mientras que los modos del silogismo categórico pertenecen al cálculo de las funciones proposicionales y se fundan en implicaciones formales. A pesar de ello, en la lógica moderna, sobre todo en el siglo XIX, se ha realizado la tentativa (por otro lado más sobre bases gnoseológicas y epistemológicas que sobre bases propiamente lógicas) de reducir el silogismo categórico a silogismo hipotético, interpretándose el primero como inferencia *hipotético-deductiva*: "si todos los hombres son mortales y si Sócrates es hombre, Sócrates es mortal". Pero la exposición lógica completa de esta última forma de inferencia demuestra cómo no se reduce en realidad a ninguna de las dos formas clásicas, habiéndose perdido en éstas la rigurosa brevedad y la estructura ternaria.

Quedaría por considerar el silogismo inductivo. Pero su desarrollo no corresponde a la S. verdadera y propia. *Véase* INDUCCIÓN. G. P.

Simbolismo (ingl. *symbolism*; franc. *symbolisme*; alem. *Symbolismus*; ital. *simbolismo*). *1)* El uso de los signos, o sea el comportamiento ségnico o *semiosis* (*véase*).

2) El uso de un sistema particular de signos (por ejemplo, "el S. de la matemática").

3) El uso de los símbolos en el sentido *2* del término, o sea de signos convencionales y secundarios (signos de signos, como sucede en el arte, en la religión, etc.). En este sentido, Cassirer adopta la palabra cuando habla de la "expresión simbólica como de la forma más madura del desarrollo lingüístico, marcada por la distancia entre el signo y su objeto" (*The Philosophy of Symbolic Forms* [*Filosofía de las formas simbólicas*], II, p. 237; trad. esp. en preparación, F.C.E.); esta distancia es, en efecto, propia del comportamiento ségnico.

Símbolo (ingl. *symbol*; franc. *symbole*; alem. *Symbol*; ital. *simbolo*). *1)* Lo mismo que signo. En este significado genérico el término se usa más a menudo en el lenguaje común.

2) Una especie particular de signo. Según Peirce: "Un signo que puede ser interpretado como consecuencia de un hábito o de una disposición natural" (*Coll. Pap.*, 4.531). Según Dewey, un signo arbitrario y convencional (*Logic*, Intr., IV; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F.C.E., p. 66). Según Morris, un signo que sustituye a otro en la guía de un comportamiento (*Signs, Language and Behavior*, I, 8). Según otros, un signo *típico*, en oposición al signo indi-

vidual, o sea la palabra como significado (*véase* PALABRA) (M. Black, *Language and Philosophy*, VI, 2, p. 181).

Simetría (ingl. *symmetry*; franc. *symétrie*; alem. *Symmetrie*; ital. *simmetria*). Mensurabilidad, proporción o armonía. *Simétrica* se denomina una relación de doble sentido entre los dos términos: por ejemplo, es simétrica la relación "hermano". *Véase* RELACIÓN.

Simpatía (gr. συμπάθεια; ingl. *sympathy*; franc. *sympathie*; alem. *Sympathie*; ital. *simpatia*). La acción recíproca de las cosas entre sí o su capacidad de influir una sobre otra. El concepto es antiguo y desde la Antigüedad encontró aplicación tanto en el mundo humano como en el mundo físico, pero los filósofos antiguos se sirvieron del término, sobre todo, con referencia al mundo físico. Los estoicos vieron en la S. el nexo que une entre sí a las cosas y las tiene o las hace converger en el orden del mundo (Arnim, *Stoicorum fragmenta*, II, p. 264). Plotino puso a la S. como fundamento de la magia: "¿De dónde derivan —dice— los encantamientos? De la S., por la cual existe un acuerdo natural entre las cosas semejantes y una natural contrariedad entre las cosas disímiles y por lo cual también hay un gran número de potencias diferentes que colaboran para la unidad de ese gran animal que es el universo" (*Enn.*, IV, 4, 40). "La S. —dijo— es como una única cuerda tensa que cuando es tocada en un extremo trasmite también el movimiento al otro extremo... Y si la vibración pasa de un instrumento a otro por S., también en el universo hay una armonía única, que a veces está hecha de contrarios, pero otras veces está hecha también de partes semejantes y congéneres" (*Ibid.*, IV, 4, 41). La magia se inserta en la S. universal y con oportunas medidas se vale para las propias finalidades, realizando de tal manera efectos que parecen extraordinarios y milagrosos. Este concepto de la S., que presupone la animación de todas las cosas, es el fundamento de la magia y es admitido también por todos los magos del Renacimiento (cf. Campanella, *De sensu rerum*, IV, 1; III, 14; Agripa, *De occulta philosophia*, I, 1; I, 37; Cardano, *De varietate rerum*, I, 1-2; G. B. Elmont, *Opuscula philosophica*, I, 6; etc.).

Con el declinar de la magia en el mundo moderno, el significado de S. se restringió para indicar la participación emotiva entre los individuos humanos. Hume fue el primero en insistir acerca de la importancia de la S. en lo que se refiere a la formación de todas las emociones humanas: "Ninguna cualidad de la naturaleza humana es más importante, ya sea en sí misma o en sus consecuencias, que la propensión que tenemos en simpatizar con los otros, en recibir por comunicación sus inclinaciones y sus sentimientos, aun cuando sean diferentes de los nuestros o también contrarios... A este principio debemos atribuir la gran uniformidad que podemos observar en los temperamentos y en los modos de pensar de los miembros de una misma nación y es mucho más probable que esta semejanza surja de la S. más que de la influencia del suelo y del clima que, aun cuando sigan siendo los mismos, no logran conservar inmutable por un siglo entero el carácter de una nación" (*Treatise of Human Nature*, 1738, II, I, 11). Es de notar que Hume reconoció a la S. el carácter acerca del cual justamente ha insistido más tarde Scheler, en polémica con autores más modernos, esto es, acerca del hecho de que la S. no implica identidad alguna de emoción o fusión emotiva entre las personas que la sienten. Adam Smith no hizo más que seguir la idea directiva de Hume poniendo la S. como fundamento de la vida moral y entendiendo por ella "la facultad de participar en las emociones de los otros, cualesquiera que ellas sean" (*Theory of Moral Sentiments*, 1759, I, 1, 3; trad. esp.: *Teoría de los sentimientos morales*, México, 1941, F.C.E.). A veces se ha recurrido a la S., en ocasiones denominada *empatía* (*véase*), en el dominio estético y biológico. Bergson atribuyó a la S. el instinto y vio en ella la posibilidad de captar directamente la naturaleza de la vida: "El instinto es S. Si esta S. pudiera extender su objeto y reflexionar sobre sí misma, nos daría la clave de las operaciones vitales, del mismo modo que la inteligencia desarrollada y transformada nos introduce

en la materia" (*Év. Créatr.*, 8ª ed., 1911, p. 191). Por otro lado, Scheler, en una famosa obra acerca de la S., la ha distinguido de fenómenos afines, pero no idénticos, sobre todo del que denomina *contagio emotivo* o *fusión emotiva.* La fusión emotiva consiste en tener la misma emoción; por ejemplo, dos padres que han perdido un hijo experimentan el mismo dolor. En cambio la S. no supone la identidad de la emoción y participar, por la piedad, en un dolor de otros no significa tener el mismo dolor. Por lo tanto, Scheler ha visto en la S. el componente de la comprensión condicionada por el reconocimiento de la alteridad recíproca de las personas: "La S., la participación afectiva auténtica es una función y no supone un estado afectivo en la persona que la prueba. El estado afectivo de *B* implícito en la piedad que yo siento, sigue siendo para mí el estado afectivo de *B*; no pasa a mí (que lo compadezco) y no produce en mí un estado semejante o igual" (*Simpathie*, 1923, I).

Simple (gr. ἁπλος; lat. *simplex*; ingl. *simple*; franc. *simple*; alem. *einfach*; ital. *semplice*). Lo falto de variedad o de composición, es decir, lo que existe en un modo único y está privado de partes. Aristóteles entendió lo S. en el primer sentido, o sea, como falta de variedad: "En el sentido primario y fundamental es necesario lo que es S., ya que no es posible que esto sea de modos diferentes o que sea ahora de un modo y más tarde de otro" (*Met.*, V, 5, 1015 b 12). En el segundo sentido adoptó la palabra Leibniz, que definió a la mónada como sustancia S. porque *no tiene partes* (*Monadologie*, § 1). El concepto quedó fijado en este sentido por obra de Wolff (*Ontol.*, § 673). En la lógica terminista medieval se adoptó en el mismo sentido el término *incomplexum* (= no compuesto), como contrario a *complejo* (*véase*), es decir, en el sentido de un término constituido por una sola palabra o en el sentido del término de una proposición, aun estando constituido por una o más palabras (cf. Occam, *Expositio aurea*, folio 40 b).

Por *simplicidad*, como característica de las hipótesis o de las teorías científicas, se entiende la exigencia de la *economía* (*véase*) a la cual deben obedecer (*véase* TEORÍA). De la misma manera se entiende por simplificación todo procedimiento adecuado para hacer más económica la conceptualización o la teorización, es decir, todo procedimiento que reduzca el número o la complejidad de los conceptos adoptados.

Simulacro, *véase* ÍDOLOS.

Sincatátesis, *véase* ASENTIMIENTO.

Sincategoremático (lat. *syncategorematicum*; ingl. *syncategorematic*; franc. *syncatégorématique*; alem. *synkategorematisch*; ital. *sincategorematico*). En la gramática y en la lógica medievales se denominan así las partes del discurso tales como conjunciones, preposiciones, adverbios, etc., que no tienen significado por sí, sino que lo adquieren sólo en unón con las otras partes. Dice Prisciano (II, 15): "Según los dialécticos, las partes del discurso son dos, o sea el nombre y el verbo, ya que sólo estas dos, unidas entre sí, constituyen un discurso completo por sí mismas; a las otras las denominan sincategorematas, o sea consignificantes." La distinción reaparece en la lógica de Pedro Hispano (*Summ. Log.*, VII, 5, 11), en Santo Tomás (*In Perihermeneias*), en Duns Scoto (*In Praedicamenta*, 12) y en Occam (*Summa Log.*, I, 4) que la expone así: "De los términos, algunos son categoremáticos y otros *sincategoremáticos*... Estos últimos no tienen significado completo y cierto y no significan cosas distintas de las significadas por los categoremata; como en la aritmética, el cero no significa nada por sí mismo, pero agregado a otra cifra adquiere significado." Occam aplicó esta distinción al concepto de infinito y distinguió entre el infinito *categoremático*, que designa la cantidad del sujeto al cual se aplica el predicado de infinito y el infinito S., que designa solamente la manera de comportarse el sujeto con respecto al predicado. El infinito en este sentido es lo que se puede aumentar todo lo que se quiera, pero que, sin embargo, siempre es finito (Occam, *In Sent.*, I, d. 17, q. 8), concepto éste que resultaría cen-

tral para la matemática moderna (*véase* INFINITO). La palabra se encuentra también en los lógicos modernos. Stuart Mill (*Logic*, I, cap. II, § 2) adopta el término para indicar palabras que pueden ser usadas no como nombres sino como partes de nombre. En análogo sentido adopta Husserl el término (*Logische Untersuchungen*, II, § 4; trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, 1929).

En la lógica contemporánea las partes S. del lenguaje se denominan más a menudo *símbolos impropios* (en cuanto no tienen significados por su cuenta) y se dividen en *conectivos* (*véase*) y *operadores* (*véase*).

Sincretismo (lat. *synkretismus*; ingl. *syncretism*; franc. *syncrétisme*; alem. *Synkretismus*; ital. *sincretismo*). Término introducido en la terminología filosófica por Brucker para indicar una "conciliación mal hecha de doctrinas filosóficas totalmente disidentes entre sí" (*Historia critica philosophiae*, 1744, IV, p. 750). A partir de entonces se indica a menudo con este nombre toda conciliación que se considera mal hecha o también el punto de vista que auspicia o proyecta una conciliación indeseable. El término ha sido usado también en la historia del pensamiento religioso, que a menudo muestra fenómenos de superposición y fusión de creencias de distinta procedencia. También en este caso el término se emplea polémicamente para designar síntesis mal logradas y, por lo tanto, no tiene un significado preciso.

Más arbitrario todavía es el significado en el que lo usa algún escritor francés para indicar una visión general y confusa de una situación (cf. Renan, *L'avenir de la science*, p. 301).

Sindóxico (ingl. *syndoxic;* franc. *syndoxique;* ital. *sindossico*). Término aplicado por J. M. Baldwin al conjunto de conocimientos comunes que se forman en los individuos en cuanto tienen las mismas experiencias, pero que no por ello son necesariamente válidos (*Thought and Things*, 1906, I, p. 146). *Véase* SINNÓMICO.

Sinecología (alem. *Sinechologie*). La doctrina de la continuidad en el tiempo y en el espacio que, según Herbart, es una parte de la metafísica, junto con la metodología, la ontología y la idolología (*Kurze Enciclopädie der Philosophie* ["Breve enciclopedia de la filosofía"], 1841, pp. 297 *ss.*).

Sinequismo (ingl. *synechism;* franc. *synéchisme;* ital. *sinechismo*). Término aplicado por Peirce al principio de continuidad, que considera operante en todas las formas de la realidad (cf. *Chance, Love and Logic*, II, 3).

Sinergia (ingl. *synergy;* franc. *synergie;* alem. *Synergie*). Coordinación de diferentes facultades o fuerzas o también acción combinada de diferentes factores. El término es corriente en el lenguaje común y científico y se aplica a la cooperación de los órganos en un cuerpo viviente o al reforzarse recíproco de la acción de los medicamentos, por ejemplo alguna vez, aunque raramente, ha sido adoptado como sinónimo de simpatía o de cooperación inteligente (cf. Ribot, *Psychologie des sentiments*, 1896, p. 229; Fouillée, *Morale des idées-forces*, 1908, p. 352).

Sinergismo (ingl. *synergism;* franc. *synergisme;* alem. *Synergismus*). La doctrina teológica según la cual la salvación del hombre depende no sólo de la acción de Dios, sino también de la voluntad humana que colabora con ella para producirla. Tal doctrina fue sostenida por Melanchton en contra del monergismo de Lutero que atribuía la salvación solamente a la acción de Dios. *Véase* GRACIA.

Singular (ingl. *singular;* franc. *singulier;* alem. *Einzig, Singulär;* ital. *singolare*). Un término o una proposición que denota un único objeto o, en otras palabras, "una forma (o expresión) que contiene una única variable libre" (Church, *Introduction to Mathematical Logic*, 1956, § 2; cf. Quine, *Methods of Logic*, § 34).

Singular (ingl. *single;* franc. *singulier;* alem. *Einzig;* ital. *singolare*). *1)* Lo mismo que *individuo* (*véase*).

2) El individuo considerado como valor metafísico, religioso, moral y político supremo. En este sentido el S. es el tema preferido de algunas filosofías

modernas y contemporáneas. Kierkegaard afirmó, en contra de Hegel, el valor existencial del S.: "La existencia corresponde a la realidad singular, al S. (lo que ya enseñó Aristóteles): queda fuera del concepto y de todos modos no coincide con él" (*Diario,* X², A, 328). El S. está en una categoría más alta que lo universal, a diferencia de lo que creyera Hegel. "En un género animal vale siempre el principio: el S. es inferior al género, pero el género humano tiene la característica, justo porque todo S. es creado a imagen de Dios, de que el S. es superior al género" (*Ibid.,* X², A, 426). Esta exaltación del S. va acompañada en Kierkegaard por la devaloración de la categoría del "público", en la que el S. se desvanece, pero el público no es la comunidad en la cual, en cambio, el símbolo se reconoce como tal (*Ibid.,* X², A, 390). El *único* (*véase*) de Stirner y el *superhombre* (*véase*) de Nietzsche son concepciones análogas a la que Kierkegaard indicara como S. En el mismo sentido, Jaspers insiste acerca del carácter *excepcional* del S. (*Phil.* [*Filosofía*], II, p. 360).

Sinnómico (ingl. *synnomic;* franc. *synnomique;* ital. *sinnomico*). Término aplicado por J. M. Baldwin al conjunto de conocimientos comunes que se forman en los individuos, cuando son juzgados "aptos o apropiados para todos los procesos lógicos como tales" (*Thought and Things,* 1906, II, p. 270). *Sindóxico,* en cambio, es lo que es común, pero sin carácter de normatividad. *Véase* SINDÓXICO.

Sinolo (gr. τὸ σύνολον; lat. *compositum*). Con este término, que significa "todo en uno", Aristóteles indicó el compuesto de materia y forma, la sustancia concreta. "La sustancia es la forma inmanente de la cual, y junto a la materia, resulta lo que se denomina S. o sustancia; así, por ejemplo, la concavidad es la forma de la cual junto con la nariz (materia) resulta la nariz roma" (*Met.,* VII, 11, 1037 a 30). La traducción del término es: "compuesto" o "concreto".

Sinonimia (ingl. *synonimity;* franc. *synonymie;* alem. *Synonimie;* ital. *sinonimia*). La relación de S. es importante para los lógicos en cuanto se valen de ella para definir la noción de *analiticidad* (*véase*). El concepto de la S. como "identidad de significado entre dos formas lingüísticas" no es suficiente y, por lo común, los lógicos agregan alguna otra condición para definir la sinonimia. Lewis dice: "Dos expresiones son sinónimas si (y sólo si): *1)* tienen la misma intensión y esta intensión no es ni cero ni universal, o bien: *2)* si su intensión es cero o universal, pero ellas son analíticamente confrontables" (*Analysis of Knowledge and Valuation,* 1946, p. 86). Por expresiones que tienen intensión cero o universal, Lewis entiende expresiones tales como "ser", "entidad", "cosa", "toda cosa" (*Ibid.,* p. 87). A su vez Carnap ha observado: "Si requerimos una exacta traducción de una aserción determinada, por ejemplo, de una hipótesis científica o de un testimonio en juicio, de una lengua a otra, habitualmente requerimos más que la concordancia en las intensiones de los enunciados... Aun restringiendo nuestra atención a significados designativos (cognoscitivos), la equivalencia lógica de los enunciados no será suficiente, será necesario por lo menos que algunos de los designadores componentes sean lógicamente equivalentes o, en otras palabras, que las estructuras intensionales sean similares". Por lo tanto, la S. quedaría expresada por un "isomorfismo intensional", del cual Carnap da las reglas (*Meaning and Necessity,* 1957, § 14, 15). Las exigencias adelantadas por Lewis y Carnap para la definición de la S. permanecen aún en el plano de la intensionalidad de las formas lingüísticas. Así lo hace también la definición de Church (*Introduction to Mathematical Logic,* § 01). Quine ha demostrado, en este mismo plano, la dificultad para servirse de la S. para definir la analiticidad, ya que, "decir que soltero y hombre no casado son cognoscitivamente sinónimos, significa decir ni más ni menos que la aserción todos y sólo los solteros son hombres no casados es analítica". La S. se puede definir, por lo tanto, según Quine, como la sustituibilidad de dos términos *salva analyticitate,* o sea la posibilidad de sustituir uno por otro dos términos en una expresión sin que la expresión

pierda su carácter analítico (*From a Logical Point of View*, 1953, II, 3).

Sinónimo (ingl. *synonym;* franc. *synonyme;* alem. *Synonym*). Según la definición aristotélica (*Cat.* 1 a 6; 3 b 7) se denominan S. cosas que tienen en común el nombre y la definición de la esencia, como el hombre y el buey que se dicen (y son) ambos animales. Pero en el uso moderno se llama S. a vocablos (o enunciados) diferentes en la forma de expresión, pero de igual contenido semántico. En la lógica contemporánea se denominan "S." enunciados que tienen forma diferente, pero con el mismo sentido (que designan la misma proposición). Sin embargo, no resulta siempre fácil distinguir entre *sinonimia* (semántica) y *equivalencia* (sintáctica). G. P.

Sinopsis (gr. σύνοψις; ingl. *synopsis;* franc. *synopsis;* alem. *Synopsis;* ital. *sinossi*). Mirada de conjunto. Platón adopta el término para indicar el primer momento del procedimiento dialéctico, el que consiste en recoger una multiplicidad en una idea única (*Rep.*, 537 c; *Fedro*, 265 d). El término fue también usado por Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en la expresión "la sinopsis *a priori* de lo múltiple mediante el sentido" (*Crít. R. Pura*, § 14, *in fine*), que sería la aprehensión de lo múltiple sensible en las formas de la intuición (espacio y tiempo), en cuanto es distinta de la síntesis de la imaginación y de la síntesis conceptual.

Sintaxis (gr. συντάξις; lat. *syntaxis;* ingl. *sintax;* franc. *syntaxe;* alem. *Syntax;* ital. *sintassi*). *1)* Cualquier ordenamiento, combinación o sistematización de partes. El estoico Crisipo definió como "S. del todo" el *destino* que preside el orden del mundo (*Stoicorum fragmenta*, II, p. 293).

2) Una de las dimensiones del procedimiento sígnico (*véase* SEMIOSIS), o sea la posibilidad de combinación de los signos entre sí a base de reglas determinables. En este sentido se puede hablar, por ejemplo, de "S. de los sonidos" o "de los colores", etcétera.

3) La ciencia que estudia las formas gramaticales o lógicas del lenguaje, entendiéndose por *formas* sus posibilidades de combinación. Más particularmente Carnap definió la S. lógica de un lenguaje como "la teoría formal de las formas lingüísticas de dicho lenguaje, la declaración sistemática de las reglas formales que lo gobiernan junto con el desarrollo de las consecuencias que resultan de estas reglas". Carnap agrega que "una teoría, una regla, una definición o similares, debe ser denominada formal cuando no hace referencia alguna al significado de los símbolos (por ejemplo: de las palabras) o al sentido de las expresiones (por ejemplo: de los enunciados), sino únicamente a las especies o al orden de los símbolos con los cuales las expresiones se construyen" (*Logische Syntax der Sprache* ["Sintaxis lógica del lenguaje"], 1934, § 1; amp. en la ed. ingl.: *The Logical Syntax of Language*, 1939). Carnap ha identificado con la S. a toda la lógica o metodología de las ciencias (*Ibid.*, § 81) a partir de la consideración de que "para determinar si un enunciado es o no es la consecuencia de otro no es necesaria referencia alguna al significado de los enunciados" y que, por lo tanto, "una lógica especial del significado es superflua, una 'lógica no formal' es una contradicción en los términos. La lógica es S." (*Ibid.*, § 71). Más tarde el mismo Carnap admitió la división del análisis del lenguaje o semiótica en pragmática, semántica y S. y ha considerado el punto de vista sintáctico como el procedimiento que abstrae del factor semántico (*Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, § 8).

Sintélico (ingl. *syntelic;* franc. *syntélique*). Término adoptado por J. Mark Baldwin para designar los elementos prácticos comunes a pluralidad de individuos, pero no por ello necesariamente válidos, elementos que corresponden a lo que se denomina *sindóxico* en el dominio del conocimiento (*Thought and Things*, 1906, III, pp. 79-80).

Sintéresis (gr. συντήρησις; lat. *synteresis;* ingl. *synteresis;* franc. *syntérèse;* alem. *Synteresis;* ital. *sinteresi*). La guía de la conciencia moral del hombre o esta misma conciencia. El término significa "conservación" y fue adoptado por vez primera para indicar

la conservación del criterio del bien y del mal en Adán tras su expulsión del Paraíso. En este sentido usó por vez primera la palabra San Jerónimo, entendiendo por ella "la chispa de la conciencia que no se extingue en el pecho de Adán luego de su expulsión del Paraíso" (*Comm. in Ezech.*, en *P. L.*, col. 22). Se encuentra en otros Padres de la Iglesia (San Basilio, San Gregorio el Grande) y en los victorinos. Pero sólo en San Buenaventura y en San Alberto Magno se convierte en la facultad natural del juicio moral, que guía al hombre hacia el bien y le da el remordimiento del mal. San Buenaventura considera a la S. como la iluminación que Dios concede al entendimiento humano en el dominio práctico y que corresponde a la que, en el dominio teórico, lo lleva a la ciencia (*In Sent.*, II, d. 39, a. 2, q. 1). Por lo tanto, la S. es "el ápice de la mente", o sea el último grado de la ascensión hacia Dios, el que precede inmediatamente al éxtasis final (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 6). Análoga definición se encuentra en San Alberto Magno (*S. Th.*, II, 16, q. 99). Santo Tomás modificó el concepto, transformándolo de noción mística en noción moral, o sea considerándolo no como una luz proveniente de lo alto, sino como un hábito moral. Dice: "La S. no es una potencia especial más alta que la razón o que la naturaleza, sino que es el hábito natural de los principios prácticos tanto como el entendimiento es el hábito de los principios especulativos" (*S. Th.*, I, q. 39, a. 12; *De ver.*, q. 16, a. 1). De la misma manera en que el entendimiento toma los principios últimos que fundamentan a la ciencia, así la S. toma los principios que fundamentan la actividad práctica. El concepto permaneció sin cambio en los escritores escolásticos posteriores (cf. por ejemplo, Duns Scoto, *Op. Ox.*, II, d. 39, q. 2, a. 4). La noción se encuentra, aunque rara vez, en escritores posteriores. Se valió de ella Nicolás de Cusa, considerándola en el significado místico (*De visione Dei*, ed. Bohnenstadt, pp. 150 *ss.*) y, en el mismo significado, se sirvió de ella con frecuencia B. Gracián: "Es el trono de la razón —dice— basa de la prudencia, que en fe de ella cuesta poco el acertar. Es suerte del cielo y la más deseada... Consiste en una connatural propensión a todo lo más conforme a razón, casándose siempre con lo más acertado" (*Oráculo manual*, 1647, § 96; Biblioteca Rivadeneyra, 1929, tomo LXV, p. 579).

Síntesis (gr. σύνθησις; lat. *synthesis;* ingl. *synthesis;* franc. *synthèse;* alem. *Synthese;* ital. *sintesi*). Este término, aparte del significado común de unificación, coordinación o composición, tiene los siguientes significados específicos: *1)* el de *método* cognoscitivo, opuesto al análisis; *2)* el de actividad intelectual; *3)* el de *unidad* dialéctica de los opuestos; *4)* el de *unificación* de los resultados de las ciencias en la filosofía.

1) En el primer significado o sea como uno de los métodos fundamentales del conocimiento, en oposición al análisis, la S. puede ser considerada como el método que va de lo simple a lo compuesto, es decir de los elementos a sus combinaciones en los objetos cuya naturaleza trata de explicar. La oposición de los dos métodos fue expresada por vez primera por Descartes (*Rép. aux II Objections; véase* ANÁLISIS) y Leibniz la expresó así: "A menudo se llega a bellas verdades mediante la S., partiendo de lo simple a lo compuesto, pero cuando se trata de encontrar el medio para hacer lo que nos proponemos, la S. por lo común no basta... Y corresponde al análisis darnos el hilo en el laberinto cuando es posible, porque hay casos en los cuales la naturaleza misma de la cuestión exige que se vaya a tientas y no siempre el atajo es posible" (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 7). En forma parecida, según Kant, el método sintético es "progresivo" en tanto que el método analítico es "regresivo", o sea va desde un objeto a las condiciones que lo hacen posible (*Prol.*, § 5, nota). Según Kant el procedimiento de la filosofía es analítico, en tanto el de la matemática es sintético, pero los dos términos no tienen aquí relación alguna con la clasificación de los juicios en analíticos y sintéticos. En general, como el procedimiento analítico está caracterizado por la presencia de datos (inherentes al objeto o a la situación a resolver, que guían y controlan el procedimiento

mismo), el procedimiento sintético se puede caracterizar por la ausencia de tales datos y por la pretensión, que le es inherente, de producir por sí los elementos de sus construcciones. *Véase* FILOSOFÍA.

2) En el segundo significado el término designa la unión del sujeto y del predicado en la proposición, por lo tanto, el acto o la actividad intelectual que realiza tal unión. En este sentido fue usado el término por Aristóteles, quien afirmó que "donde está lo verdadero y lo falso existe también cierta S. de pensamientos similar a la S. que existe en las cosas" (*De An.*, III, 6, 430 a 27) y que "lo que realiza esta unidad es el entendimiento" (*Ibid.*, 430 b 5). Pero fue sobre todo Kant quien hizo amplio uso del concepto de S., reduciendo a S. toda especie de actividad intelectual. Definió la S. en general como "el acto de unir diferentes representaciones y comprender su unidad en un único conocimiento" (*Crít. R. Pura*, § 10). Y distinguió numerosas especies de S. según los elementos que entran en ella. En primer lugar distinguió entre S. *pura*, en la cual lo múltiple ha sido dado *a priori* y no empíricamente (tal como la del espacio y del tiempo) y S. *empírica*, cuya multiplicidad es dada empíricamente. La S. pura es "el acto originario del conocimiento, el primer hecho al cual debemos d i r i g i r nuestra atención si queremos darnos cuenta del origen primero de nuestro conocimiento" (*Ibid.*). Por lo tanto, la S. pura precede a todo análisis ya que se puede analizar sólo lo que ya se ha dado unido en un acto cognoscitivo. La S. pura, que es posible *a priori*, a su vez puede ser distinguida en S. *figurada* (*Synthesis speciosa*) y síntesis *intelectual* (*Synthesis intellectualis*). Ambas son *trascendentales*, porque constituyen la posibilidad de todo conocimiento, pero en tanto que la segunda unifica una multiplicidad puramente pensada, la S. figurada es una S. de lo múltiple de la intuición sensible o, mejor aún, es una S. de la imaginación entendida como "facultad de determinar *a priori* la sensibilidad" (*Ibid.*, § 24). En esta S. trascendental de la imaginación se basa el yo pienso o *apercepción* originaria (*véase*). Pero ya que todo conocimiento es S. y el conocimiento efectivo es, según Kant, la experiencia, llama a ésta, "la S., según conceptos, del objeto de los fenómenos en general" (*Crít. R. Pura*, An. de los Principios, cap. II, sec. II). En la primera edición de la *Crítica* Kant habló de tres especies de S.: *1)* la S. de la *aprehensión* de la intuición; *2)* la S. de la *reproducción* en la imaginación; *3)* la S. del *reconocimiento* en el concepto (*Crít. R. Pura*, 1ª ed., An. Trasc. Libro I, cap. 2, sec. 2). Pero tanto en la primera como en la segunda edición, Kant reduce a la S. toda especie o grado de actividad cognoscitiva. Éste fue uno de los aspectos más llamativos (y más discutidos) de su obra. Mientras la noción de S. cambiaba de naturaleza al pasar al idealismo (*véase infra*), era recogida y adaptada de diferentes maneras por otros filósofos. Gallupi invirtió el punto de vista kantiano, poniendo al análisis por delante de la S. "La S. es la facultad de reunir las percepciones que el análisis había separado. El análisis es, por lo tanto, una condición esencial para la S." (*Saggio fil. sulla critica della conoscenza*, 1831, II, § 146). Por lo demás, distinguió entre: *S. ideal objetiva*, que consiste en reconocer las relaciones objetivas que subsisten entre las cosas; la *S. imaginativa civil* que consiste en reunir en una representación compleja, que no corresponde a objeto alguno, diferentes representaciones de las cuales cada una tiene un objeto y la *S. imaginativa poética* que es una especie de la precedente (*Ibid.*, III, § 147-149). A su vez Rosmini denominó *S. primitiva* a su "percepción intelectiva" (*Nuovo saggio*, § 46; § 528, etc.). En general, el concepto de S. se emplea en filosofía para expresar la actividad ordenadora, organizadora o sistematizadora del entendimiento. Los neokantianos hicieron amplio uso de esta noción. En especial A. Riehl hizo de la actividad sintética la función fundamental de la conciencia y el *a priori* de todo el conocimiento (*Der philosophische Kriticismus* ["El criticismo filosófico"], II, 2, 1887, p. 68). Otros neokantianos, por ejemplo Cohen, en cambio, prefirieron el concepto de *origen* al de S. (*Logik der reinen Erkenntnis* ["Lógica del conocimiento puro"], 1902, p. 36). Wundt introdujo el concepto en la psicología y

habló del "principio de la S. creadora", según el cual "no sólo las partes que entran en la composición de una S. aperceptiva adquieren, al lado del significado que tenían en su aislamiento, un significado nuevo debido a su relación en la representación total, sino que también esta representación es un nuevo contenido psíquico, que si bien está posibilitado por las partes componentes, no está constituido por ellas" (*Grundriss der Psychologie*, 1896, p. 394; trad. esp.: *Compendio de psicología*, 1913). Por otro lado, la filosofía fenomenológica aclaró la función de la S. en la "constitución de las objetividades de conciencia". Husserl considera que todo objeto de conciencia en general es una "unidad sintética", o sea una S. de conciencia (*Ideen*, I, § 86). Distinguió entre S. *continuas*, del tipo de la que constituye la espacialidad, por ejemplo, y S. *politéticas* o *de miembros* que son los peculiares modos en que actos discretos se cambian en una unidad de miembros, en la unidad de un acto sintético de orden superior. S. politéticas son, por ejemplo, los actos de preferencia dentro del círculo de los actos afectivos, el agradarse mediato, el alegrarse 'en vista de' y, además, las S. *colectoras, disyuntoras* (o referente a 'esto o a aquello') y *explicitadoras*, que determinan las formas ontológico-formales (*Ibid.*, I, § 118).

3) La noción de S. como unidad de los opuestos nació junto con el concepto relativo de la *dialéctica* (*véase*) y fue expuesta por vez primera por Fichte, quien dice: "El acto con el cual en las cosas comparadas se busca la nota según la cual ellas se oponen entre sí, se denomina procedimiento *antitético* (denominado ordinariamente analítico). ...El procedimiento sintético, en cambio, consiste en buscar en los opuestos la nota por la cual son idénticos" (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 3, D, 3). La ley de esta identidad es que "ninguna antítesis es posible sin una S., porque la antítesis consiste precisamente en buscar en los iguales la nota opuesta, pero los iguales no serían iguales sino fueran con anterioridad puestos como tales mediante un acto sintético" (*Ibid.*, 1794, § 3, D, 3). Schelling a su vez habló de un "proceso de la tesis a la antítesis y, por lo tanto, de un proceso hacia la S.", que es aquel por el cual el yo pone el objeto, se le opone y, por fin, lo reincluye en sí mismo (*System des transzendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], 1800, III, cap. I). En cambio Hegel prefirió al término S. los términos "identidad" o "unidad", aun lamentando que la palabra unidad indicara, más que "identidad", una "reflexión subjetiva". La unidad o la identidad que clausura una tríada dialéctica es una relación objetiva, la cual, según Hegel, se denominaría mejor "inseparabilidad" si no quedara excluida de este nombre la naturaleza positiva de la S. (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], I, libro I, sec. I, cap. I, *c*, nota 2). En el lenguaje filosófico francés e italiano la palabra S. ha sido, sin embargo, preferida a "identidad" o "unidad" para indicar el momento resolutivo del procedimiento dialéctico que, por lo demás, es en verdad el momento productivo o creador. O. Hamelin ha hablado de *método sintético* como del método que consiste en "mostrar la relación necesaria de las nociones opuestas" y ha visto el resorte de este método en la *correlación*, por la cual los opuestos se reúnen y colaboran juntos (*Essai sur les éléments principaux de la réprésentation*, 1907, p. 20). Y los idealistas italianos, Croce y Gentile, adoptaron la expresión S. *a priori* en el sentido de actividad productiva o creadora. Gentile entendió por S. a la *autosíntesis*, o sea "la posición de sí en la propia identidad y diferencia" que es, en definitiva, autocreación de sí (*Sistema di logica*, II, 3ª ed., 1942, p. 83; cf. I, 2ª ed., 1922, p. 27). Y Croce habló de la S. *a priori* como de la actividad creadora misma del espíritu: "La S. *a priori* es una de las formas totales del Espíritu porque el Espíritu, considerado en general, no es más que la S. *a priori* y ésta se desarrolla en la actividad estética y en la práctica, no menos que en la actividad lógica" (*Logica*, 4ª ed., 1920, p. 141). Y ha visto en la S. *a priori* la identidad de filosofía e historia, afirmando que "llevaba en su regazo la historicidad que su descubridor [Kant] ignoraba o desconocía" (*Ibid.*, p. 369).

4) Por último, por S. se ha entendido la unificación de los resultados últi-

mos de las ciencias particulares en el seno de la filosofía primera según el concepto positivista de la *filosofía* (*véase*). Tal S. fue denominada *subjetiva* por Comte que consideraba se debería realizar, teniendo presentes las necesidades naturales del hombre (*Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité* ["S. subjetiva o sistema universal de las concepciones propias del estado normal de la humanidad"], 1856, I). Spencer denominó por el mismo motivo "Sistema de filosofía sintética" a su obra total, cuyo primer volumen está constituido por los *Primeros principios* (1862).

Sinteticidad (ingl. *syntheticity*). La validez de las proposiciones que depende de los hechos. Por lo menos éste es el significado atribuido ahora por lo común al adjetivo *sintético* al referirlo a proposiciones o enunciados. Kant, a quien se debe la introducción de los dos términos *analítico* y *sintético*, los usó para distinguir los juicios *explicativos* y los juicios *extensivos*. "Los primeros nada agregan, por medio del predicado, al concepto del sujeto, sino que sólo dividen, con el análisis, al concepto en sus conceptos parciales, que ya estaban pensados en él, aunque confusamente; en cambio los segundos agregan al concepto del sujeto un predicado que no estaba contenido en él y que no era deducible mediante el análisis" (*Crít. R. Pura,* Intr., § IV). Pero los juicios sintéticos, según Kant, son no sólo los que se refieren a las cosas de hecho, sino también los de la matemática y de la física pura en cuanto están fundados en la intuición *a priori* del espacio y del tiempo y en las categorías y, por lo tanto, son denominados "juicios sintéticos *a priori*". En la filosofía contemporánea, no obstante, la S., como carácter de las expresiones, ha sido entendida en el sentido de las "proposiciones de hecho" de Hume o de las "verdades de hecho" de Leibniz (*véase* EXPERIENCIA; HECHO), o sea, como proposiciones que se refieren a situaciones o estados de cosas y que pueden ser verdaderas o falsas en relación a ellos. Dice Carnap: "Un enunciado sintético es algunas veces verdadero —o sea cuando existen ciertos hechos— y algunas veces falso, expresa, por lo tanto, algo acerca de cuáles hechos existen. Los enunciados sintéticos son los enunciados auténticos acerca de la realidad" (*Logische Syntax der Sprache* ["Sintaxis lógica del lenguaje"], § 14). Los lógicos, no obstante, a menudo prefieren definir negativamente los enunciados sintéticos, como los enunciados que no son ni analíticos ni contradictorios y así lo hacen Lewis (*Analysis of Knowledge and Valuation,* 1964, p. 35) y Reichenbach (*Theory of Probability,* 1949, p. 20), por ejemplo. Como las proposiciones analíticas (*véase* ANALITICIDAD) son denominadas "verdades necesarias" porque su negación es imposible, de igual manera las proposiciones sintéticas a menudo son denominadas *contingentes,* en el sentido de que no son ni necesarias ni imposibles (cf. Carnap, *Meaning and Necessity,* § 39).

Sintetismo (alem. *Synthetismus*). Así denominó su filosofía, en cuanto fundada en la unidad de ser y saber, ese "Señor Krug" que desafió a Hegel a que *dedujera* tan sólo su pluma de escribir. Hegel no negó que se pudiese realizar tal deducción, cuando la ciencia hubiese progresado bastante y no hubiera nada mejor que hacer (cf. W. T. Krug, *Fundamentalphilosophie* ["Filosofía fundamental"], 1818; Hegel, *Enc.,* § 250, nota). Rosmini denominó S. a la unión del principio sensible y del cuerpo sentido en el ser animado y, en general, a la unión de elementos diferentes, el uno espiritual y el otro material en todos los aspectos de la realidad. En este sentido dijo que el S. "es ley y clave de la naturaleza de todas las cosas del universo" (*Antropologia,* § 325; *Psicologia,* I, §§ 34 *ss.*).

Síntoma, *véase* SUBCONSCIENTE; PSICOANÁLISIS.

Sistema (gr. σύστημα; ingl. *system*; franc. *système*; alem. *System*; ital. *sistema*). *1)* Una totalidad deductiva de discurso. La palabra, desconocida en este sentido en el periodo clásico, fue adoptada por Sexto Empírico para indicar el conjunto de las premisas y de la conclusión o el conjunto de las premisas (*Hip. Pir.,* II, 173). Y la palabra es empleada

en filosofía para indicar preferentemente un discurso organizado en forma deductiva, o sea que constituye un todo cuyas partes pueden resultar una de la otra. Leibniz denominó S. a un repertorio de conocimientos que no se limita a catalogarlos, sino que contiene sus razones o las pruebas y describió el ideal sistemático del modo siguiente: "El orden científico perfecto es aquel en el cual las proposiciones están situadas según sus demostraciones más simples y de manera que nacen una de la otra" (*Méthode de la certitude, Op.*, ed. Erdmann, pp. 174-75). A su vez Wolff dijo: "Se denomina S. un conjunto de verdades relacionadas entre sí y con sus principios" (*Log.*, § 889). La noción de S. se modeló así según la del procedimiento matemático. Kant la subordinó a una condición ulterior: la unidad del principio que es fundamento del S. Entendió, en efecto, por S. a "la unidad de múltiples conocimientos reunidos en una única idea"; afirmó que el S. es un todo organizado con una finalidad y, por lo tanto, es articulado (*articulatio*) no acumulado (*coacervatio*); puede crecer desde el interior (*per intussusceptionem*) pero no desde el exterior (*per appositionem*) y es, por lo tanto, similar a un cuerpo animal cuyo crecimiento no agrega ningún miembro sino que hace a cada miembro más fuerte y más adecuado a su finalidad, sin alterar la proporción del conjunto (*Crít. R. Pura*, Doctr. del método, cap. III). A partir de esta base, Kant habla de la "*unidad sistemática* del conocimiento, al cual tratan de acercarse las ideas de la razón pura" (*Ibid.*, Dialéctica, cap. III, sec. I). La unidad del S., o sea su posibilidad de derivar de un principio único, es la característica que logra el éxito de la noción en la literatura filosófica del romanticismo. Constituye el ideal de la *doctrina de la ciencia* de Fichte: "Si debe existir un S. único y perfecto del espíritu humano, y no sólo uno o varios fragmentos de un S. o, sin más, varios S., entonces debe existir un principio fundamental absolutamente primero y supremo. Y si de tal principio nuestro saber se expande por sí mismo en muchas series de las cuales todavía resultan otras series y así sucesivamente, todas estas series deben aún estrecharse en un solo anillo, el cual no está atado a nada, sino que, por su propia fuerza se mantiene a sí mismo y a todo el S." (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre* ["Concepto de la teoría de la ciencia"], 1794, § 2). Que el S. sea la forma propia de la ciencia y que suponga un principio único y absoluto llega a ser un lugar común en la filosofía romántica. El origen de este lugar común es el ideal matemático en que se habían inspirado Leibniz, Wolff y el mismo Kant, pero este ideal se vuelve en contra de la matemática misma y es reivindicado exclusivamente por la filosofía. "Se admite generalmente —decía Schelling— que a la filosofía conviene una forma suya particular que se denomina sistemática. Presuponer una forma tal no reducida, corresponde a otras ciencias, que ya presuponen la ciencia de la ciencia, pero no ya a ésta que se propone como objeto la posibilidad de una ciencia semejante" (*System des transzendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], 1800, I, capítulo I). Hegel no hizo más que sancionar el mismo punto de vista: "La ciencia de lo Absoluto es esencialmente S. porque lo verdadero, como concreto, lo es sólo en cuanto se desarrolla en sí, se recoge y mantiene en unidad, es decir, como totalidad, y sólo mediante el diferenciarse y la determinación de sus diferencias resultan posibles la necesidad de éstas y la libertad del todo" (*Enc.*, § 14). Hegel agrega que "un filosofar sin S. no puede ser para nada científico", porque expresa un modo de sentir subjetivo, y la exigencia sistemática se hizo valer en contra de las doctrinas románticas y racionalistas o fideístas que precisamente se sustraían a tal exigencia. Tal exigencia se ha mantenido y hecho valer siempre en las filosofías idealistas. Dijo Croce: "Pensar un determinado concepto puro significa pensarlo en su relación de unidad y distinción con todos los otros y, de tal manera, lo que se piensa nunca es en realidad un concepto particular, sino el S. de los conceptos, el Concepto" (*Logica*, 4ª ed., 1920, p. 172).

El ideal del S. como el de un organismo deductivo fundado sobre un principio único ha seguido siendo el patri-

monio de la filosofía, que lo ha cultivado incluso cuando, según el ejemplo de Kant, declara tal ideal inalcanzable para el conocimiento humano. Sin embargo, el término ha sido y es adoptado también sin relación con este significado, para indicar cualquier organismo deductivo, aún no teniendo un principio único como fundamento. Éste es el caso de los S. de que se habla actualmente en las matemáticas y en la lógica. Un S. hipotético-deductivo, un S. abstracto, un S. axiomático, etc., no son S. porque tengan un principio único y, más bien, sus principios, o sea los axiomas, deben ser independientes en forma recíproca, esto es, no deducibles uno del otro (*véase* AXIOMA; AXIOMÁTICA). Se denominan S. únicamente por su carácter deductivo y, al mismo tiempo, se habla de S. numérico y a veces de "S. de axiomas" para indicar un simple conjunto no contradictorio de proposiciones primitivas (cf. M. R. Cohen-E. Nagel, "The Nature of a Logical or Mathematical System", en *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, pp. 129 *ss.*). En otros términos, el uso de la palabra ha perdido su significado fuerte y elogioso para reducirse al significado tradicional de discurso deductivo.

2) Una totalidad cualquiera o un todo organizado. En este sentido, se dice "S. solar", "S. nervioso", etc., y se habla también de "clasificación sistemática" o más simplemente de S. en lugar de clasificación, como lo hizo Linneo, al insistir acerca del carácter ordenado y completo de su clasificación (*Systema naturae*, 1735).

3) Una teoría cualquiera, científica o filosófica, especialmente cuando se quiera subrayar su carácter escasamente empírico. En el siglo XVIII se hablaba del "S. del mundo" para indicar las teorías cosmológicas (cf., por ejemplo, D'Alembert, *Œuvres*, ed. Condorcet, pp. 165 *ss.*). Leibniz denominó S. a sus teorías acerca de la relación entre el alma y el cuerpo o entre las diferentes sustancias (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, 1695). Baumgarten denominó *S. psicológicos* a las "opiniones que parecen adecuadas para explicar la relación entre el alma y el cuerpo" (*Met.*, § 761). Y los iluministas hablaron en el mismo sentido, pero en modo peyorativo, del S. y del espíritu sistemático. Decía Diderot: "Por espíritu sistemático entiendo aquel que traza planes y forma sistemas del universo a los cuales pretende adaptar luego los fenómenos, por el derecho o por la fuerza" (*Œuvres*, XVI, p. 291). D'Alembert habló igualmente de los S. como de "sueños de los filósofos" (cf., por ejemplo, *Œuvres*, ed. Condorcet, p. 234). Hegel deploró este uso de los filósofos franceses que, según se dice, hacían coincidir al S. con la unilateralidad o dogmatismo (*Geschichte der Philosophie*, I, cap. III, sec. I, B, 4; trad. esp.: *Historia de la Filosofía*, México, 1955, F.C.E.; I, cap. III, sec. III, C). Tal uso se mantuvo en Francia en el siglo XIX (cf. C. Bernard, *Introduction à la médicine expérimentale*, 1865, I, II, § 6).

Sistema logístico (ingl. *logistic system*; franc. *système logistique*; alem. *logisticher System*; ital. *sistema logistico*). Un cálculo lógico del cual no se da interpretación alguna. Para constituir un S. logístico son suficientes:

1) un *vocabulario* de los símbolos primitivos;

2) las *reglas de formación* que determinan las combinaciones de símbolos primitivos permitidas y las que no lo están;

3) las *reglas de inferencia*, o sea de transformación de las expresiones compuestas, una en otra;

4) algunas proposiciones primitivas o *axiomas*.

En el S. logístico se distingue un *lenguaje formalizado*, porque para este último se da también una interpretación determinada. Para pasar del S. logístico al lenguaje formalizado son necesarias, por lo tanto, algunas *reglas semánticas* que asignen un significado a las fórmulas del sistema. La diferencia entre S. logístico y lenguaje formalizado se puede expresar también diciendo que el primero sólo tiene reglas *sintácticas* y el segundo tiene también reglas *semánticas* (cf. acerca de esto, A. Church, "The Need for Abstract Entities in Semantic Analysis", en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1951, páginas 100 *ss.*; *Introduction to Mathematical Logic*, 1956). *Véase* CÁLCULO; FORMALIZACIÓN.

Sistemática (ingl. *systematics*; franc. *systématique*; alem. *Systematik*). La técnica, o sea el camino o el medio para realizar el sistema. La noción resulta del principio kantiano que enuncia que el sistema es el ideal regulador de la investigación filosófica y no su realidad. "Sin embargo —dice Kant—, el método puede siempre ser sistemático. En efecto, nuestra razón (subjetivamente) es por sí misma un sistema, pero en su uso puro, para simples conceptos, es sólo un sistema de investigación según principios, de la unidad de la cual la experiencia puede suministrar solamente la materia" (*Crít. R. Pura*, Doctrina del método, cap. I, sec. 1). La noción se ha mantenido sobre todo en el criticismo alemán. Natorp hablaba de "S. filosófica" en el sentido de investigación dirigida a otorgar al saber filosófico la unidad en que consiste el sistema (*Philosophische Systematik* ["Sistemática filosófica"], § 1).

Sistemático (ingl. *systematic*; franc. *systématique*; alem. *systematisch*). *1)* Que constituye un sistema o pertenece a un sistema, en uno de los sentidos cualesquiera de la palabra sistema. En este sentido se dice "saber S." o "error S.".

2) Que procede hacia el sistema pero que no es un sistema: con referencia a sistemática. En este sentido, N. Hartmann distinguió en la historia de la filosofía entre el *pensamiento-sistema* dirigido a la construcción del sistema y el *pensamiento-problema* que se mantiene en una indagación abierta (*Systematische Philosophie*, ["Filosofía sistemática"], 1931, § 1). Por lo demás consideraba que "los 'sistemas' construidos se han acabado en filosofía... y la filosofía S. se ha vuelto a encontrar en el terreno privado de pretensiones, pero sólido, de la indagación problemática" (*Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, III, 4; cf. *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935, p. 31; trad. esp.: *Ontología*. I: *Fundamentos*, F.C.E., p. 34).

Sit verum. Una de las *obligaciones* (*véase*) de la lógica terminista medieval; consiste en responder a una proposición como si se supiera que es falsa, o bien como si se supiera que es verdadera o, también, como si se dudase de ella (cf. Occam, *Summa Log.*, III, III, 44).

Situación (ingl. *situation*; franc. *situation*; alem. *Situation*; ital. *situazione*). La relación del hombre con el mundo, en cuanto limita, condiciona y, al mismo tiempo, funda y determina las posibilidades humanas como tales. El término fue introducido por Jaspers, quien lo ilustra de esta manera: "La S. externa, tan cambiante y tan diferente según los hombres a los que se dirige, tiene, sin embargo, esta nota típica: es para todos de dos filos, incita y obstaculiza e inevitablemente limita, destruye, es dudosa, insegura" (*Psychologie der Weltanschauungen* [*Psicología de las concepciones del mundo*], 1925, cap. III). Jaspers habló asimismo de *situaciones-límites*, que poseen en grado eminente los caracteres propios de toda S. del hombre en él mundo. Tales son las S. inmutables, definitivas, incomprensibles, en las que el hombre se encuentra como frente a un muro contra el cual choca sin esperanza. Tales son: el existir siempre en una S. determinada; el no poder vivir sin lucha y dolor. El tener que tomar la culpa sobre sí; el estar destinado a la muerte (*Phil.*, II, p. 209). En estas situaciones Jaspers vio la *cifra* (*véase*), o sea la revelación negativa de la trascendencia. Heidegger ha notado que el término tiene también un significado espacial, pero sobre todo designa la determinación por la cual "se asigna la existencia, como 'ser en el mundo'; en cada caso su *lugar*" (*Sein und Zeit*, § 60; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). La existencia anónima "sólo conoce la 'S. general', se pierde en las 'ocasiones' inmediatas y discute el 'ser ahí' partiendo del cálculo de los 'accidentes'... la vocación de la conciencia, al avocar al 'poder ser", no propone un vacuo ideal de existencia, sino que *prevoca* a la *situación*... comprender la invocación... desemboza en la conciencia la forma de ser... del 'ser ahí'... en que este mismo se hace posible... su existencia fáctica" (*Ibid.*, § 60). En sentido análogo, se ha dicho: "La necesidad de la relación entre la finitud del ente y

la determinación constitutiva del mundo y del otro ente es la S. existencial del ente... El constituirse del ente en la S. que lo individualiza en su finitud es el acaecer del ente, su *historicidad* fundamental" (Abbagnano, *Struttura dell'esistenza*, 1939, § 70). Y Sartre dice: "Si el *para sí* [o sea la conciencia o el hombre] no es más que su S., resulta que el estar en S. define la realidad humana dando cuenta al mismo tiempo de su *ser ahí* y de su *ser más allá*. La realidad humana es, en efecto, el ser que siempre está más allá de su ser ahí, y la S. es la totalidad organizada del ser ahí, interpretado y vivido de y para estar más allá de este mismo ser" (*L'être et le néant*, 1943, p. 634).

En un sentido psicológico, y precisamente en el sentido de la psicología de la forma (*véase* PSICOLOGÍA), se ha servido Dewey del término, identificando la S. con el campo (*Logic*, 1939, I, cap. IV; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F.C.E., p. 83). Pero Dewey mismo ha insistido acerca del carácter objetivo de la S. (*Ibid.*, cap. VI, § 1; trad. esp.: pp. 123 *ss.*).

Soberanía (ingl. *sovereignty*; franc. *souveraineté*; alem. *Souveränität*; ital. *sovranità*). El poder preponderante o supremo del Estado, reconocido por primera vez como carácter fundamental del Estado mismo por Bodino en los *Six livres de la république* (1576). La S. consiste, según Bodino, negativamente, en ser disuelto o dispensado por las leyes o por los usos del Estado, y positivamente, en el poder de abolir o crear leyes. El único límite de la S. es la ley natural y divina (*Six livres de la république*, 9ª ed., 1576, I, pp. 131-32). El término y el concepto fueron aceptados por Hegel: "Estas dos determinaciones que enuncian que los asuntos y los poderes particulares del Estado no son autónomos y estables ni por sí ni en la voluntad particular de los individuos, pero que tienen su última raíz en la unidad del Estado, la cual no es más que su identidad, constituye la S. del Estado" (*Fil. del Der.*, § 278). Hegel ilustra esta noción diciendo: "El idealismo que constituye la S. es la misma determinación según la cual, en el organismo animal, sus así denominadas partes no son partes sino miembros, momentos orgánicos cuyo aislamiento o existencia es de suyo enfermedad" (*Ibid.*, § 278). Estas determinaciones de Hegel se dirigen contra el principio afirmado por la Revolución francesa que enuncia que la S. reside en el pueblo. Rousseau había llamado soberano al cuerpo político que nace con el contrato social (*Contrat social*, I, 7) y había definido su poder de esta manera: "El cuerpo político o soberano, al resultar su ser sólo de la santidad del contrato, nunca puede obligarse, ni incluso en relación con los demás, a nada que derogue ese acto primitivo, como sería la enajenación de alguna parte de sí mismo o su sumisión a otro soberano. Violar el acto por el cual existe significaría anularse y lo que nada es nada produce" (*Ibid.*, I, 7). El principio de la S. es, por lo tanto, el de ser el poder *más alto* en un territorio dado; lo cual no significa que deba ser un poder absoluto o arbitrario. En la doctrina moderna del derecho, se reconoce la S. como propia del ordenamiento jurídico (*véase* ESTADO) y se la entiende como el carácter por el cual "el ordenamiento jurídico estatal es un ordenamiento sobre el cual no existe un ordenamiento superior" (H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, 1945). Según Kelsen, si se admite la hipótesis de la prioridad del derecho internacional, el Estado puede ser denominado soberano sólo en sentido relativo y si se admite la hipótesis de la prioridad del derecho estatal puede ser denominado soberano en el sentido absoluto y originario del término. La elección entre las dos hipótesis es arbitraria (*Ibid.*, p. 391).

Soberbia (gr. χαυνότης; lat. *superbia*; ingl. *pride*; franc. *orgueil*; alem. *Hochmuth*; ital. *superbia*). El vicio que corresponde a la virtud de la *magnanimidad* (*véase*) y cuyo extremo opuesto es la pusilanimidad, según la ética de Aristóteles. Dice Aristóteles: "Los soberbios son necios porque se engañan acerca de sí mismos: comienzan empresas honorables creyendo ser dignos de ellas, pero así sólo hacen resaltar su insuficiencia" (*Ét. Nic.*, IV, 3, 1125 a 27). Esta definición se ha mantenido en la tradición y ha sido repetida muchas veces. Decía Spinoza: "La S. es... una ale-

gría nacida del hecho de que el hombre se estima a sí en más de lo justo" (*Ethica*, III, 26, scol.).

Sobrenatural (ingl. *supernatural*; franc. *surnaturel*; alem. *übernatürlich*; ital. *soprannaturale*). Lo que sucede en la naturaleza, pero que no se debe a las fuerzas o a los procedimientos de la naturaleza misma y que no se puede explicar a partir de ellos. Es un concepto propio de la teología cristiana, que confía a la fe la creencia en lo S. así entendido (cf. Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 99, a. I).

Sobrenaturalismo (ingl. *supranaturalism*; franc. *surnaturalisme*; alem. *Supranaturalismus*; ital. *soprannaturalismo*). *1)* En general, la creencia en lo sobrenatural. Más en especial, Kant llamó S. a "la doctrina que considera necesaria para la religión en general la fe en una revelación sobrenatural" (*Religion*, IV, 1).

2) La dirección filosófica de los defensores de la tradición católica que se difundiera en Italia y en Francia entre fines del siglo XVIII y los primeros decenios del XIX y que cuenta con los nombres de De Bonald, De Maistre, Rosmini, Lamennais, Gioberti, que fueron denominados teocráticos o ultramundanos. *Véase* TRADICIONALISMO.

Social (ingl. *social*; franc. *social*; alem. *sozial*; ital. *sociale*). *1)* Que pertenece a la sociedad o tiene por mira sus estructuras o condiciones. En este sentido se dice "acción S.", "movimiento S.", "cuestión S.", etcétera.

2) Que concierne a la consideración o al estudio de la sociedad. En este sentido se dice "física S.", "economía S.", "psicología S.", etc. En particular, la expresión *ciencias S.* designa el conjunto de las disciplinas sociológicas, jurídicas y económicas y, a veces, también la ética y la pedagogía.

Socialidad (ingl. *sociality*; franc. *socialité*; alem. *Geselligkeit*; ital. *socialità*). Lo mismo que sociedad en el sentido *1*. G. H. Mead ha entendido a la S. en un sentido más amplio, atribuyéndola a la totalidad del universo. "El carácter social del universo consiste en la situación en la que el nuevo hecho está al mismo tiempo en el viejo orden y en el orden nuevo cuyo heraldo es su acontecer. La S. es la capacidad de ser diferentes cosas a un tiempo" (*The Philosophy of the Present* ["La filosofía del presente"], 1932, p. 49).

Socialismo (ingl. *socialism*; franc. *socialisme*; alem. *Sozialismus*). El término, que se difundió en Inglaterra (en oposición a individualismo) en los primeros decenios del siglo XIX, tiene dos significados principales:

1) Uno más amplio, por el cual designa en general toda doctrina que defienda o proyecte una reorganización de la sociedad sobre bases colectivistas. En tal sentido se denomina S. tanto el de Platón como el de Marx, el de Owen y Proudhon como el de Lenin y Stalin. A este significado hace referencia la distinción establecida por Marx o Engels entre S. *utópico*, que presenta la sociedad socialista como un ideal, sin preocuparse de los caminos o de los modos para su realización y el S. *científico* que, sin preocuparse en presentar un ideal cualquiera, prevé el advenimiento inevitable de la sociedad socialista a partir de las mismas leyes que gobiernan el desarrollo de la sociedad capitalista (acerca de esta distinción, cf. en especial: Engels, *Anti-Dühring*, 1878, Intr. y cap. I de la parte III; trad. esp.: *Anti-Dühring*, Madrid, 1913).

Así entendido, el término es muy vago e indica cualquier aspiración, ideal, tendencia o doctrina que en una y otra forma proyecte un cambio de la sociedad actual en sentido colectivista.

2) En sentido más restringido se entienden por S. las direcciones colectivistas que se distinguen del *comunismo* (*véase*) y se le oponen en cuanto: *a)* excluyen la necesidad de una dictadura del proletariado; *b)* excluyen que tal dictadura pueda ser ejercida, a nombre del proletariado, por un partido político cualquiera; *c)* excluyen la diferencia radical que se comprueba en los países de regimen comunista, entre el tenor de vida de la *élite* dirigente y el de la mayoría de los ciudadanos; *d)* excluyen la subordinación de la vida cultural a las exigencias del partido, o sea a la voluntad de sus dirigentes; *e)* exigen el respeto de las reglas del método democrático.

La distinción de las formas históricas que el S. ha adquirido interesa más a la política que a la filosofía y, por lo tanto, no puede tratarse en este lugar.

Sociedad (lat. *societas*; ingl. *society*; franc. *société*; alem. *Gesellschaft*; ital. *società*). En el sentido general y fundamental: *1)* el campo de las relaciones intersubjetivas, o sea de las relaciones humanas de comunicación y, por lo tanto, también: *2)* la totalidad de los individuos entre los cuales existen estas relaciones; *3)* un grupo de individuos entre los cuales existen tales relaciones en forma condicionada o determinada de una y otra manera.

1) El primer significado es, como se ha dicho, el fundamental y fue introducido en la c u l t u r a occidental por los escritores latinos, en especial por Cicerón, que lo tomaron del estoicismo. En los escritores griegos clásicos el aspecto estatal y el aspecto social están fusionados e indiferenciados en el concepto de la *polis*; el cosmopolitismo de los estoicos permite su disociación y, por lo tanto, la consideración de la S. como independiente del estado, o sea de la organización política. Precisamente al exponer la doctrina de los estoicos, decía Cicerón: "Hemos nacido para la agregación de los hombres y para la S. y la comunidad del género humano" (*De Fin.*, IV, 2, 4). Este concepto de S. reaparece en el iusnaturalismo moderno que lo une al del derecho natural (cosa que ya sucedía en los estoicos). El derecho natural es, así, mejor utilizado por los iusnaturalistas para delimitar el campo propio de la S. Grocio dice, por ejemplo, que "la conservación de la S., conforme a la inteligencia humana, es la fuente del derecho propiamente entendido" (*De iure bellis ac pacis,* 1625, Proleg., § 8). Y Hobbes hablaba, en forma análoga, de la S. como de una asociación debida a las necesidades humanas y al temor, esto es, como constituida, en último análisis, por relaciones humanas de utilidad recíproca (*De Cive,* 1642, I, 2). Pufendorf puso por fundamento de la ley natural el siguiente principio: "Cada uno, por cuanto de él dependa, debe promover y mantener con sus semejantes un estado de sociabilidad pacífica, conforme en general a la índole y a las finalidades del género humano" y explicó que se debía entender por sociabilidad "la disposición del hombre hacia el hombre, gracias a la cual el uno se siente vinculado al otro por la benevolencia, la paz y la caridad" (*De iure naturae,* 1672, II, 3). Una definición indirecta de la S. se puede entrever también en los textos que insisten acerca de la tendencia natural del hombre a la sociabilidad, por ejemplo, en los que se hallan con frecuencia en las obras de Kant. "El hombre tiene una inclinación a asociarse, porque en el estado de S. se siente más hombre, o sea, siente poder desarrollar mejor sus disposiciones naturales, pero también tiene una fuerte tendencia a disociarse (aislarse) porque tiene en sí también la cualidad antisocial de querer dirigir todo hacia su propio interés, por lo cual espera encontrar resistencia en todas partes y sabe que, por su parte, debe tender a resistir en contra de los otros" (*Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* ["Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita"], 1784, IV; *Met. der Sitten,* II, 47; *Crít. del Juicio,* § 41). Fichte no hizo más que expresar el mismo concepto al decir: "Denomino S. a la relación recíproca de los seres racionales" (*Die Bestimmung des Gelehrten* ["Algunas lecciones sobre el destino del sabio"], 1794, II). Desde este punto de vista, la consideración de la S. puede consistir:

a) En la consideración de los fines que el género humano en su totalidad debe perseguir y de los medios que la razón señala para el logro de tales fines. Las doctrinas políticas de los autores griegos, Platón y Aristóteles, por ejemplo, y las doctrinas iusnaturalistas son, en este sentido, teorías de la S.

b) En la consideración de las *condiciones* que, en línea de hecho, hacen posibles las relaciones humanas. Estas condiciones han sido definidas de diversas maneras y su definición puede decirse que es la primera tarea de la *sociología* (*véase*). Max Weber las ha reconocido en la acción social que ocurre conforme a ordenamientos deliberados y relativamente constantes (*Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* ["Algunas categorías de la

sociología definida"], 1913, V; trad. ital., en *Il metodo delle scienze storico-sociali*, pp. 262 *ss.*). Durkheim ha considerado como características de la S. humana las maneras de obrar impuestas desde el exterior y que se consolidan en las *instituciones* (*Règles de la méthode sociologique*, 1895, cap. I). Y la acción misma o el comportamiento es a veces considerado como el elemento objetivo que define el campo de las relaciones humanas (cf. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, 1949; 2ª ed., 1957). Este segundo modo de entender la S. le reconoce explícita o implícitamente el carácter de un "campo" y la reduce, por lo tanto, a una construcción conceptual, quitándole tanto el carácter de totalidad real como el de ideal normativo.

2) El concepto de la S. como de la totalidad de los individuos entre los cuales existen relaciones intersubjetivas, esto es, como "mundo social", está relacionado por lo común con el concepto de la S. como organismo o "super-organismo". Ya los antiguos decían que la comunidad política, o sea el Estado, era un organismo. Los estoicos afirmaron la semejanza entre un organismo y la S. entera, o sea la comunidad de los seres racionales (cf. Marco Aurelio, *Recuerdos*, VII, 13) y tal símil se mantiene en la edad moderna. Comte denomina a la S. un "organismo colectivo" (*Cours de phil. positive*, IV, pp. 442 *ss.*). A su vez, Spencer denomina *super-orgánica* a la evolución que conduce a la S. y considera a la S. misma como un organismo cuyos elementos son: primero la familia y luego los individuos en particular. El organismo social se distingue, según Spencer, del organismo animal, por el hecho de que la conciencia pertenece sólo a los elementos que lo componen, por cuanto la S. no tiene órganos de sentido como el animal, sino que vive y siente sólo en los individuos que la componen (*The Study of Sociology*, 1873). En el mismo sentido se expresaba W. Wundt (*System der Philosophie*, 2ª ed., 1897, pp. 616 *ss.*; trad. esp.: *Sistema de filosofía científica*, 1913). La hipótesis organicista sigue siendo el trasfondo de muchas doctrinas políticas y sociológicas modernas. La doctrina de Hegel puede ser considerada como una variante de esta misma concepción, pues ve en la "S. civil" una fase imperfecta o preparatoria del Estado, o sea de la Idea divina que se realiza en la tierra: "La sustancia que, en cuanto espíritu, se particulariza abstractamente en muchas personas (la familia es una sola persona), en familias o individuos, los cuales se hallan de suyo en libertad independiente y como seres particulares, pierde su carácter ético, ya que estas personas en cuanto tales no tienen en su conciencia y como finalidad la unidad absoluta, sino su propia particularidad y su ser para sí, de donde nace el sistema atomista." Este sistema es, precisamente, la S. civil como "relación universal y mediadora de extremos independientes y de sus intereses particulares" o como "estado externo" (*Enc.*, § 523; *Fil. del Der.*, § 184). En este sentido, la S. civil comprende, en primer lugar, el sistema de las necesidades, en segundo lugar, la administración de la justicia, y en tercer lugar, la policía y la corporación, o sea los órganos que tienen el cuidado de los intereses particulares (*Fil. del Der.*, § 188). Marx mismo sostuvo sin cambios este concepto de la S. civil, cuya relación con el Estado invirtió y que, por lo tanto, tomó como principio de explicación del Estado mismo y en general de todo el mundo ideológico: "A través de mis estudios he sido llevado a la conclusión de que tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado no podían ser comprendidas ni por sí mismas ni por el denominado desarrollo general del espíritu humano, sino que están radicadas en las relaciones materiales de la existencia, cuyo conjunto es abrazado por Hegel bajo el nombre de *S. civil* y la anatomía de esta S. civil debe ser buscada en la economía política" (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, Pref.; trad. esp.: *Crítica de la economía política*, 1933). Un concepto análogo de S. es para Bergson el ideal mismo de la S. "abierta", o sea, de la S. mística. "Una S. mística que englobe a toda la humanidad y que marche, animada por una voluntad común, hacia la creación incesantemente renovada de una humanidad más completa, no se realizará por cierto en el porvenir más de lo que se haya realizado en el pasado, en el

que han existido S. humanas que funcionaron de manera orgánica a semejanza de las S. animales. La aspiración pura es un límite ideal tanto como la obligación desnuda" (*Deux sources*, I).

3) En su tercer significado, como un conjunto de individuos caracterizado por una actitud común o institucionalizado, la palabra se usa corrientemente en el lenguaje común y en las disciplinas sociológicas. En este significado la palabra designa tanto un grupo de individuos como la institución que caracteriza al grupo, según resulta en las frases "S. comercial", "S. capitalista", "S. de barrio", etc. Este uso es tan obvio que por lo común ni siquiera se lo define. A veces es definido en relación a cultura, como lo hacen Kluckhohn y Kelly: " Una 'S.' se refiere a un grupo humano que ha aprendido a obrar en conjunto; una 'cultura' se refiere a los modos de vida que distinguen a este grupo humano" (R. Linton, *The Science of Man in the Wolrd Crisis*, 7ª ed., 1952, p. 79).

Socinianismo (ingl. *socinianism;* franc. *socinianisme;* alem. *Socinianismus;* ital. *socinianesimo*). La doctrina religiosa de Lelio (1525-62) y Fausto (1539-1604) Socini de Siena, que ejerció su influencia sobre todo en Polonia y que comprende principalmente los siguientes puntos: *1)* la negación del dogma de la Trinidad; *2)* la negación del pecado original y de la predestinación; *3)* la negación del valor de las obras y de la necesidad de la mediación sacerdotal; *4)* el llamado directo a la Biblia como único modo de salvación; *5)* el recurrir a la razón como único instrumento para la interpretación auténtica de la Biblia. Fuera de Polonia, el S. se difundió en Holanda y en Inglaterra, pero su influencia ha sido muy grande en toda la cultura liberal moderna (cf. D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento,* Florencia, 1939).

Sociocracia, sociolatría (ingl. *sociolocraty, sociolatry;* franc. *sociocratie, sociolatrie;* alem. *Soziokratie, Soziolatrie;* ital. *sociocrazia, sociolatria*). Términos creados por A. Comte para designar el régimen político fundado en la sociología, que Comte concibe como análogo y correspondiente a la teocracia medieval fundada en la teología (*Politique positive,* 1851, I, p. 403), y el culto de la sociedad que, según él, debía ocupar el puesto de las religiones positivas, respectivamente (*Catéchisme positiviste,* VI).

Sociología (ingl. *sociology;* franc. *sociologie;* alem. *Soziologie;* ital. *sociologia*). Es la ciencia de la sociedad, entendiéndose por sociedad el campo de las relaciones intersubjetivas. El término fue creado por A. Comte en 1838 para indicar "la ciencia de observación de los fenómenos sociales" (*Cours de phil. positive,* IV, 1938) y actualmente se emplea para designar todo tipo o especie de análisis empírico o de teoría que concierne a los hechos sociales o sea las efectivas relaciones intersubjetivas, en oposición a las "filosofías" o "metafísicas" de la sociedad, que pretenden ilustrar, independientemente de los hechos y una vez por todas, la naturaleza de la sociedad como un todo. Sin duda alguna, en el campo social, se han hecho siempre observaciones útiles y decisivas en la historia del pensamiento occidental, que han hallado su lugar sobre todo en la ética y en la política. Pero tales observaciones no constituían una disciplina autónoma, dotada de una propia metodología, y comenzaron a serlo sólo con Comte.

Se pueden distinguir dos conceptos fundamentales de la S., conceptos que se han sucedido en el tiempo, a saber: *1)* la S. *sintética* (o sistemática) que tiene por objeto la totalidad de los fenómenos sociales por indagarse en su conjunto, es decir, en sus leyes; *2)* la S. *analítica* que tiene por objeto *grupos* o *aspectos* particulares de los fenómenos sociales y a través de los cuales procede a formular las oportunas generalizaciones. En esta segunda fase la S. se divide en múltiples direcciones de investigación y ello dificulta hallar su unidad conceptual.

1) Gracias a Comte nació la S. como sistema, o sea como determinación de la naturaleza de la sociedad en su conjunto, por medio de la determinación de sus *leyes.* La S. pretende organizarse, durante esta fase, a semejanza de la física newtoniana, como ciencia que subraya, mediante rigurosas leyes, un orden *necesario,* como también el des-

arrollo, no menos necesario, de este orden. Comte denominó por lo tanto, a la S. *física social* y vio su primera parte en el estudio del *orden* social, o sea en la *estática*, y la segunda parte en el estudio del progreso social, o sea en la *dinámica* (*Cours de phil. positive*, IV, p. 292). Por lo demás, Comte atribuyó a la S. la misma función que Bacon reconociera por lo demás a las otras ciencias, o sea dominar, a beneficio de los hombres, los fenómenos de que tratan. Por consiguiente, la S. habría tenido por tarea "percibir nítidamente el sistema general de las operaciones sucesivas, filosóficas y políticas, que deben liberar a la sociedad de su fatal tendencia a la disolución inminente y conducirla directamente hacia una nueva organización, más progresiva y más sólida que la que reposaba en la filosofía teológica" (*Ibid.*, IV, p. 7). La *sociocracia* (*véase supra*) sería así el efecto inevitable de la fundación de la S. como ciencia. A pesar de negar a la S. esta tarea de fundación de una nueva humanidad, Spencer la hizo conservar el carácter sistemático. Según Spencer, es una ciencia descriptiva dirigida a la determinación de las leyes de la *evolución superorgánica*, o sea de las leyes que regulan el *progreso* del organismo social. En este sentido, la S. es el estudio del orden progresivo de la sociedad como un todo (*Principles of Sociology*, 1876, I). Este concepto inspiró la primera organización de la S. en todos los países del mundo. Aceptado por W. G. Sumner (*Folkways*, 1906) en Estados Unidos, por W. Wundt (*Völkerpsychologie*, 1900; trad. esp.: *Elementos de psicología de los pueblos*, Madrid, 1926) —con el nombre de *psicología de los pueblos*— en Alemania, estuvo constantemente dominado por el principio de evolución, considerado en su significado optimista de progreso necesario, principio que inspiró también algunas investigaciones sociológicas particulares que siguen siendo clásicas (así, por ejemplo, las de E. Westermark acerca del *Origen y desarrollo de las ideas morales*, 1906-1908). Pero quizá la mayor realización de la S. sistemática sea el *Tratatto di S. generale* (1916-23) de Vilfredo Pareto, aunque también, en otro respecto, constituya la iniciación de la crisis de la misma S. sistemática. En efecto, Pareto si bien quiere realizar la S. como ciencia positiva que indaga "la realidad experimental mediante la aplicación de los métodos probados en física, química, astronomía, biología y otras ciencias", repudia, por otro lado, toda construcción sistemática muy compleja y no duda en definir como metafísicas y dogmáticas las doctrinas sociológicas de Comte y de Spencer (*Trattato*, § 5, 112). El carácter esencial de la ciencia es, según Pareto, el carácter "lógico-experimental" que implica dos elementos: el razonamiento lógico y la observación del hecho. La finalidad de la ciencia sigue siendo, sin embargo, formular leyes necesarias que subrayen en su conjunto lo que Pareto denomina el *equilibrio social* y al que compara a veces con un sistema mecánico de puntos y otras veces con un organismo viviente (*Cours d'économie politique*, 1896, § 619). Pero por otro lado, insiste también acerca del simple carácter de "uniformidad experimental" de la ley y acerca del hecho de que todo fenómeno concreto se debe al entrecruzamiento de un determinado número de leyes d i f e r e n t e s (*Trattato*, § 99), lo que quiere decir que toda explicación científica es sólo aproximativa y parcial (*Ibid.*, § 106). Y aún más lejano del ideal sistemático de la S. está el cuerpo de los análisis que Pareto formula en el *Tratado*, análisis que tiene por objeto preferente lo que denomina las "acciones no lógicas", cuyos elementos ve en los *residuos* y en las *derivaciones* (*véase*).

2) Puede considerarse que el paso de la S. sintética a la analítica está señalado por la obra de E. Durkheim, quien abandona el supuesto fundamental de la S. sistemática, supuesto que concibe a la sociedad como una totalidad o un sistema orgánico. Dice Durkheim: "Lo que existe, lo único dado a la observación, son las sociedades particulares, que nacen, se desarrollan, mueren independientemente una de la otra" (*Règles de la méthode sociologique*, 1895; 11ª ed., 1950, p. 20). A la vez, Durkheim ha insistido acerca del carácter externo del objeto propio de la ciencia social. "Los hechos sociales —dice— consisten en modos de obrar, pensar y sentir, externos al individuo y dotados de un poder de coerción por el cual se le im-

ponen" (*Ibid.*, p. 5). Considerar los hechos sociales de esta manera significa considerarlos como *cosas*, o sea independientemente de los prejuicios subjetivos y de las voluntades individuales (*Ibid.*, pp. 11 *ss.*). Los mismos motivos encuentran sistematización en la obra metodológica de Max Weber. En primer lugar, tiene el mérito de haber distinguido entre la S. y las otras disciplinas antropológicas y, en particular, las historiográficas. Reconoce el objeto de la S. en las uniformidades de la actitud humana en cuanto están dotadas de *sentido*, esto es, en cuanto son accesibles a la comprensión. Con mayor precisión la actitud es la de la acción humana que: *1)* está referida, según la intención del que obra, a la actitud de los demás; *2)* está determinada en su curso también por esta referencia; *3)* puede ser explicada por esta referencia (*Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* ["Algunas categorías de la sociología comprensiva"], 1913; trad. ital., en *Il metodo delle scienze storico-sociali*, p. 243). La segunda adquisición importante de la S. de Max Weber es la separación precisa, que desea establecer, entre la investigación empírica o lógica por un lado y las valoraciones prácticas, éticas, políticas o metafísicas por el otro (*Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* ["Sentido de la libertad de valoración de las ciencias sociológicas y económicas"], 1917; en la citada colección ital., pp. 311 *ss.*). Aun cuando, por razones obvias, esta separación es más fácil de ver como exigencia de la investigación, vale como regla que compromete la honradez del investigador. En tercer lugar, de la obra de Weber se desprende la exigencia de la investigación empírica particular, la cual sólo puede determinar las uniformidades de actitud que constituyen el objeto propio de la sociología. Estos tres puntos se han mantenido con toda solidez en el ulterior desarrollo de la S. contemporánea, que ha acogido con entusiasmo la invitación de Weber para la investigación empírica particular y para la formulación de técnicas de observaciones adecuadas. La S. dispone actualmente de un conjunto imponente de técnicas, que se pueden ordenar en cuatro grupos fundamentales: *1)* las *técnicas de observación* (observación directa, libre o controlada, observación clínica, observación participante, etc.); *2)* las *técnicas de la entrevista*, que van desde la entrevista libre a los cuestionarios; *3)* las *técnicas de experimentación* y las *técnicas sociométricas*, tendientes estas últimas a describir las relaciones sociales espontáneas (consideradas como componentes elementales de todas las agrupaciones) mediante la participación activa de los mismos sujetos estudiados (cf. Moreno, *Who Shall Survive?*, 1934); *4)* las *técnicas estadísticas*, que la S. comparte con muchas disciplinas sociales (cf. para un cuadro de estas técnicas, el *Traité de sociologie*, dirigido por G. Gurvitch, 1958, pp. 135 *ss.*). Un gran número de "investigaciones de campo" ha sido efectuado mediante el uso de estas técnicas en las direcciones más dispares y de este modo se ha logrado, sobre todo en los últimos treinta años, un material de observación ingente y complejo.

La investigación sociológica no se ha desarrollado, sin embargo, en todos los países en las mismas direcciones. En Inglaterra se ha dedicado sobre todo a ilustrar el mundo de los primitivos, sus instituciones y sus comportamientos fundamentales (cf. en especial la obra de G. Frazer, *The Golden Bough*, 1911-14, 12 vol.; trad. esp. [de la ed. abrev. por el autor]: *La rama dorada*, México, 1956, F.C.E., y los escritos de B. Malinowski y A. R. Radcliff-Browns). En Francia, aparte de ilustrar la mentalidad de los primitivos (cf. especialmente los escritos de Lévy-Bruhl a partir de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910), ha conservado el carácter teórico, dedicándose al estudio de problemas fundamentales, especialmente por obra de Gurvitch (*La vocation actuelle de la sociologie*, 1950; trad. esp.: *La vocación actual de la sociología*, México, 1953, F.C.E.; *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, 1955). En Italia, luego de haber aportado, con la obra de Pareto y de otras menores, una importante contribución a la S. sistemática, ha enmudecido en el periodo comprendido entre las dos guerras debido a la influencia negativa de la cultura idealista y sólo hoy va reconquistando fuerza y capacidad, poniéndose al día rápida-

mente en cuanto a métodos e intereses y procediendo al estudio de la sociedad italiana. Pero sobre todo en los Estados Unidos la investigación sociológica ha producido una imponente mole de trabajo en las direcciones más dispares. Aquí se pueden indicar sólo las principales direcciones en que ha canalizado la investigación sociológica:

a) La S. urbana, que se ha desarrollado en los Estados Unidos sobre todo por la obra alentadora de R. E. Park y que ha dado lugar a obras clásicas tales como las de R. S. y H. Lynd, *Middletown* (1929) y *Middletwon in Transition* (1937) (cf. también el clásico estudio de Park, *The City*, 1925, ahora en *Human Communities*, 1952).

b) El estudio de la estratificación y de la movilidad social, que se inició en los Estados Unidos en la época de la crisis (1929) y que ha logrado desde entonces resultados importantes (cf., para un balance, G. Gadda Conti, *Mobilità e stratificazione sociale*, 1959).

c) El estudio de los grupos étnicos que cuenta con un conjunto imponente de obras, entre ellas la clásica de Thomas y Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America* (1927).

d) El estudio de la familia, que se ha detenido sobre todo en el análisis de la desorganización familiar y del desorden matrimonial (cf., por ejemplo, G. V. Hamilton, *Research in Marriage*, 1929).

e) El análisis de la opinión pública y de los instrumentos de propaganda que ya tiene una literatura muy rica (cf., por ejemplo, R. K. Merton, *Mass Persuasion*, 1947).

f) El estudio del pequeño grupo, el que ha dado los mejores resultados en los Estados Unidos (cf. E. Shils, *Present State of American Sociology*, 1948).

g) La S. industrial, término con el cual se entiende el estudio de las relaciones que se desarrollan en los lugares de trabajo y la influencia recíproca entre tales relaciones y la organización industrial (cf. para un balance, Franco Ferrarotti, *La S. industriale in America e in Europa*, 1959).

h) La S. de la religión, fundada por Max Weber (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* ["La ética protestante y el espíritu del capitalismo"], 1904; *Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus* ["Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo"], 1906; etc.), que consiste en el análisis de las relaciones recíprocas entre las relaciones sociales y los hechos religiosos, pero que en los últimos años no se ha desarrollado en forma importante.

i) La S. del conocimiento que habitualmente se considera fundada por Marx, quien insistió por primera vez acerca de las relaciones recíprocas entre el saber y las formas sociales y que ha sido cultivada especialmente por Max Scheler (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926; trad. esp.: *Sociología del saber*, 1935) y por Karl Mannheim (*Das Problem einer Soziologie des Wissens* ["El problema de una sociología del saber"] 1926).

Como ya ha sido dicho, la suma del trabajo realizado en muchas de estas ramas de la investigación sociológica es enorme, pero a tal suma no le corresponde una adecuada utilización conceptual. "El defecto mayor de la S. norteamericana —ha dicho Shils— es lo contrario a su virtud particular principal o sea, su indiferencia, hasta ahora predominante, hacia la formación de una teoría general está estrechamente relacionada con su avidez de precisión en la observación inmediata" (*Present State of American Sociology*, 1948). Esta condición no es propia sólo de la S. norteamericana, sino que se presenta en todos los países en los que la investigación sociológica logra determinado grado de desarrollo. A veces hace nacer una nostalgia por la vieja forma sistemática de la S. aun en aquellos que más han insistido acerca de la importancia de las técnicas objetivas (cf. Pitirim Sorokin, *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*, 1956). No faltan, sin embargo, en la literatura sociológica moderna tentativas importantes y bien logradas para establecer la teoría sistemática del objeto inherente a la S., o sea la de la acción social (cf., por ejemplo, T. Parsons, *The Structure of Social Action*, 1937; 2ª ed., 1949) o de consolidar la relación entre la teoría social y la investigación social (cf., por ejemplo, R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 1949; 2ª ed., 1957) o también las de concebir la S. como una "tipología cuan-

titativa y discontinua", muy teórica, como es la de G. Gurvitch (*Traité de sociologie*, 1959, pp. 155 *ss.*). Por lo tanto, se puede prever, dado el estado actual de esta disciplina, la multiplicación y refuerzo de las tentativas de conceptualización teórica del material disponible gracias a las investigaciones particulares, aun sin un retorno a la forma sistemática que la S. había adquirido en su primera fase dogmática.

Sociologismo (ingl. *sociologism;* franc. *sociologisme;* alem. *Soziologismus*). Término muy discutido que designaría la tendencia a reducir los fenómenos morales o religiosos a hechos sociales (cf. Boutroux, *Science et religion*, página 324).

Sociometría, *véase* SOCIOLOGÍA, 2.

Socratismo (ingl. *socratism;* franc. *socratisme;* alem. *Sokratismus*). La doctrina de Sócrates, tal como se fijara en la tradición antigua y que se puede resumir en los siguientes puntos fundamentales: *1)* el valor de la investigación filosófica, según el cual una vida sin investigación no es digna de ser vivida; *2)* la limitación de la investigación al hombre y el desinterés por toda investigación de la naturaleza; *3)* la identificación de ciencia y virtud en el sentido de que la virtud se puede enseñar y aprender y que no se puede realizar el bien sin conocerlo; *4)* la importancia atribuida a la enseñanza, con la pretensión de no enseñar nada y de limitarse a favorecer el parto intelectual de los oyentes; *5)* el método de la interrogación y la *ironía* (*véase*).

Sofisma (ingl. *sophism;* franc. *sophisme;* alem. *Sophisma*). *1)* Lo mismo que *falacia* (*véase*).

2) Un razonamiento caviloso o que lleva a conclusiones paradójicas o desagradables. En este sentido el término es muy usado y puede llamarse S. también a las *paradojas* (*véase*) y a los argumentos dobles.

Sofística (ingl. *sophistics;* franc. *sophistique;* alem. *Sophistik;* ital. *sofistica*). *1)* Aristóteles denominó S. a "la sabiduría aparente, pero no real" (*El. Sof.*, 1, 165 a 21) y el nombre quedó para indicar, en general, la habilidad para aducir argumentaciones cavilosas o especiosas.

2) En sentido histórico, la S. es la dirección filosófica propia de los denominados sofistas, o sea la de los maestros griegos de retórica o de cultura general que, entre los siglos V y IV, tuvieran una notable influencia en el clima intelectual de la época. La S. no es una escuela filosófica, sino una dirección genérica que los sofistas compartieron por exigencias de su misma profesión. Se pueden resumir de la siguiente manera los puntos fundamentales de esta dirección:

a) la concentración del interés filosófico en el hombre y sus problemas, que los sofistas compartieron con Sócrates;

b) la reducción del conocimiento a la opinión y del bien a la utilidad, con el consiguiente reconocimiento de la relatividad de lo verdadero y de los valores morales, que cambiarían según los lugares y épocas;

c) la *erística*, o sea la habilidad para refutar o sostener al mismo tiempo tesis contradictorias;

d) la oposición entre la naturaleza y la ley y el reconocimiento de que la naturaleza no conoce más que el derecho del más fuerte.

No todos los sofistas sostienen estas tesis: los grandes sofistas contemporáneos de Sócrates, Protágoras y Gorgias sostuvieron, sobre todo, las dos primeras. Las otras pertenecen a la segunda generación de sofistas (cf. Untersteiner, *I sofisti*, 1949).

Solecismo (ingl. *solecism;* franc. *solécisme;* alem. *Solecismus;* ital. *solecismo*). En Aristóteles (*El. Sof., passim*) y luego en la lógica de origen aristotélico, designa una de las finalidades de la dialéctica sofista, o sea la tentativa de inducir al interlocutor a aceptar un enunciado que contiene una imposibilidad gramatical, como *homines currit*. El término se usa, en general, para indicar un despropósito de morfología o de sintaxis gramatical. G.P.

Soledad (ingl. *solitude;* franc. *solitude;* alem. *Einsamkeit;* ital. *solitudine*). El aislamiento de los demás o la búsqueda de una mejor comunicación. En el primer sentido, la S. es la situación del sabio que, en su figura tradicional, es perfectamente autárquico y, por lo tan-

to, está aislado en su perfección (*véase* SABIO). Fuera de este ideal el aislamiento es un hecho patológico: es la imposibilidad de la comunicación relacionada con todas las formas de la locura. No obstante y en sentido propio, la S. no es aislamiento sino más bien la búsqueda de formas diferentes y superiores de comunicación: "No prescinde de las relaciones ofrecidas por el ambiente y por la vida cotidiana sino con miras a otros nexos con hombres del pasado y del porvenir, con los cuales es posible una forma nueva o más fecunda de comunicación. Su prescindir de estas relaciones es, por lo tanto, la tentativa de liberarse de ellas con el objeto de estar disponible para otras relaciones sociales" (Abbagnano, *Problemi di sociologia,* 1959, XI, § 8).

Solidaridad (ingl. *solidarity;* franc. *solidarité;* alem. *Solidarität;* ital. *solidarità*). Término de origen jurídico que en el lenguaje corriente, común y filosófico, significa: *1)* relación recíproca o interdependencia: por ejemplo, "S. de los fenómenos"; *2)* asistencia recíproca entre los miembros de un mismo grupo (por ejemplo, S. familiar, S. humana, etc.). En este sentido se habla de *solidarismo* para indicar la doctrina moral y jurídica que toma a la S. como idea fundamental (cf. L. Bourgeois, *La solidarité,* 1897).

Soliloquio (lat. *soliloquium*). El coloquio del alma consigo misma. San Agustín intituló *Soliloquia* a uno de sus primeros escritos, en el cual declaraba querer conocer sólo a Dios y al alma y a ninguna otra cosa (*Sol.,* I, 2). San Anselmo denominó *Monologion* a su coloquio interior en torno a la esencia de Dios.

Solipsismo (ingl. *solipsism;* franc. *solipsisme;* alem. *Solipsismus;* ital. *solipsismo*). La tesis según la cual existo únicamente yo y todos los otros entes (hombres y cosas) son sólo mis ideas. El término más antiguo para indicar esta tesis es *egoísmo* (cf. Wolff, *Psychol. rationalis,* § 38; Baumgarten, *Met.,* § 392; Galluppi, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza,* IV, 3, 24; etc.), egoísmo *metafísico* (Kant, *Antr.,* I, § 2) o egoísmo *teórico* (Schopenhauer, *Die Welt,* I, § 19). Kant adoptó el término S. para indicar el conjunto de las inclinaciones que, al ser satisfechas, producen la felicidad (*Crít. R. Práct.,* I, libro I, cap. III) y este término fue usado para indicar el egoísmo metafísico de algunos escritores alemanes de la segunda mitad del siglo XIX (cf. Schubert-Soldern, *Grundlagen zu einer Erkenntnistheorie* ["Fundamentos de una teoría del conocimiento"], 1884, pp. 83 *ss.;* W. Schuppe, *Der Solipsismus* ["El solipsismo"], 1898; H. Driesch, *Ordnungslehre* ["Teoría del orden"], 1912, pp. 23 *ss.*; etc.). Como ya lo anotara Wolff, el S. es una especie de idealismo que reduce a ideas no sólo las cosas sino también los espíritus (*Psychol. Rat.,* § 38). El S. a menudo ha sido declarado irrefutable, por lo menos a través de pruebas teóricas; tal fue la opinión de Schopenhauer (*loc. cit.*) muchas veces repetida (cf. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure,* 1901; A. Levi, *Sceptica,* 1921; Sartre, *L'être et le néant,* 1943, p. 284). Y en realidad el S. es irrefutable, pero sólo desde el punto de vista idealista, con el cual coincide, esto es, desde el punto de vista del que considera que los actos o las operaciones del sujeto son conocidos de modo inmediato y privilegiado y, por lo tanto, tienen una certeza absoluta.

Precisamente la aceptación (explícita o implícita) de esta tesis ha hecho considerar al S. como punto de partida obligado de la teoría del conocimiento (cf. por ejemplo, Driesch, *Op. cit.,* p. 23) o como procedimiento *metodológico* (Schubert-Soldern, *Op. cit.,* pp. 65 *ss.*). Este último punto de vista ha sido adoptado por el positivismo lógico y, en especial, por Wittgenstein y Carnap. El primero, tras observar que "los límites de mi lenguaje constituyen los límites de mi mundo" (*Tractatus,* § 5.6), llegó a la conclusión que "lo que el S. quiere decir es efectivamente justo, sólo que no puede ser dicho pero se manifiesta. Que el mundo sea *mi* mundo se revela en el hecho de que los límites del lenguaje (del lenguaje que sólo yo comprendo) constituyen los límites de mi mundo" (*Ibid.,* 5.62) y que, por lo tanto, "yo soy mi mundo" (*Ibid.,* 5.63). Pero así entendido el S. se transforma inmediatamente en realismo: "El S. desarrollado rigurosamente coincide

con el realismo puro. El yo del positivismo se reduce a un punto sin extensión y sigue siendo la realidad que se le coordina" (*Ibid.*, 5.64). El supuesto de este discurso es la doctrina del lenguaje como correspondencia de términos entre los elementos del lenguaje mismo y los elementos de la realidad, y la reducción de estos últimos a hechos de experiencia inmediata que, por lo tanto, son sólo *míos*. Cuando tales hechos faltan, falta el significado (o sea el objeto) de la palabra y yo no la *comprendo;* por lo tanto Wittgenstein dice que los límites de mi lenguaje son los límites del mundo. El mismo supuesto lleva a Carnap a hablar de S. metódico. Con mucha exactitud Carnap habla de S. a propósito de la elección de los elementos fundamentales (*Grundelemente*), ya que para tales elementos, que son aquellos a partir de los cuales se puede reconstruir lógicamente el mundo, Carnap elige (como Wittgenstein) los hechos inmediatos de experiencia o, según lo dice, "la base psíquica propia", su procedimiento es solipsista (*Der logische Aufbau der Welt* ["La estructura lógica del mundo"], 1928, § 64). J. R. Weinberg observaba ya que en el positivismo lógico el S. lingüístico es inevitable y que, en virtud de que es necesario superarlo para lograr la objetividad científica, "se deben alterar algunos postulados del sistema para eliminar del positivismo las ideas metafísicas o, si este método falla, se deberá abandonar todo el sistema del positivismo lógico" (*An Examination of Logical Positivism*, cap. VII). En realidad el supuesto del positivismo del cual nace el S. es el reflejo de la tesis idealista en la teoría del lenguaje y los elementos del lenguaje son signos de experiencias inmediatas, porque las experiencias inmediatas son la única realidad. *Véase* EXPERIENCIA; LENGUAJE.

Somático (ingl. *somatic;* franc. *somatique;* alem. *somatisch;* ital. *somatico*). Corpóreo. *Véase* CUERPO.

Somatología (ingl. *somatology;* franc. *somatologie;* alem. *Somatologie;* ital. *somatologia*). La parte de la antropología que considera los aspectos físicos del hombre. *Véase* ANTROPOLOGÍA.

Sorites (gr. σωρείτης; lat. *acervus; acervalis ratiocinatio;* ingl. *sorite;* franc. *sorite;* alem. *Sorites*). *1)* Bajo este nombre se enuncian dos argumentos, uno de Zenón de Elea, el otro de Eubúlides de Megara. El argumento de Zenón de Elea se dirige contra la veracidad del conocimiento sensible y, en particular, del oído: si una medida de trigo hace ruido al caer, cada granito y cada parte del grano debería, al caer, hacer ruido, lo que no sucede (*Fr.* Diels, A 29). El argumento de Eubúlides consiste en preguntar cuántos granos de trigo se necesitan para formar un montón; ¿basta quizá con un solo grano? ¿bastan dos granos? etc. Como es imposible determinar cuándo comienza un montón, este argumento se aduce en contra de la pluralidad de las cosas (Cic., *Acad.*, II, 28, 92 ss; trad. esp.: *Cuestiones académicas*, México, 1944, F.C.E.; 16, 49; Diόg. L., VII, 82). El mismo argumento ha sido a veces expresado en otra forma bajo el nombre de argumento del *calvo* (cf. Diόg. L., II, 108) y consiste en preguntarse si un hombre se vuelve calvo cuando se le arranca un cabello. ¿O cuando se le arrancan dos? O tres. Y así sucesivamente.

2) Un silogismo compuesto o *polisilogismo* (*véase*) en el cual la conclusión del silogismo precedente se considera como la premisa del silogismo subsiguiente, hasta que se llegue en la última a conectar el antecedente del primer silogismo y el consecuente del último (cf. Arnauld, *Log.*, III, I; Jungius, *Logica Hamburgensis*, III, 28; Wolff, *Log.*, § 472; Hamilton, *Lectures on Logic*, p. 366; etc.). La expresión *soriticus syllogismus* fue usada, quizá por vez primera, por Mario Victorino (siglo IV) (cf. Prantl, *Geschichte der Logik* ["Historia de la lógica en Occidente], I, p. 663), pero fue difundida por Lorenzo Valla (*Dialecticae disputationes*, III, 12).

Soteriología (ingl. *soteriology*; franc. *Soteriologie*; alem. *Soteriologie*). La doctrina religiosa de la salvación. Acerca de la aparición de la dirección religiosa soteriológica en el mundo occidental, cf. la obra de F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain,* 1906, 2ª ed., 1909.

Status (ingl. *status*). Condición o modo de ser; en especial en sentido sociológico, como perteneciente a un determinado estrato social.

Sturm und Drang. Se aplica esta expresión, que es el título de un drama de Maximilian Klinger de 1776 y significa "tempestad e ímpetu", a un movimiento filosófico y literario que se desarrolló en Alemania en la segunda mitad del siglo XVIII y que constituye el antecedente inmediato del romanticismo. Las actitudes propias de este movimiento son las que, precisamente, pueden ser simbolizadas por las dos palabras en cuestión. Se trata de actitudes irracionalistas que encuentran su expresión filosófica en las doctrinas de Haman, Herder y Jacobi, las cuales toman en consideración los límites que Kant impusiera a la razón, pero sólo para proceder más allá de la razón misma y recurrir a la experiencia mística o a la fe (*véase* FE, FILOSOFÍA DE LA). Del *S. und Drang* se pasa al romanticismo cuando se pasa del concepto kantiano de la razón *finita* —a la cual se opone la fe o el sentimiento, al que se atribuye el poder cognoscitivo más alto— el concepto de la razón *infinita* o capaz de alcanzar lo Infinito, que comienza con Fichte. A este último se debe, en efecto, la primera inspiración del *romanticismo* (*véase*).

Suarismo (ingl. *suarezianism*; franc. *suarezisme*; ital. *suarezismo*). La doctrina del español Francisco Suárez (1548-1617) que constituye la principal manifestación filosófica de la Contrarreforma católica. Está constituida sustancialmente por un decidido y riguroso retorno al tomismo. Las *Metaphysicarum Disputationum* (*Disputaciones metafísicas*) de Suárez son un manual sistemático de la metafísica tomista. No obstante, Suárez hizo una importante concesión a la dirección de la escolástica del siglo XIV, admitiendo la individualidad de lo real, es decir, reconociendo que una cosa en particular es tal por sí misma y no por la materia, por la forma o por otro principio cualquiera. También se apartó del tomismo en la doctrina política expuesta en el *De Legibus* (*Filosofía de las leyes*) (1612), aseverando que el poder temporal de los príncipes resulta sólo del pueblo, pero lo hizo para dar primacía, con respecto a dicho poder, al poder eclesiástico que deriva inmediatamente de Dios.

Subalternación (lat. *subalternatio*; ingl. *subalternation*; franc. *subalternation*; alem. *Subalternation*; ital. *subalternazione*). Se aplica este término o el de *oposición subalterna* a la relación entre la proposición universal y la proposición particular que corresponde a la misma cualidad. Por ejemplo, entre "todo hombre es justo" y "algún hombre es justo", o entre "ningún hombre es justo" y "algún hombre no es justo". La proposición universal se denomina *subalternante* y la particular *subalternada* (Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 1.14; Jungius, *Log. Hamburgensis*, II, 9, 15; B. Erdmann, *Logik*, § 70). Hamilton ha denominado *restricción* a la S. (*Lectures on Logic*, II[2], p. 269). *Véase* CUADRADO DE LOS OPUESTOS.

Subconsciente (ingl. *subconscious*; franc. *subconscient*; alem. *unterbewusst*; ital. *subcosciente*). Lo mismo que inconsciente. Algunos psicólogos franceses del siglo pasado trataron de distinguirlo de inconsciente, considerándolo como conciencia débil o disminuida (Ribot, Janet, etc.). Pero la distinción parece falsa y el término mismo ha caído en desuso. *Véase* INCONSCIENTE.

Subcontraria, proposición (lat. *propositio sub-contraria*; ingl. *sub-contrary proposition*; alem. *Subconträrsatz*; ital. *proposizione sub-contraria*). En la lógica tradicional se denominan así, en su relación recíproca, la proposición particular afirmativa y la proposición particular negativa; por ejemplo, "algún hombre corre" y "algún hombre no corre" (cf., por ejemplo, Pedro Hispano, *Summ. Logicales*, 1.13). *Véase* CUADRADO DE LOS OPUESTOS.

Subcontrario (lat. *subcontrarietas*; ingl. *subcontrary*; franc. *subcontraire*; alem. *Sübconträr*; ital. *subcontrarietà*). La relación de oposición entre proposiciones particulares. Por ejemplo, "Sócrates corre", "Sócrates no corre" (Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 1.27). A veces es la relación entre *posible* y *no necesario* (Jungius, *Logica Hamburgensis*, II, 12, 29).

Subdivisión, *véase* DIVISIÓN.

Subjetividad (ingl. *subjectivity*; franc. *subjectivité*; alem. *Subjektivität*; ital. *soggettività*). *1)* El carácter de todos los fenómenos psíquicos, en cuanto fenómenos de *conciencia* (*véase*), o sea tales que el sujeto los refiere a sí mismo y los llama "míos".

2) Carácter de lo subjetivo en el sentido de ser aparente, ilusorio o deficiente. En este sentido Hegel colocó en la esfera de la S. al *deber ser* en general, como también a los intereses y las finalidades del individuo. "En cuanto el contenido de los intereses y de las finalidades —decía— está presente solamente en la forma unilateral de lo subjetivo y la unilateralidad es un límite, esta falta se demuestra al mismo tiempo como una inquietud, un dolor, como algo negativo" (*Vorlesungen über Aesthetik* ["Lecciones sobre estética"], ed. Glockner, I, p. 141). Kierkegaard quiso invertir el punto de vista hegeliano, colocando a la S. por encima de la objetividad: "El error está principalmente en que lo universal, en lo que el hegelianismo hace consistir la verdad (y el individuo llega a ser la verdad si está sujeto a él), es una abstracción: el Estado, etc. Hegel no llega a decir qué es la S. en sentido absoluto, y no llega a la verdad, o sea al principio que enuncia que, en última instancia, el individuo está en realidad por encima de lo universal" (*Diario*, X^2 A 426).

Subjetivismo (ingl. *subjectivism*; franc. *subjectivisme*; alem. *Subjectivismus*; ital. *soggettivismo*). Término moderno que designa la doctrina que reduce a estados o actos del sujeto (universal o individual) la realidad o los valores. En tal sentido, el idealismo es S. porque reduce la realidad de las cosas a estados del sujeto (percepciones o representaciones) y análogamente se habla de S. moral o de S. estético cuando se reducen el bien, el mal y lo bello y lo feo a las preferencias de los sujetos en particular. El término se usa a menudo en forma polémica y por lo tanto su significado no tiene gran precisión.

Subjetivo (ingl. *subjective*; franc. *subjectif*; alem. *subjektiv*; ital. *soggettivo*). Lo que pertenece al sujeto o tiene el carácter de la subjetividad. El adjetivo ha tenido los dos significados que corresponden a los del término sujeto, pero sólo el segundo de ellos sigue usándose. *1)* A partir de la escolástica del siglo XIII el adjetivo significa simplemente sustancial. Dijo Occam: "Se puede decir con probabilidad que lo universal no es algo real que tiene existencia sustancial (*esse subjectivum*) en el alma o fuera del alma, sino que existe en el alma en un modo de ser representativo (*in esse objectivo*) que corresponde a lo que la cosa externa es en su existencia sustancial" (*In Sent.*, I, d. 2, q. 8, E; cf. Duns Scoto, *De An.*, 17, 14). Este significado se mantuvo durante toda la Edad Media.

2) El significado de S. como perteneciente al yo o al sujeto del hombre se encuentra por vez primera en algunos autores alemanes del siglo XVIII (acerca de los cuales cf. Cassirer, *Erkenntnisproblem*, 1908, libro VII; trad. esp.: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, 4 vols., México, 1948-1957, F.C.E.). Ya Baumgarten hablaba de la "fe considerada subjetivamente" frente a la "fe considerada objetivamente" que es el conjunto de las creencias (*Met.*, 1739, § 993). Y algún decenio más tarde se discutió si la belleza o la verdad eran S. u objetivas, entendiéndose por objetiva "una propiedad de los objetos" y por S. "una representación de la relación de las cosas con nosotros, o sea una relación con el que las piensa" (J. C. Lossius, *Physische Ursachen des Wahren* ["Causas físicas de la verdad"], 1775, p. 65). La misma distinción se encuentra en Tetens (*Philosophische Versuche* [*Ensayos filosóficos*], 1776, I, pp. 344, 560, etc.). Kant dedujo el nuevo significado atribuido al sustantivo sujeto, a través de este uso del adjetivo.

Sublimación (ingl. *sublimation*; franc. *sublimation*; alem. *Sublimierung*; ital. *sublimazione*). Un mecanismo psicológico de defensa que consiste en la transformación de los impulsos sexuales en actividades psíquicas superiores y especialmente en la producción artística. La S. fue descrita por Freud como un proceso "en el cual es proporcio-

nada una derivación y una utilización, en campos distintos, a las excitaciones de energía excesiva, procedentes de las diversas fuentes de la sexualidad, de manera que de la peligrosa disposición surge una elevación de la capacidad de rendimiento psíquico". (trad. esp.: *Una teoría sexual*, en *Obras completas*, I, Madrid, 1948, p. 830).

Sublime (gr. ὕψος; lat. *sublime*; ingl. *sublime*; franc. *sublime*; alem. *erhaben*; ital. *sublime*). *1)* Una forma lingüística, literaria o artística que exprese sentimientos o actitudes particularmente elevados o nobles. La palabra comenzó a ser adoptada, en este sentido, en el siglo I a. C. y así fue analizada en el pequeño tratado *Acerca de lo S.* del Seudo Longino (siglo I). Dice, en efecto, el Seudo Longino: "Lo S. es resonancia de nobleza de alma, siendo así como se admira a veces un pensamiento simple, sin voz, por sí, por la elevación del sentimiento. El silencio de Ayax en la *Nekyia* es más grande y más noble que todo discurso" (*De Subl.*, IX). El término fue usado en el mismo sentido por los autores latinos y especialmente por Quintiliano (*Ist. Or.*, VIII, 3, 18; VIII, 3, 74; XI, 1, 3; XI, 3, 153; etc.). Éste es también el sentido que la palabra tiene por lo común en el uso corriente, que no sólo la refiere a expresiones lingüísticas o literarias, sino también a acciones y actitudes que se consideran particularmente nobles y elevadas. En este mismo sentido, ha sido considerado lo S. por Croce, quien lo define como "la afirmación imprevista de una fuerza moral ultrapotente", para cancelarla por el arte (*Estetica*, 4ª ed., 1912, p. 107).

2) En sentido propio y estricto, lo S. es el *placer* que resulta de la imitación (o contemplación) de una situación *dolorosa*. En este sentido, la noción deriva directamente del concepto aristotélico de la tragedia, que debe suscitar "piedad y terror"; por lo que, como dice Aristóteles, el poeta trágico "debe buscar el placer que nace de la piedad y del terror a través de la imitación" (*Poét.*, 14, 1453 b 10). La noción de la tragedia, así entendida, hizo nacer en el siglo XVIII un problema que fue examinado por Hume en uno de sus *Ensayos morales y políticos* (1741): "Parece una cosa inexplicable el placer que los espectadores de una tragedia bien escrita reciben del dolor, del terror, de la angustia y de las otras pasiones, que son en sí mismas desagradables y penosas" (así comienza el ensayo titulado *The Tragedy*). El análisis de Hume sirvió de fundamento a la obra de E. Burke, *Búsqueda acerca del origen de las ideas de lo S. y de lo bello* (1756). Burke distinguió claramente lo S. de lo bello: "Lo bello y lo S. son ideas de naturaleza diferente, pues el uno se funda en el dolor y el otro en el placer y, aun cuando puedan apartarse más tarde de la naturaleza directa de sus causas, estas causas siguen siendo diferentes entre sí, diferencia que no debe olvidar nunca quien se proponga suscitar pasiones" (*Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1756, III, 27). El terror, el dolor en general, las situaciones de peligro son la causa de lo S. (*Ibid.*, IV, 5). Cómo esta causa pueda producir un gozo (ya que lo S. es un gozo), es un problema que Burke resuelve del mismo modo que Hume, quien a su vez se había inspirado en Fontenelle (*Réflexions sur la poétique*, § 36): El gozo resulta del *ejercicio*, o sea del movimiento, que el dolor y el terror provocan en el ánimo cuando se liberan del peligro real de la destrucción. En este caso se produce, dice Burke, no un placer sino "una especie de horror deleitoso, de tranquilidad teñida de terror, la cual, desde el momento que depende del instinto de conservación, es una de las pasiones más fuertes. Esto es lo S." (*Ibid.*, IV, 7). Kant repitió sustancialmente los mismos conceptos, apoyándolos en una amplia ejemplificación de valor muy dudoso, que incluía, además, la caracterización de los diferentes pueblos a partir de su actitud con referencia a lo S. y a lo bello (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, IV; trad. esp.: *Lo bello y lo sublime*, Madrid, 1932). Pero en la *Crítica del juicio* las ideas de Hume y de Burke se expresan de nuevo con otro rigor conceptual y encuentran su forma clásica. El sentimiento de lo S., según Kant, tiene dos componentes: *1)* la aprehensión de una *magnitud* desproporcionada a las facultades sensibles del hom-

bre (*S. matemático*) o de una *potencia* aterradora para estas mismas facultades (*S. dinámico*); *2)* el sentimiento de poder realizar el reconocimiento de dicha desproporción o de dicha amenaza y, por lo tanto, de ser superior a una y a otra. "La cualidad del sentimiento de lo S. —dice Kant— es que es un sentimiento de pena, con referencia a un objeto, sentimiento que se representa al mismo tiempo como *final*; lo cual es posible porque nuestra propia impotencia revela la conciencia de una potencia ilimitada del mismo sujeto y el sentimiento puede juzgar estéticamente esta última sólo a través de la primera" (*Crít. del Juicio*, § 27). Por lo tanto, Kant define lo S. como "aquello que gusta de inmediato por su oposición al interés de los sentidos" (*Ibid.*, § 29, Obs. general), queriendo decir con esto que el hombre, al advertir la desproporción o el peligro que lo S. representa para su naturaleza sensible, se da cuenta gracias a esta misma advertencia de que no es esclavo de tal naturaleza sino libre frente a ella. Friedrich Schiller no hizo más que exponer y aclarar las ideas kantianas al afirmar que "se denomina S. un objeto en cuya representación nuestra naturaleza física siente sus propios límites, al mismo tiempo que nuestra naturaleza racional siente su propia superioridad, su independencia de todo límite: un objeto con respecto al cual somos físicamente débiles mientras que moralmente nos elevamos por encima de él por las ideas" (*Vom Erhabenen* ["Sobre lo sublime], 1793). Schiller distinguió entre lo S. *teórico*, que se opone a las condiciones del conocimiento sensible, y lo S. *práctico*, que contrasta con el instinto de la conservación. En lo S. práctico distinguió lo S. práctico contemplativo y lo S. práctico patético: *véase* PATÉTICO (cf. Pareyson, *La estética del idealismo alemán*, I, pp. 175 *ss.*). A su vez Hegel expresó en la forma del contraste de "infinito" y "finito" el contraste propio de lo sublime. "Lo S. —dijo— es la tentativa de expresar lo Infinito sin encontrar en el reino de las apariencias un objeto que se preste a esta representación" (*Vorlesungen über die Aesthetik* [*Lecciones sobre estética*], ed. Glockner, I, p. 483). Estando así las cosas, "las formas a través de las cuales lo que se manifiesta es también anulado, de modo que la manifestación de los contenidos es al mismo tiempo la superación de las expresiones, es la sublimidad que, por lo tanto, no consiste, como lo considera Kant, en la pura subjetividad del sentimiento y en su poder de elevarse a las ideas de la razón, sino que más bien tiene su fundamento en el significado representativo, por el cual se refiere a una Sustancia absoluta" (*Ibid.*, p. 484). Por lo tanto, Hegel vio en lo S. una forma especial del arte y más precisamente el arte simbólico. Sustituyó el dolor o la situación en peligro, que para la estética del siglo XVIII constituye la causa de lo S., por la inexpresabilidad y la majestad de la Sustancia infinita. En cambio Schopenhauer se limitó a proponer nuevamente la doctrina tradicional y consideró que se tiene lo S. cuando "los objetos, cuyas formas significativas nos invitan a la contemplación pura, tienen una actitud hostil hacia la voluntad humana en general, tal como se evidencia en su objetividad —en el cuerpo humano— y se oponen a ella o la amenazan con su fuerza superior" (*Die Welt*, I, § 39). El último en volver a exponer el concepto de lo S. en estos términos fue Santayana: "La sugestión del terror hace que nos retiremos a nosotros mismos y aquí interviene de rechazo la conciencia de la seguridad o de la indiferencia y nosotros tenemos la emoción de desapego y de liberación en la cual consiste realmente lo S." (*The Sense of Beauty*, 1896, § 60).

Subliminal (ingl. *subliminal*; franc. *subliminal*; alem. *subliminal*; ital. *subliminale*). Lo mismo que inconsciente. El término se hizo popular gracias a F. Miers (*Human Personality and its Survival of Bodily Death*, 1903), quien lo aplicó a todo el vasto dominio que está por debajo del *umbral* de la conciencia, en la cual se van acumulando gradualmente los materiales que son empleados más tarde en el proceso de la creación genial.

Subordinación (lat. *subordinatio*; ingl. *subordination*; franc. *subordination*; alem. *Subordination*; ital. *subordinazio-*

ne). La relación entre dos conceptos, por la cual uno de ellos (el *subordinado*) forma parte de la *extensión* del otro (el *superordinado*) (Hamilton, *Lectures on Logic*, I², p. 188; Sigwart, *Logik*, I, 2, pp. 343 *ss.*; cf. Husserl, *Ideen*, I, § 13).

Subordinacionismo (ingl. *subordinatianism*; franc. *subordinatianisme*; alem. *Subordinatianismus*; ital. *subordinazionismo*). La doctrina trinitaria de los Padres griegos del siglo II y en particular de Orígenes, que afirma que el Hijo tiene una naturaleza subordinada a la del Padre. Así, según Orígenes, la eternidad del Hijo depende de la voluntad del Padre: Dios es la vida y el Hijo recibe la vida a través del Padre. El Padre es el Dios absoluto, el Hijo es Dios (*In Johannem*, II, 1-2).

Subrepticio (lat. *surreptitius*; ingl. *surreptitious*; franc. *subreptice*; alem. *Erschlichen*; ital. *surrettizio*). De acuerdo con el significado latino estricto del término, lo que se posee, se adquiere o se hace en forma clandestina o sin tener derecho a ello. En filosofía el término se aplica en especial a un supuesto o una hipótesis de que se hace uso en un razonamiento sin considerarlo o declararlo explícitamente. En este sentido, Kant denominó subrepciones de las sensaciones (*"Subreptione der Empfindungen"*, *Crít. R. Pura*, § 6), a las cualidades sensibles que, a partir de las sensaciones, se atribuyen a los objetos empíricos.

Subsistir (lat. *subsistere*; ingl. *to subsist*; franc. *subsister*; alem. *subsistiren*; ital. *sussistere*). Existir como sustancia o existir independientemente del espíritu o del sujeto pensante. En el primer sentido, el término (que en el uso latino común significa persistir o durar) fue introducido por Boecio (*Phil. Cons.*, III, 11) y la tradición escolástica (Gilberto de la Porrée, *In Boethi De Trinitate, P. L.*, 64º, 1281; Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 29, a. 2) mantiene este sentido, que aparece también en autores modernos, por ejemplo, en Descartes (*IV Resp.*, I), en la *Lógica* de Arnauld (I, 2) y en el mismo Kant, quien denomina "categoría de la inherencia y de la subsistencia" a la categoría de la sustancia (*Crít. R. Pura*, § 10).

En el segundo sentido, de existencia independiente del espíritu o del sujeto pensante, el término fue usado por Berkeley (*Dialogues between Hylas and Philonous*, I, *Works*, ed. Jessop, II, p. 199, r. 42) y por Kant (*Crít. R. Pura*, 6, [B. 52, A 36]). Fue adoptado por Peirce para indicar el ser de las relaciones ("La relación es por sí misma un *ens rationis* y una mera posibilidad lógica, pero su subsistencia tiene la naturaleza de un hecho", *Coll. Pap.*, 3.571, el escrito es de 1903); Russell (*Problems of Philosophy*, 1912, cap. 9) lo ha hecho extensivo al modo de ser de los universales y los neorrealistas estadounidenses a todas las entidades neutras que constituyen el mundo y que con su agregación pueden formar tanto la conciencia como las cosas (*The New Realism*, 1912). Este segundo significado está ahora muy difundido en la filosofía contemporánea.

Subsunción (lat. *subsumptio*; ingl. *subsumption*; franc. *subsumption*; alem. *Subsumption*; ital. *sussunzione*). En sentido estricto, la consideración de la premisa menor del silogismo, la cual fue denominada por Hamilton *hypolemma* para reservar el término *lema* (*véase*) a la premisa mayor (*Lectures on Logic*, I², p. 283; cf. Wolff, *Log.*, § 362). Kant habló de la "S. de un objeto bajo un concepto" (*Crít. R. Pura*, Anal. de los Princ., cap. I) y Husserl observó, en el mismo sentido que tampoco "hay que confundir la S. de algo individual, en general de un 'esto que está aquí', bajo una esencia, con la *subordinación* de una esencia a su especie superior o a un género" (*Ideen*, I, § 13).

Sucesión (ingl. *succession*; franc. *succession*; alem. *Folge*; ital. *successione*). *1)* Lo mismo que serie en el significado *2*.

2) Una serie temporal; por ejemplo, "una S. de acontecimientos".

Sueño (gr. ἐνύπνιον; lat. *somnium;* ingl. *dream;* franc. *rêve;* alem. *Traum;* ital. *sogno*). La acción de la imaginación durante el dormir. Ésta es la definición del S. que dieran ya Platón (*Tim.*, 45 e) y Aristóteles (*De Somniis*, 1, 459 a 15) y es también la de la psicología

moderna, en la cual, naturalmente, da lugar a una serie de problemas que escapan por completo al campo de la filosofía (cf. acerca de esto, E. Servadio, *Il sogno*, 1955). Freud y los psicoanalistas han dado una interpretación *funcionalista* del S., intentando determinar la función que ejerce en la vida del hombre. Según Freud el S. "es un medio de supresión de las excitaciones psíquicas que acuden a perturbar el reposo, supresión que se efectúa por medio de la satisfacción alucinatoria" (*Einführung in die Psychoanalyse*, 1916-18; trad. esp.: (*Introducción al psicoanálisis*, en *Obras completas*, I, Madrid, 1948, p. 125). Los deseos que encuentran una realización simbólica en el S. son, la mayoría de las veces, deseos prohibidos, inhibidos por la censura y que, por lo tanto, sufren a través del S. una elaboración radical que es tarea del psicólogo interpretar (*Ibid.*, trad. esp.: pp. 141, 143, 168). Esta teoría de Freud ha sido muy discutida y no parece capaz de explicar todas las especies de S. o todos sus aspectos y, sin embargo, es la única que se ha propuesto el problema de la funcionalidad del S., o sea de la tarea que cumple en la economía de la vida psíquica.

Los filósofos se han detenido a veces en el S. para demostrar la incertidumbre de la discriminación entre el S. y la vigilia, valiéndose de él como de un elemento de duda teórica. Dijo Platón: "Nada prohibe creer que los discursos que ahora hacemos se hayan realizado en sueños y cuando en S. creemos contar un S., la semejanza de las sensaciones en el S. y en la vigilia es, por lo demás, maravillosa" (*Teet.*, 158 c). Por otra parte "El tiempo en el que dormimos es igual al tiempo en que estamos despiertos y en uno o en otro nuestra alma afirma que sólo las opiniones que tiene en ese momento presente son verdaderas y, así, por un espacio igual de tiempo decimos que son verdaderas unas y otras y las sostenemos, tanto a unas como a otras, con el mismo vigor" (*Ibid.*, 158 d). En los siglos XVII y XVIII este tema aparece con frecuencia en poetas y filósofos. Dice Shakespeare: "Somos de la misma sustancia de la que están hechos los S. y nuestra breve vida está encerrada en un sueño" (*Tempest.*, acto IV, escena I). Calderón de la Barca utilizó el mismo tema en *La vida es S.* (1635): "Pues ¿tan parecidas / A los sueños son las glorias, / Que las verdaderas son / Tenidas por mentirosas. / Y las fingidas por ciertas? / ¿Tan poco hay de unas a otras, / Que hay cuestión sobre saber / Si lo que se ve y se goza, / Es mentira o es verdad?" (*Ibid.*, acto III, escena X). Descartes utilizó el mismo tema como elemento de duda: "Lo que ocurre en el S. no parece tan claro y tan distinto como lo que ocurre en la vigilia. Pero pensándolo recuerdo haber sido a menudo engañado, cuando dormía, por simples ilusiones. Y deteniéndome en este pensamiento, veo claramente que no existen indicios concluyentes ni señales bastante ciertas como para poder distinguir con precisión entre la vigilia y el S., a punto de que estoy estupefacto y mi estupor es tal que es casi capaz de persuadirme de que estoy durmiendo" (*Méd.*, I; cf. *Princ. Phil.*, I, 4). La doctrina de Leibniz según la cual la vida de la mónada, o sea de la sustancia espiritual es "un S. bien regulado" es otra manifestación del mismo tema. Dice Leibniz: "No es imposible, metafísicamente hablando, que exista un S. continuo y duradero como la vida de un hombre... Pero puesto que los fenómenos están ligados no importa que se les llame o no S., ya que la experiencia demuestra que no se nos engaña en la medida en que se aprehenden los fenómenos, cuando éstos son aprehendidos según las verdades de razón" (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 14). Dijo Voltaire: "Si los órganos por sí solos producen los S. de la noche: ¿por qué no podrían producir por sí solos las ideas del día? Si el alma sola, tranquila en el reposo de los sentidos y obrando por sí, es la única causa, el sujeto único de todas las ideas que tenemos al dormir: ¿por qué todas estas ideas casi siempre son irregulares, irracionales, incoherentes?" (*Dictionnaire philosophique*, 1764, art. "Songes"). Schopenhauer es quizá el último que presenta este tema en su forma clásica: "La vida y los S. son páginas de un mismo libro. La lectura continuada se denomina vida real. Pero cuando la hora habitual de la lectura (el día) termina y llega el tiempo del reposo, entonces a menudo seguimos

aun, débilmente sin orden y conexión, ojeando aquí y allí alguna página: a menudo es una página ya leída, a menudo otra todavía desconocida, pero siempre del mismo libro" (*Die Welt*, I, § 5).

Sueño y vigilia, *véase supra* SUEÑO.

Suficiente, razón, *véase* FUNDAMENTO.

Sufismo (ingl. *sufism;* franc. *sufisme;* alem. *Sufismus;* ital. *sufismo*). El misticismo árabe-persa (la palabra deriva de *suf,* la lana de pelo de camello con que estaba hecha la vestimenta de sus sostenedores), que se desarrolló a partir del siglo VIII por influencia del cristianismo y que culminó en el neoplatonismo de Algazel (siglo XI). Cf. J. A. Arberry, *Sufism,* 1950.

Sugestión (ingl. *suggestion;* franc. *suggestion;* alem. *Suggestion;* ital. *suggestione*). *1)* En general, cualquier tipo o forma de asociación psíquica. Dice, por ejemplo, Peirce: "El modo de S. por el cual la hipótesis sugiere, en la deducción, los hechos es por contigüedad. El conocimiento familiar de que las condiciones de las hipótesis puedan ser realizadas en determinados modos experimentales" (*Coll. Pap.,* 7.218). *Véase* ASOCIACIÓN.

2) Cualquier influencia que una persona ejerce sobre el comportamiento de otra. En este sentido el concepto pertenece al dominio de la psicología.

Suicidio (gr. ἐξαγωγή; ingl. *suicide;* franc. *suicide;* alem. *Selbstmord;* ital. *suicidio*). Los filósofos han condenado al S. por los siguientes motivos:

1) Por ser contrario a la voluntad divina. Platón dice que "no es irracional afirmar que un hombre no debe matarse antes de que la divinidad lo crea necesario" (*Fed.,* 62 c). Éste es el punto de vista que han sostenido siempre los autores cristianos (cf. San Agustín, *De Civ. Dei,* I, 20; Santo Tomás, *S. Th.,* II, 2, q. 64, a. 5). El argumento según el cual el S. es contrario al mandato del destino (Plotino, *Enn.,* I, 9) o a la ley de naturaleza (Santo Tomás, *S. Th.,* II, 2, q. 64, a. 5) no es diferente a éste, ya que el destino o la ley de naturaleza son manifestaciones de la voluntad divina. Hume opuso a este argumento el que sostiene que nada escapa a la voluntad divina, ni siquiera la muerte, natural o voluntaria y que, por lo tanto, el S. no puede creerse contrario a la voluntad divina o al orden de las cosas (*Of Suicide,* en *Essays,* ed. Green y Grose II, p. 412).

2) Porque el S. no llega a separar suficientemente el alma del cuerpo. Éste es el argumento aducido por Plotino en contra del S. Plotino dice que "cuando se violenta al cuerpo para separarlo del alma no es el cuerpo el que deja partir el alma, sino la pasión por decidir, o sea el aburrimiento, el dolor o la cólera" (*Enn.,* I, 9). Ésta es, sustancialmente, también la razón aducida por Schopenhauer, según el cual "el S. lejos de ser negación de la voluntad es, en cambio, un acto de fuerte afirmación de la voluntad misma", porque "el suicida quiere la vida y sólo está descontento por las condiciones que le han tocado" (*Die Welt,* I, § 69).

3) Por ser la transgresión de un deber hacia uno mismo por cuanto, como dice Kant, "el hombre está obligado a la conservación de la propia vida por el hecho mismo de ser persona" (*Met. der Sitten,* II, parte I, § 6).

4) Por ser un acto vil. Fichte observó a este propósito que puede ser igualmente considerado como un acto de coraje. En efecto, si al suicida le falta el valor para "soportar una vida que se ha hecho insoportable", el S. cumplido con fría meditación es la expresión del dominio de la razón sobre la naturaleza, o sea sobre el impulso hacia la autoconservación. "En comparación con el hombre virtuoso —concluye Fichte— el suicida es un cobarde; en relación con el miserable que se somete a la vergüenza y a la esclavitud para prolongar por algunos años el sentimiento mezquino de su existencia, es un héroe" (*Sittenlehre* ["Doctrina de la moral"], 1798, en *Werke,* IV, p. 268).

5) Por ser injusto hacia la comunidad a la que pertenece el suicida. Ésta es la razón que aduce Aristóteles (*Ét. Nic.,* V, 11, 1138 a 9). Hume objetó este argumento diciendo que las obligaciones del hombre y de la sociedad son recíprocas, de modo que la muerte voluntaria no anula sólo las del hombre hacia la sociedad sino también las de

la sociedad hacia el hombre (*Of Suicide*, en *Essays*, cit., p. 413).

Por otro lado, los filósofos han considerado al S. lícito y obligado por los siguientes motivos:

1) Porque puede ser un deber el renunciar a la vida cuando el continuar la haría imposible el cumplimiento del propio deber. Así pensaban los estoicos, cuya doctrina expone Cicerón de esta manera: "El que posee en mayor número las cosas conformes a la naturaleza tiene el deber de seguir viviendo; en cambio, el que posee o se cree destinado a poseer en mayor número las cosas contrarias, tiene el deber de salir de la vida. De ello resulta claro que el sabio a veces tiene el deber de salir de la vida aun siendo feliz y el necio de seguir viviendo, aun siendo infeliz" (*De Finibus*, III, 18, 60; cf. Séneca, *Ep.*, 12).

2) Por ser una afirmación de la libertad del hombre contra la necesidad. Decía Epicuro: "Es una desventura vivir en la necesidad, pero vivir en la necesidad no es en absoluto necesario" y Séneca comentaba: "Agradecemos a Dios que nadie puede ser retenido en vida contra su voluntad: es posible desdeñar la necesidad misma" (*Ep.*, 12). La exaltación de la muerte que hace Zaratustra tiene el mismo motivo: "Yo alabo *mi* muerte, la libre muerte, que llega porque yo quiero. ¿Y cuándo querré? El que tiene una meta y un heredero quiere la muerte en la hora justa, por su finalidad y por su heredero" (*Also sprach Zarathustra*, I, De la libre muerte; trad. esp.: *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, 1932).

3) Porque puede ser el camino de salida de una situación insostenible y la única manera de salvar la propia dignidad y libertad. Desde este punto de vista Hume afirmó que "el S. está de acuerdo con nuestro interés y con el deber hacia nosotros mismos: esto no puede ponerlo en duda el que reconozca que la edad, la enfermedad y la desgracia pueden hacer de la vida un peso insostenible y hacerla peor que el aniquilamiento" (*Of Suicide*, en *Essays*, cit., p. 414). En la filosofía contemporánea Jaspers ha aducido el mismo argumento a favor del S. (*Phil.*, II, pp. 303 *ss.*). Y Sartre ha escrito: "Si estoy movilizado en una guerra, esta guerra es *mi* guerra: es conforme a mi imagen y yo la merezco. La merezco, en primer lugar, porque podía sustraerme a ella con el S. o con la deserción. Estas posibilidades últimas deben estarnos siempre presentes cuando se trata de afrontar una situación" (*L'être et le néant*, p. 639).

Sui generis. Expresión usada en frases escolásticas como ésta: "Toda cosa es medida por algo de su género"; por ejemplo, la longitud por la longitud, el número por el número, etc., La frase puede ser considerada como premisa para afirmar que, dado que Dios es la medida de todas las sustancias, Él está en el género de las sustancias. Pero la doctrina escolástica acerca de este punto enuncia, por el contrario, que Dios no está en ningún género, por cuanto es principio del género de las sustancias y de todos los otros géneros (cf. Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 3, a. 5; *Contra Gent.*, I, 25).

Sujeto (gr. ὑποκείμηνον; lat. *subjectum;, suppositum;* ingl. *subject;* franc. *sujet;* alem. *Subjekt;* ital. *soggetto*). El término ha tenido dos significados fundamentales: *1)* aquello de lo que se habla, a lo que se atribuye cualidades o determinaciones o a lo que tales cualidades o determinaciones son inherentes; *2)* el yo, el espíritu o la conciencia como principio determinante del mundo del conocimiento o de la acción o, por lo menos, como capacidad de iniciativa en tal mundo. Ambos significados se han mantenido en el uso corriente del término. El primero en la terminología gramatical y en el concepto de S. como tema o argumento de discurso. El segundo en el concepto de S. como capacidad autónoma de relaciones o de iniciativas, capacidad que se opone a ser simple "objeto" o parte pasiva de tales relaciones.

1) El primer significado es el de la tradición filosófica antigua. Se encuentra en Platón (*Prot.*, 349 b) y está ilustrado por Aristóteles como uno de los modos de la sustancia. "El S. —dice Aristóteles— es aquello de lo que se puede decir todo, pero que a su vez no puede ser dicho de nada" (*Met.*, VII, 3, 1028 b 36). En este sentido el S. puede ser entendido: *a)* como la mate-

ria de la que se compone una cosa, el bronce, por ejemplo; *b)* como la forma de la cosa misma, el diseño de una estatua, por ejemplo; *c)* como la unión de materia y forma, la estatua, por ejemplo (*Ibid.*, 1029 a 1). Estas determinaciones son estrictamente propias de la metafísica aristotélica. Pero el sentido general del término es el que cuenta. Ése es el objeto real al cual es inherente o al cual se refieren las determinaciones predicables (la cualidad, la cantidad, etc.). Éste es también el concepto que del S. tuvieron los estoicos quienes lo consideraban como el objeto externo al cual se refiere el significado, esto es, como la denotación del significado (Sexto Emp., *Adv. Math.*, VIII, 12; *véase* SIGNIFICADO). En el mismo sentido usaron el término los epicúreos (Epicur., *Epístola*, I, pp. 12, 24, Uesener). Con esta tradición se relaciona el uso gramatical del término, que comenzó en el siglo II d. C. Apuleyo ya denominaba *subiectiva* o *subdita* a la parte del discurso que los antiguos denominaron nombre y *declarativa* a la parte que los antiguos denominaron verbo (*De Dogmate Platonis*, II, p. 30; cf. Marciano Capella, *De Nuptiis*, IV, 393).

Este significado de "S." permanece sin cambios durante una larga tradición. Los autores medievales siguen las notas aristotélicas y denominan *subiectum* o *suppositum* a la sustancia en cuanto le son inherentes las cualidades o las otras determinaciones (cf. Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 29, a. 2; Duns Scoto, *Op. Ox.*, II, d. 3, q. 6, n. 8; Occam, *In Sent.*, I, d. 2, q. 8, E). El significado del término no cambia al entenderse por S. el alma como sustancia, a la cual son inherentes determinados caracteres o de la cual emanan determinadas actividades. Dice Hobbes: "El S. de la sensación es el mismo ser sensible, o sea el animal" (*De Corp.*, 25, 3). En este sentido Locke llama al S. *substratum* o *soporte* (*sustancia*) (*Essay*, II, 23, 1-2). Y Hume usa el término en este sentido: "Aquí aparece Spinoza y me dice que existen solamente las modificaciones y que el S. al que son inherentes es un no-compuesto simple e indivisible" (*Treatise*, I, IV, 5, ed. Selby-Bigge, p. 242). Por otro lado, el mismo significado se mantiene también en el racionalismo. Leibniz pretende conservar el significado tradicional de S. (*Nouv. Ess.*, II, 23, 2), y cuando habla de disposiciones "que resultan *a subiecto* o del alma misma" entiende disposiciones que resultan de la sustancia misma del alma (*Remarques sur le livre de L'origine du Mal*, en *Op.*, ed. Erdmann, p. 645). Wolff a su vez define el S. como "el ente considerado como dotado de esencia y capaz de otras cosas aparte de ella" (*Ont.*, § 711). En el mismo sentido, Baumgarten dice que el S. es el ente, determinado en la materia de que está constituido (*Met.*, § 344). El mismo Kant, por lo demás, recurre a esta noción tradicional del sujeto. "Desde hace tiempo —dice— se ha observado que en todas las sustancias el verdadero y propio S., lo que permanece una vez quitados los accidentes (como predicados), por lo tanto, el verdadero elemento sustancial, nos es desconocido" (*Prol.*, § 46).

2) El segundo significado del término como yo, conciencia o capacidad de iniciativa en g e n e r a l, nace por obra de Kant, que, por cierto, ha tenido presente el significado que la oposición entre subjetivo y objetivo había adquirido en algunos autores alemanes contemporáneos suyos (*véase* SUBJETIVO). El S. es para Kant el *yo pienso*, la conciencia o autoconciencia que determina y condiciona toda actividad cognoscitiva: "En todos los juicios siempre soy yo el S. determinante de la relación que constituye el juicio". "Por el yo, él o aquello (la cosa) que piensa, no nos representamos más que un S. trascendental de los pensamientos = *x*, que no es conocido sino mediante los pensamientos que son sus predicados y de los cuales, aparte de éstos, no podemos tener el menor concepto" (*Crít. R. Pura*, Diál. trascendental, II, cap. I). En estas palabras de Kant se puede observar el paso del viejo al nuevo significado de S. El yo es S. en cuanto los pensamientos le son inherentes como predicados suyos y éste es todavía el significado tradicional del término. Pero el yo es S. en cuanto determina la unión del S. y del predicado en los juicios, o sea en cuanto es actividad sintética o judicativa, espontaneidad cognoscitiva, por lo tanto, conciencia, autoconciencia o apercepción y éste es el nuevo significado de sujeto.

La tradición poskantiana se aferra exclusivamente a este segundo significado. Según Fichte, el S. es el Yo, que es "S. absoluto", "no representado ni representable", que "no tiene nada en común con los seres de la naturaleza" (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 3, d). La diferencia entre la Sustancia de Spinoza y el Yo absoluto, consiste, según Fichte, precisamente en el hecho de que Spinoza no haya concebido la sustancia como S. (*Ibid.*). Schelling habla en el mismo sentido de la identidad o unidad del S. y del objeto en la Autoconciencia absoluta (*System des transzendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], 1800, I, cap. II). Hegel a su vez decía: "Todo depende del entender o expresar lo Verdadero no sólo como Sustancia, sino en igual forma, resueltamente como sujeto... La sustancia viva es el ser, el cual es en verdad S. o, lo que es lo mismo es el ser que en verdad es efectivo, pero sólo en cuanto la sustancia es el movimiento del ponerse a sí mismo o en cuanto es la mediación del resultar otro diferente de sí con la misma sustancia" (*Phänom. des Geistes*, Pref., II, 1). Afirma también que la Idea absoluta es unidad de S. y objeto (*Enc.*, § 214). Y agrega: "La unidad de la idea es subjetividad, pensamiento, infinitud y, por lo tanto, debe distinguirse esencialmente de la idea como sustancia, del mismo que esta subjetividad excesiva, este pensamiento, esta infinitud debe distinguirse de la subjetividad unilateral, del pensamiento unilateral, de la infinitud unilateral a la cual al juzgar y definir, se rebaja" (*Enc.*, § 215). La subjetividad como "subjetividad infinita", o sea no intelectual, prevalece, por lo tanto, sobre la objetividad en esa "unidad de S. y objeto" que es la Idea o lo Absoluto. Pero Hegel ve también en el S. como tal a la capacidad de iniciativa o al principio de la actividad en general. "El S. es la actividad de la satisfacción de los impulsos, de la racionalidad formal, es decir, es la actividad que traduce la subjetividad del contenido, que bajo tal aspecto es finalidad, en la objetividad en la cual el S. se une consigo mismo" (*Enc.*, § 475). Schopenhauer insistió, tanto como Fichte, acerca de la no representabilidad del S.: "El S. es lo que conoce todo y por nadie es conocido. Por lo tanto, es él el que lleva al mundo consigo; es la condición universal, siempre presupuesta de todo fenómeno, de todo objeto, porque lo que existe no existe sino para el S." (*Die Welt*, I, § 2).

Es casi inútil anotar que el idealismo contemporáneo, y en especial el italiano, ha abusado de estas nociones. Decía Gentile: "La realidad espiritual objeto de nuestro conocimiento no es espíritu y hecho espiritual, sino que es pura y simplemente espíritu, como sujeto. Y como tal, no es conocida sino en cuanto su objetividad se resuelve en la actividad real del S. que la conoce" (*Teoria generale dello spirito*, 1920, II, § 3). Y Croce aplica la palabra S. al Espíritu del mundo, la Razón o la Humanidad que es el principio creador de la historia (*Storiografia e idealità morale*, 1950, p. 21).

De esta pesada mitología hay pocas huellas en el resto de la filosofía contemporánea. Por un lado, las corrientes del *neokantismo* (*véase*) al insistir acerca del aspecto lógico objetivo del conocimiento han dejado en la sombra la función del S., y más bien han evitado usar su concepto y el término en sus análisis explicativos. Por otro lado, el S. como yo (o el yo como S.) desaparece simplemente en algunas filosofías contemporáneas, al desaparecer la función rectora y constructiva que debería haber ejercido. Así, por ejemplo, en la filosofía de Mach, donde el yo es un mero conjunto de sensaciones o sea de elementos cognoscitivos y, por lo tanto, no tiene función alguna como S. (*Analyse der Empfindungen*, 1900, I, 12; trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, Madrid, 1925). En sentido análogo, Wittgenstein dice que el S. no existe: "El S. que piensa, que tiene representaciones, no existe. Si escribiera un libro 'El mundo como yo lo he encontrado' debería hablar también de mi cuerpo y decir los miembros que obedecen a mi voluntad y los que no obedecen, etc., lo que sería un método para aislar al S. o, más bien, para mostrar que, en un sentido importante, no existe S. De él solo, en efecto, no se podría hablar en este libro" (*Tract.*, 1922, 5.631). El S. no existe porque "el S. no pertenece al mundo sino que es

un límite del mundo" (*Ibid.*, 5.632), en el sentido de que, como el ojo, ve todo pero no se ve a sí mismo y se disuelve, por lo tanto, completamente en los objetos vistos. No muy diferente es el significado de la tesis de Santayana que enuncia que "el espíritu no existe" (*Scepticism and Animal Faith* [*Escepticismo y fe animal*], 1923, cap. 26). Pero también cuando se reconoce la existencia del S., se reduce su función al mínimo en la dirección realista. N. Hartmann, en tanto que afirma que "S. y objeto están siempre en correlación uno con el otro y, por lo tanto, son inseparables" reduce la función del S. a la de "hacerse imagen, representación o conocimiento del o b j e t o" excluyendo que entre de cualquier manera a modificar su naturaleza (*Systematische Philosophie* ["Filosofía sistemática"], 1931, § 10). En fin, incluso cuando no se excluye la función del S., tal función no se reconoce como incondicionada o creadora, sino que es sometida a límites y condiciones y, en todo caso, se niega que el S. mismo pueda valer como una sustancia o como una fuerza autónoma. Dice Husserl: "El *ego* se constituye para sí mismo en la unidad de su 'historia', por decirlo así, [hemos dicho que] en la constitución del *ego*, están encerradas todas las constituciones de todos los objetos existentes para él, inmanentes y trascendentes, ideales y reales; ahora hay que añadir que los *sistemas constituyentes* en virtud de los cuales existen para el *ego* estos y aquellos objetos y categorías de objetos, sólo son a su vez posibles dentro del marco de una génesis regida por leyes" (*Médit. Cart.*, 1931, § 37). Desde este punto de vista, el S. es una función, no una sustancia o una fuerza creadora. Heidegger ha dicho: "Si para el ente que nosotros mismos somos y que definimos como *ser ahí* se elige el término S., podemos decir: la trascendencia implica la esencia del S., ésta es la estructura fundamental de la subjetividad. No es que el S. exista *desde el principio* como S. y luego, al revelarse como presentes algunos objetos, los pueda *también* trascender. Ser S. significa, en cambio, ser existente en la trascendencia y en cuanto trascendencia" (*Vom Wesen des Grundes* ["Sobre la esencia del fundamento"], 1929, II). Es necesario recordar que para Heidegger la *trascendencia* (*véase*) no es más que la relación con el mundo y el S. se identifica, por lo tanto, con tal relación. En forma más empírica Dewey ha subrayado el carácter puramente funcional de la subjetividad: "Una *persona*, o con mayor generalidad, un organismo, se convierte en S. conocedor gracias a que se embarca en operaciones de investigación controlada" (*L o g i c*, 1938, IV, XXV; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F.C.E., p. 576). Admitir que "existe un S. cognoscente previamente a la investigación y con independencia de ella", significa formular una suposición que es imposible verificar empíricamente y que, por lo tanto, es "un preconcepto metafísico". (*Ibid.*) Esta idea había sido expuesta por Dewey desde los *Studies in Logical Theory* de 1903 (cf. también *Experience and Nature*, 1926, cap. VI; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F.C.E.).

Suma lógica (ingl. *logical sum*; franc. *somme logique*; alem. *logische Summe*; ital. *somma logica*). Es la figura $(a+b)$ que resulta de una suma *lógica* (*véase*). G.P.

Summa. Este término comenzó a aplicarse, en el siglo XII, a un breve tratado sistemático de un determinado conjunto de conocimientos. Abelardo escribió en el prefacio de su *Introducción a la teología*: "He escrito una *summa* de la sagrada erudición, como introducción a la divina escritura" (*P. L.* 68º, col. 979). Por lo común, las S. tomaban su título de la materia tratada (*S. de vitiis et virtutibus*; *S. de articulis fidei*; *S. sermonum*; *S. grammaticalis*; *S. logicalis*; *etc.*). A partir del siglo XIII aproximadamente, el término comenzó a preferirse al de *Sententiae* en el título de las exposiciones sistemáticas de la teología. La obra de Pedro de Capua (compuesta hacia 1200) lleva ya en los manuscritos el título de *Summa*. En las grandes obras sistemáticas del siglo XIII se usa casi exclusivamente el término S. (cf. M. Grabmann, *Geschichte der Scholastischen Methode* ["Historia de los métodos escolásticos"], II, pp. 23 *ss.*).

Sumo bien, *véase* BIEN SUMO.

Sunnitas (ingl. *sunnites*; franc. *sunnite*; alem. *Sunniten*; ital. *sunniti*). La corriente ortodoxa del Islam que admite la validez de creencias prácticas no prescritas por el Corán, pero cuyo origen se hace remontar al mismo Mahoma. Los chiítas son, en cambio, los negadores del valor de la tradición.

Superaddita, forma. Telesio tomó esta expresión de los escolásticos de inspiración escotista para designar el alma sobrenatural —directamente infundida en el hombre por Dios— y que Telesio admitía junto al alma natural y material, como sujeto de la vida religiosa y de la aspiración del hombre hacia lo que está más allá de la naturaleza. A diferencia del alma natural, la *forma S.* no está sujeta a la corrupción (*De rer. nat.*, V, 3).

Superalma (ingl. *oversoul*). Nombre dado a Dios por R. W. Emerson, quien lo concibió como el principio inmanente en el mundo y en el hombre (*Nature*, 1836).

Superar (ingl. *to sublate*; franc. *dépasser*; alem. *aufheben*; ital. *superare*). Término adoptado por Hegel para indicar el procedimiento de la dialéctica que conserva y anula al mismo tiempo cada uno de sus momentos. "La palabra S. —decía Hegel— tiene un doble sentido, por el cual significa, por un lado, conservar, retener y, por el otro, hacer cesar, poner fin. El conservar ya encierra en sí lo negativo, que algo sea quitado a su inmediatez y, por lo tanto, de una existencia abierta a las influencias extrañas, con el fin de retenerlo. Así lo superado es al mismo tiempo un conservado que sólo ha perdido su inmediatez, pero no por eso es anulado." (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], I, libro I, sec. I, cap. I, nota; trad. ital., pp. 105-106). Hegel, en el mismo pasaje, acerca el significado del término alemán al latín *tollere*. *Superación* significa, por consiguiente, un progreso que ha conservado lo que había de verdadero en los momentos precedentes y lo ha llevado a la plenitud. Como ejemplo del concepto se puede aducir lo que dice Hegel de la superación en el dominio de la filosofía. "Toda filosofía ha sido necesaria y lo sigue siendo, por tanto; ninguna desaparece por completo, sino que todas se conservan afirmativamente en la filosofía como momentos de un gran todo... Los principios se mantienen; la novísima filosofía no es sino el resultado de todos los principios precedentes; en este sentido puede decirse que ninguna filosofía ha sido refutada. Lo refutado no es el principio de esta filosofía, sino solamente la pretensión de que este principio sea la determinación última y absoluta" (*Geschichte der Philosophie*, I, Intr., A, 3, b; trad. esp.: *Historia de la filosofía*, México, 1955, F.C.E.). Es un término del que ha usado y abusado la terminología del idealismo italiano entre las dos guerras.

Superconciencia (franc. *supraconscience*). Término aplicado por Bergson a una "pura actividad creadora" o una "pura conciencia", excluyendo la vida (*Évol. Créatr.*, 8ª ed., 1911, pp. 267, 283, etcétera).

Superconstrucción, *véase infra* SUPERESTRUCTURA.

Supererogatorio (ingl. *supererogatory*). Lo que se hace o se da más allá de la estricta obligación jurídica o moral, una erogación o prestación superflua y, por lo tanto, gratuita. Una posibilidad que la moral kantiana excluiría, por cuanto, según Kant, el hombre siempre está en deuda con respecto al deber (*Religión*, II, 1, c).

Superesente (gr. ὑπερούσιος; alem. *überseiend*). El adjetivo aparece por vez primera en Proclo (*Inst. Theol.*, 115). Pero ya Platón había dicho que el bien está *más allá de la sustancia* (*Rep.*, VI, 509 b), concepto que se convirtió en central para la filosofía de Plotino, según el cual el uno está "más allá del ser" (*Enn.*, V, 5, 6) o "antes del ser" (*Ibid.*, III, 8, 10). Dionisio el Areopagita usó el término "superesencial" (*De divinis nominibus*, II, en *P.L.*, 122º, col. 1122) y Scoto Erígena el término *superessentia* (*De divis. nat.* I, 14). El término se usa aún en la tradición mística y teosófica. El Maestro Eckhart habla de Dios como de "una esencia superesencial y una nada S." (*Deutsche Mystiker des XIV Jahrhunderts* ["Místicos alemanes del siglo XIV"], ed. Pfeiffer, II, pp. 318-19). Y

la misma calificación se halla en Schelling (*Werke* ["Obras"], I, X, página 260). *Véase* TEOLOGÍA; TRASCENDENCIA.

Superestructura (ingl. *superstructure*; franc. *superstructure*; alem. *Überbau*; ital. *soprastruttura*). Término aplicado por los marxistas al ordenamiento político y jurídico, como también a las ideologías políticas, religiosas, filosóficas, etc., en cuanto dependen de la estructura económica de una determinada fase de la sociedad. Dice Marx: "El conjunto de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, o sea la base real sobre la cual se eleva una S. jurídica y política y a la cual corresponden formas determinadas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona, en general, el proceso social, político y espiritual de la vida" (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, Pref.; trad. esp.: *Crítica de la economía política*, 1933). *Véase* MATERIALISMO HISTÓRICO.

El término ha sido usado también por N. Hartmann para indicar un estrato o plano del ser en el cual se conservan sólo *algunas* de las categorías del plano inferior y que se distinguiría de la *superformación* (*Überformung*) porque en ésta se conservarían *todas* las categorías del estrato inferior. El plano psíquico, por ejemplo, sería en relación al plano orgánico una S. porque en él se abandona la categoría del espacio que domina todavía al ser orgánico. La diferencia entre S. y superformación cortaría el camino a la concepción mecánica de la vida psíquica (*Aufbau der realen Welt*, 1940; trad. esp.: *La fábrica del mundo real*, *Ontología* III, México, F. C. E., 1955; cf. Barone, *Nicolai Hartmann*, p. 342).

Superhombre (gr. ὑπεράνθρωπος; ingl. *superman*; franc. *surhomme*; alem. *Übermensch*; ital. *superuomo*). El término, que aparece en Luciano (*Cataplus*, 16) y que fuera usado a veces para indicar el hombre-Dios, o sea a Cristo (cf. T. Tasso, *Lettere*, V, 6), fue adoptado ya por Ariosto (*Orl. Fur.*, 38, 62) para indicar una humanidad fuera de lo común. Fue introducido en Alemania por Heinrich Müller (*Geistliche Erbauungstunden* ["Horas de edificación espiritual"], 1644-66) y empleado por muchos autores del romanticismo alemán, incluso Goethe (*Fausto*, I, Noche). Pero sólo Nietzsche popularizó el término dándole un significado filosófico. El S. es la encarnación de la voluntad de dominio: "El hombre debe ser superado. El S. es el sentido de la tierra... El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el S., una cuerda sobre el abismo" (*Also sprach Zarathustra*, I, 3; trad. esp.: *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, 1932). El S. es la encarnación de los valores vitales que Nietzsche opone a los valores tradicionales, y lo considera como el filósofo creador de los valores, dominador y legislador en oposición a los "obreros de la filosofía", que son los que se consideran comúnmente filósofos (*Jenseits, von Gut und Böse*, § 211; trad. esp.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, 1932). La concepción nietzscheana no tiene ningún significado político preciso. No obstante, ha servido como pretexto al racismo y a las concepciones antidemocráticas de la política.

Superior (lat. *superius*; ingl. *superior*; franc. *supérieur*; alem. *höher*; ital. *superiore*). *1)* En sentido lógico: más extendido, que tiene mayor extensión o denotación. En este sentido se dice "género S.", "concepto S.", o, en general, "término S.". Este uso se remonta a la lógica terminista del siglo XIV (Pedro Hispano, *Summ. log.*, 2.08; 3.02; 12.13; cf. Prantl, *Geschichte der Logik* ["Historia de la lógica"], IV, p. 49).

2) Lo que pertenece a una fase más avanzada de la evolución biológica; en tal sentido, se dice "las especies S." o "los animales S.".

3) Lo que pertenece a la esfera de las funciones espirituales o simbólicas del hombre. En tal sentido, se dice "funciones S." o "intereses S.".

4) Lo que, en un sentido cualquiera, se considera como poseedor de un grado más alto de dignidad o de valor, por ejemplo, "hombre S." o "formas de arte S.".

Superorgánico (ingl. *superorganic*; franc. *superorganique*; alem. *überorganisch*; ital. *superorganico*). Término introducido por el positivismo para indicar lo que está más allá de la vida

orgánica, o sea la vida psíquica o la vida social y, en especial, esta última. Spencer usa el término con frecuencia.

Superstición (gr. δεισιδαιμονία; lat. *superstitio*; ingl. *superstition*; franc. *superstition*; alem. *Aberglaube*; ital. *superstizione*). El exceso o las aberraciones de la religión, o bien la forma de religión que no compartimos. Cicerón definió la S. en el primer sentido: "No sólo los filósofos sino también nuestros antepasados distinguieron la S. de la religión: los que durante días enteros rogaban e inmolaban víctimas para obtener que sus hijos quedaran *superstites* se denominaron supersticiosos y tal nombre tuvo más tarde mayor extensión" (*De nat. deorum,* II, 28, 71-72). Esta definición fue sustancialmente repetida por Santo Tomás: "La S. es el vicio opuesto por exceso a la religión y por el cual se presta un culto divino a quien no se debiera o de modo indebido" (*S. Th.,* II, 2, q. 93, a. 1). Hobbes definió la S. en el segundo sentido, afirmando: "El temor al poder invisible, imaginado por la mente o basado en relatos públicamente permitidos, [es] religión; no permitidos, [es] S." (*Leviath.,* I, 6).

Obviamente S. es término discutible. Para el estudio objetivo (antropológico o sociológico) de las creencias no existen supersticiones. Y cuando se habla de S., se hace referencia a un determinado sistema de creencias religiosas que se considera como el único verdadero. Por lo tanto, toda religión aparece como S. a los discípulos de una religión diferente y la única descripción exacta del término es la dada por Hobbes.

Superverdad (lat. *superveritas*). Un atributo de Dios, según Scoto Erígena (*De divis. nat.,* I, 14). *Véase* SUPERESENTE.

Supervivencia, *véase* INMORTALIDAD.

Suposición (gr. ὑπόθεσις; lat. *suppositio*; ingl. *supposition*; franc. *supposition*; alem. *Voraussetzung, Supposition*; ital. *supposizione*). *1)* Lo mismo que hipótesis.

2) En la lógica terminista medieval es el *significado denotativo* de los términos que se encuentran en la proposición, mientras el significado, en sentido estricto, es el significado connotativo (*véase* SIGNIFICADO) La S. es definida, en este sentido, como una *positio pro alio,* un *estar por* o *en lugar de* alguna otra cosa, en el sentido de que cuando se dice, por ejemplo, "el hombre corre", el término "hombre" está en lugar de Sócrates, Platón o algún otro (Pedro Hispano, *Summ. Log.,* 6.03; Occam, *Summa Log.,* I, 63; Buridán, *Sophismata,* 3; Alberto de Sajonia, *Lógica,* II, 1). La doctrina de la *suppositio* es casi uniforme, salvo en algunos detalles, en todos los lógicos del siglo XIV, quienes distinguieran tres especies fundamentales de S.: la S. personal, la S. simple y la S. material. Hay S. *personal* cuando el término está en lugar del objeto significado, cualquiera que éste sea (cosa exterior, palabra, concepto, signo escrito u otra cosa). Así en las frases "el hombre es un animal" "el nombre es parte de la proposición", "la especie es un universal", los términos hombre, nombre y especie tiene una S. personal porque están en lugar de los respectivos objetos. Hay S. *simple* cuando el término está en el lugar no del objeto significado sino de su concepto. Así cuando se dice "el hombre es una especie" el término hombre no está en lugar de los hombres, sino por el concepto "hombre". Por último, hay S. *material* cuando un término está en lugar de la voz o del signo escrito, como en las frases "hombre es un nombre" o "está escrito hombre", en las cuales el hombre está en lugar de la palabra o del signo escrito. Cada uno de estos tipos de S. es subdividido y estudiado de diferentes maneras más tarde, según las dificultades y los problemas que ofrece, por los lógicos del siglo XIV. Para dar una idea de tales problemas, he aquí cómo afronta Occam la dificultad que presenta la S. del término "hombre" en la proposición "el hombre es la más alta de las criaturas". Aquí el término no puede tener una S. simple porque no es el concepto hombre quien es la más alta de las criaturas, pero tampoco una S. personal, porque sustituyendo "hombre" por un hombre en particular el juicio resulta falso. La solución está en que la proposición tiene una S. personal, pero que debe limi-

tarse diciendo que el hombre es la más alta de todas las crituras *que son diferentes a él*. En este caso la proposición se hace verdadera con referencia a los individuos humanos en particular (*Summa Log*., I, 66).

La doctrina de la S. fue abandonada al abandonarse la lógica terminista a favor de la lógica mentalista, bajo la influencia del cartesianismo. Los problemas que trataba fueron heredados por la teoría del concepto (cf. E. Arnold, "Zur Geschichte der Suppositionstheorie" ["Historia de la teoría de la suposición"], en *Symposion*, III, 1954; E. A. Moody, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*, 1953).

Supralapsismo (ingl. *supralapsarianism*; franc. *supralapsarianisme*; alem. *Supralapsarianismus*; ital. *sopralapsarismo*). Nombre dado en el siglo XVII a la doctrina que enuncia que Dios ha predeterminado *ab aeterno* la caída (*lapsus*) misma de Adán, para poner en movimiento sus instrumentos de salvación. Esta doctrina fue sostenida por algunos teólogos calvinistas, pero fue negada por otros que se denominaron *infralapsistas*. Leibniz discutió largamente estos problemas en el segundo libro de la *Teodicea* (1710). *Véase* GRACIA; PREDESTINACIÓN.

Suprasensible (ingl. *supersensible*; franc. *suprasensibile*; alem. *übersinnlich*; ital. *soprasensibile*). En la terminología kantiana (que puso en boga el término), lo mismo que nóumeno: "Lo que concierne a la facultad especulativa de la razón pero de lo que no es posible ningún conocimiento (*noumenorum no datur scientia*)" (*Fortschriftte der Metaphysik* ["Progresos de la metafísica"], 1804, [A 55]). Lo S. es, por lo tanto, del dominio de las ideas de la Razón pura, con todo lo que ellas implican para la vida moral del hombre. A veces Hegel adoptó el término en sentido análogo, pero positivo, para indicar lo que la apariencia sensible es en su naturaleza racional: "Lo S. es lo sensible y lo percibido puestos como son en verdad", por lo tanto, como "lo universal simple, lo universal en que no subsiste la multiplicidad, en que no hay nada por conocer", esto es, con breves palabras, lo universal tal como lo entendiera Schelling (*Phänom. des Geistes* ["Fenomenología del espíritu"], I, IV, B).

Supuesto (ingl. *presupposition*; franc. *présupposition*; alem. *Voraussetzung*; ital. *presupposto*). *1)* La premisa no declarada de un razonamiento, o sea la premisa de la que se hace uso en el curso de un razonamiento, pero que no ha sido enunciada previamente y en cuya referencia, por lo tanto, no existe un empeño definido. El S., a diferencia de la premisa, del postulado, de la hipótesis, etc., es introducido subrepticiamente en el curso de un razonamiento y limita o dirige el razonamiento mismo de modo simulado o escondido. También se lo puede definir como una regla subrepticia de inferencia. Por lo tanto, el principio de la eliminación de los S. es fundamental para todos los campos de la investigación en el mundo moderno. La expresión "eliminación de los S." (alem. *Voraussetzungslosigkeit*) parece haber sido acuñada por F. Strauss (*Leben Jesu*, 1836, p. IX; trad. esp.: *Nueva vida de Jesús*, Valencia, s. a), pero la exigencia que tal expresión encierra es la exigencia de la cual han nacido tanto la ciencia moderna, que con Galileo Galilei intentó liberarse de los S. metafísicos, como la filosofía moderna, que con Bacon y Descartes afirmó la exigencia de una investigación *radical*, o sea fundada sólo en premisas declaradas. La eliminación de los S. se dirige también a evitar que en el ámbito de un determinado campo de investigaciones obren creencias que pertenecen a campos diferentes y que éstas limiten de modo incontrolable la investigación misma. Husserl ha hecho un uso más restringido y técnico del principio de la eliminación de los S., usándolo para la delimitación de la esfera fenomenológica (*Logische Untersuchungen*, II, Intr., § 7).

2) Lo mismo que premisa, postulado o hipótesis. Este segundo significado puede conducir a confusiones.

Suspensión del juicio, *véase* EPOCHÉ.

Sustancia (gr. οὐσία; lat. *substantia*; ingl. *substance*; franc. *substance*; alem. *Substanz*; ital. *sostanza*). El término

ha tenido dos significados fundamentales: *1)* el de estructura necesaria; *2)* el de relación constante. El primero es inherente a la metafísica tradicional y el segundo al empirismo.

1) Según el primer significado, la S. es: *a)* lo que es necesariamente aquello que es; *b)* lo que existe necesariamente. Ambas determinaciones son ilustradas por la metafísica aristotélica, cuyo punto cardinal es el concepto de S. La primera determinación es la que Aristóteles designa con la expresión τὸ τί ἦν εἶναι (*quod quid erat esse*) y que se puede traducir como *esencia necesaria*. En efecto, la expresión significa, literalmente, *aquello que el ser era*, donde el imperfecto "era" indica la continuidad o estabilidad del ser mismo, su ser ya de siempre y para siempre. La esencia necesaria es la que se expresa en la *definición* (*véase*) y es el objeto propio del conocimiento científico (*véase* CIENCIA). Con esta primera determinación se relaciona la segunda, según la cual la S. es lo que existe necesariamente. Dice Aristóteles: "Tenemos ciencia de las cosas particulares sólo cuando conocemos su esencia necesaria y sucede en todas las cosas lo que sucede en el bien: si lo que es por esencia bien no es bien, entonces no existe ni siquiera lo que por esencia existe y lo que por esencia es uno no es uno, y así para todas las demás cosas" (*Met.*, VII, 6, 1031 b 6). Aristóteles aduce este argumento en contra de la separación platónica entre la idea y las cosas, pero es evidente que el argumento significa que toda cosa es lo que es en virtud de la esencia necesaria (que es su causa intrínseca o extrínseca) y que, por lo tanto, todo lo que hay de real o de cognoscible en las cosas forma parte de la esencia necesaria y existe necesariamente. Así la S. constituye para Aristóteles la estructura necesaria del ser en su concatenación causal, porque todas las especies de causas son determinaciones de la S. (*véase* CAUSALIDAD). En este sentido precisamente, Aristóteles afirma que la forma de las cosas es eterna y no puede ser ni producida ni destruida (*Met.*, VII, 8; VIII, 3); la forma es, en efecto, la esencia necesaria de las cosas compuestas. Por otro lado, Aristóteles no se preocupa por enumerar todos los modos de ser de la sustancia. Comienza por decir que por lo común se habla de S. en cuatro sentidos, si no más, o sea como esencia necesaria, como universal, como especie y como sujeto (*Met.*, VII, 3, 1028 a 32). Pero la S. como universal o como especie está excluida por la crítica al platonismo o, como dice Aristóteles y tiene el mismo valor, se denomina *sustancia segunda* con respecto a la primera S. que es la auténtica (*Cat.*, 5, 2 a 13). Quedan, por lo tanto, sólo la S. como esencia necesaria y la S. como *sujeto* (*véase*). En este último significado la S. puede ser la forma, la materia o su compuesto (*Ibid.*, 1029 a 2). En sus dos significados legítimos, la S. expresa el significado fundamental del concepto del ser y, por lo tanto, constituye el objeto propio de la metafísica. "Lo que desde hace tiempo y también ahora y siempre hemos buscado, lo que siempre será un problema para nosotros: ¿qué es el ser? significa esto: ¿qué es la S.?" (*Met.*, VII, 1, 1028 b 2). Por otro lado, la estructura sustancial del ser es el fundamento del saber científico. La esencia necesaria de las cosas que no tienen una causa fuera de sí es intuida directamente por el entendimiento y constituye los primeros principios que fundamentan la demostración, en tanto que la esencia necesaria de las cosas que tienen una causa fuera de sí puede ser revelada, si no demostrada, por la demostración misma. En todo caso la necesidad de la demostración es la misma necesidad de la S. (*An. Post.*, II, 9, 43 b 21; cf. toda la discusión precedente).

La historia ulterior del concepto de S. repite el carácter que había ya servido a Aristóteles para definirlo, o sea el de la necesidad. Tal carácter es explícitamente considerado por Plotino para la definición del término (*Enn.*, VI, 3, 4). Pero acerca del mismo insiste, en especial, la escolástica árabe y en particular Avicena: "Decimos que todo lo que es tiene una S. (*essentia*) por la cual es lo que es y por la cual es su necesidad y su ser" (*Lógica*, I). Y Santo Tomás que, con las equivalencias lingüísticas establecidas en el *De ente et essentia* había cerrado un largo periodo de confusiones terminológicas (*véase* ESENCIA), reduce la S. (interpre-

tando correctamente los textos de Aristóteles) a la *quididad* (la esencia necesaria) y al *sujeto* (*S. Th.*, I, q. 29, a. 2). Descartes no hizo más que expresar el mismo carácter de necesidad afirmando que "cuando concebimos la S. concebimos sólo una cosa que existe de tal manera que para existir no tiene necesidad de otra cosa más que de sí misma" (*Princ. Phil.*, I, 51). Spinoza observó justamente que ésta es la definición misma de la S. infinita (*R. Cartesi Principia Philosophiae*, 1663) y la adoptó para definir precisamente esta última: "Por S. entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse" (*Eth.*, I, def. III). La definición dada por Wolff "la S. es el sujeto perdurable y modificable", la considera él mismo como idéntica a la definición tradicional y a la cartesiana (*Ontol.*, §§ 768, 772). Y la definición tradicional es sin más repetida por Baumgarten: "La S. es el ente por sí subsistente" (*Met.*, § 191). Todavía en mejor forma logró Leibniz expresar en términos modernos el concepto tradicional de la S.: "La naturaleza de una S. individual o de un ser completo —decía— es la de tener una noción tan completa que resulte suficiente para comprender y hacer deducir todos los predicados del sujeto a los cuales esta noción es atribuida" (*Discours de métaphysique*, 1686, § 8). Lebniz mismo acercó esta noción a la tradicional escolástica de *forma sustancial* (*Ibid.*, § 11), pero en realidad era la noción misma de esencia necesaria, que ya Aristóteles concibiera como el principio del cual se deducen todas las determinaciones de un ente.

Las cosas no cambian cuando (con Kant) la S. comienza a ser considerada como una categoría mental y, en efecto, la función de tal categoría es, según Kant, la de *constituir* los objetos mismos de la experiencia. Pero esta transformación no hace cambiar el concepto. La S. es "la interna necesidad de permanencia de los fenómenos" y "para que lo que se suele denominar S. en el fenómeno pueda ser el sustrato propio de toda determinación temporal es necesario que en él toda existencia, tanto en el pasado como en el futuro, pueda ser determinada de un modo único y solo" (*Crít. R. Pura*, Analítica de los Principios, cap. II, sec. III, 3). En otros términos, la permanencia constitutiva de la S. no es más que su necesidad, su no poder ser más que de un único modo. En este mismo sentido Fichte denominaba S. al yo: "En cuanto el Yo es considerado como comprendiendo el total círculo, absolutamente determinado, de todas las realidades, es S. ... La S. es toda la reciprocidad pensada en general; el accidente es algo determinado que varía con otra cosa variable" (*Wissenschaftslehre*, 1794, II, § 4, D). Y todavía en el mismo sentido Hegel afirmó que el concepto es S.: "El concepto es la verdad de la S. y ya que el modo determinado de relación de la S. es la necesidad, la libertad se muestra como la verdad de la necesidad y como el modo de relación del concepto" (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], ed. Glockner, II, p. 7; cf. *Enc.*, §§ 150, 152). La noción de la necesidad sigue caracterizando la idea de S. en todos los filósofos que la adoptan. Rosmini incluyó en la idea de S. en universal: *1)* el pensamiento de la existencia actual; *2)* el del individuo que existe; *3)* el "de las determinaciones que debe tener a fin de que exista, o sea el pensamiento de la *necesidad* de que sea *cumplida* y que tenga todo lo necesario para existir" (*Nuovo saggio*, 589). Y se puede decir que todavía Wittgenstein adopta el término en este sentido tradicional: "La S. es lo que existe independientemente de lo que acaece" (*Tract.*, 2.024).

2) El segundo concepto de S., el de relación constante entre determinaciones dadas a la experiencia al mismo tiempo, es el producto de la crítica empirista al concepto tradicional de sustancia. Esta crítica se dirige contra el carácter fundamental atribuido tradicionalmente a la S., o sea en contra de su necesidad, en cuanto tal necesidad no resulta de la experiencia. La incognoscibilidad de la S. en sí misma en cuanto no es objeto de experiencia y no es dada, en la experiencia, sino como una colección de cualidades, había sido ya sostenida por Occam en el siglo XIV (*In Sent.*, I, d. 2, q. 2; *Quodl.*, III, 6). Pero fue Locke quien difundió en el mundo moderno este punto de

vista. Llama a la S. también en este sentido, *esencia real* o *forma sustancial* y su crítica se encuentra en el cap. 6 del Libro III, más que en el famoso capítulo 23 del Libro II: "Nuestras facultades no nos conducen, en el conocimiento y distinción de las S., más allá de una colección de aquellas ideas sensibles que advertimos en ellas; las cuales colecciones, por más que se formen con la mayor diligencia y exactitud de que seamos capaces, están más alejadas de la verdadera constitución interna, de donde fluyen esas cualidades, que lo está la idea de un campesino respecto al mecanismo interior de aquel famoso reloj de Estrasburgo... Cuando nos ponemos a examinar las piedras que pisamos o el hierro que a diario manejamos, pronto advertimos que su factura nos es desconocida y que somos incapaces de dar razón alguna de las diferentes cualidades que encontramos en esas cosas; es evidente que su constitución interna, de donde dependen sus propiedades, escapa a nuestro conocimiento" (*Essay,* III, 6, 9). Aquí Locke identifica, con justicia, la S. con la "constitución interna", de la cual deberían resultar las cualidades de la cosa, resultar en el sentido de que deberían ser *deducibles* de tal constitución, de manera que se puedan explicar y comprender en virtud de ella. Ésta era en realidad la S. aristotélica como esencia necesaria de las cosas. Declarándola incognoscible, Locke reduce la S. a una simple "colección de ideas", y abandona así la noción de la necesidad a favor de la de una simple coexistencia de hecho de las determinaciones percibidas. El concepto de la S. sufre así, en Locke, una transformación análoga a la que el concepto de causa sufriría en manos de Hume: se transforma de necesidad racional en uniformidad factual. De la necesidad racional, por la cual las determinaciones de un ente estarían todas racionalmente relacionadas una con la otra y derivarían de la fundamental constitutiva de la *esencia* del ente mismo, la S. resulta un conjunto de determinaciones que se encuentran al mismo tiempo en los hechos, pero cuya necesidad no se puede demostrar. Hume expresó bien esta nueva idea de S. diciendo que "las cualidades particulares que forman una S. están por lo común referidas a un *algo* desconocido, el cual se supone inherente a ellas o, dejando de lado esta ficción, son consideradas estrecha e inseparablemente unidas por relaciones de contigüidad y causación" (*Treatise,* I, 1, 6; ed. Selby-Bigge, p. 16). La conexión por contigüidad y causación ha tomado el lugar de la necesidad racional. Una formulación todavía más rigurosa del mismo concepto es la dada por Mach: "La S. no es más que la persistencia de la conexión, persistencia que nunca es absoluta o rigurosa" (*Analyse der Empfindungen,* XIV, § 14; trad. esp.: *Análisis de las sensaciones,* Madrid, 1925). En el mismo sentido ha escrito Dewey: "La condición, la única condición que hay que satisfacer para que pueda haber sustancialidad, es que ciertas cualificaciones se hallen trabadas como signos interdependientes de tal modo que se seguirán ciertas consecuencias si tienen lugar ciertas interacciones" (*Logic,* cap. VII; trad. esp.: *Lógica,* México, 1950, F.C.E., p. 148).

La idea de S., en su significado tradicional de necesidad, y la idea conexa de causa, constituyen los fundamentos de cualquier *metafísica* (*véase*). Son, por lo tanto, aceptadas en todo su peso por las metafísicas de cuño tradicional, en tanto que las direcciones empiristas se inclinan a ver en el concepto de S. la relación que ya Hume había entrevisto o tienden directamente a dejarla de lado oponiéndole la idea de función, o sea de relación. Este último rasgo ya había sido formulado por Mach, en cuanto la "persistencia de la conexión" no es más que la uniformidad de determinadas relaciones.

Sustancial (ingl. *substantial*; franc. *substantiel*; alem. *substantiell*; ital. *sostanziale*). *1)* Lo que constituye una sustancia o pertenece a una sustancia, o sea que es esencial o es tal que existe necesariamente.

2) Lo que es, en un sentido cualquiera, importante o decisivo; por ejemplo, "una contribución sustancial".

Sustancialidad (ingl. *substantiality*; franc. *substantialité*; alem. *Substantialität*; ital. *sostanzialità*). El modo de ser de la sustancia (en el sentido 1). En la primera edición de la *Crítica*

de la razón pura, Kant denominó "paralogismo de la S." a aquel por el cual se atribuye al *yo pienso* el modo de ser de la sustancia (*Crít. R. Pura*, A, 349). Más tarde el término fue adoptado por Hegel, en especial, por el simple significado de sustancia en general (cf. *Wissenschaft der Logik* ["La ciencia de la lógica"], ed. Glockner, I, p. 697).

Sustancialismo (ingl. *substantialism*; franc. *substantialisme*; alem. *Substantialismus;* ital. *sostanzialismo*). Término aplicado a veces a la doctrina metafísica de la sustancia, por parte de los que la combaten (Renouvier, Hamelin, etc.).

Sustitución (ingl. *substitution*; franc. *substitution*; alem. *Unterschiebung*; ital. *sostituzione*). Una de las operaciones fundamentales del pensamiento en todos los campos. Leibniz definió como sustituibles la *igualdad* (*véase*) y la *identidad* (*véase*). La matemática y la lógica pueden ser consideradas como sistemas de reglas de S. en cuanto la fórmula $a = b$ puede considerarse como una regla que expresa que a, dondequiera que aparezca, puede ser sustituida por b (F. Waismann, *Einführung in das mathematische Denken* ["Introducción al pensamiento matemático"], 1936, cap. XX, C).

Más específicamente, se habla en la lógica de una *regla de S.* como de una de las reglas primitivas fundamentales de inferencia, según la cual se admite la inferencia de una fórmula A en la fórmula obtenida de A, sustituyendo una fórmula B por una particular variable en A (cf. A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, § 10; y además Carnap, *The Logical Syntax of Language*, § 6; *Meaning and Necessity*, § 11; Quine, *Methods of Logic*, § 6; etc.).

Sustracción (ingl. *subtraction*; franc. *soustraction*; alem. *Subtraction*; ital. *sottrazione*). La noción de S. lógica fue introducida por Boole de la siguiente manera: "Si x representa una clase de objetos, entonces $1 - x$ representa la clase contraria o suplementaria de objetos, o sea la clase que incluye todos los objetos que no están comprendidos en la clase x" (*Laws of Thought*, 1854, cap. III, Prop. III, Dover publ., p. 48; cf. también Peirce, *Coll. Pap.*, 3, 5, 9, 18, etcétera). En la lógica posterior esta noción ha desaparecido.

Sustrato (lat. *substratum*; ingl. *substratum*; franc. *substrat*; ital. *sostrato*). El término fue aplicado por la escolástica del siglo XIV al individuo real (*substratum singulae*, Pedro Auriol, *In Sent.*, I, d. 35, q. 4, a. 1), y más tarde adoptado por Locke para indicar lo que la tradición denominara más bien *subiectum* o *suppositum*, o sea el sujeto o la sustancia como sujeto (*Essay*, II, 23, 1). Aceptado por Berkeley (*Principles of Human Knowledge*, I, § 7) y por Leibniz (*Nouv. Ess.*, II, 23, 1), el término empezó a usarse ampliamente y ha terminado por prevalecer sobre los demás, no sin peligro de confusiones. *Véase* SUJETO.

Synkatathesis, *véase* ASENTIMIENTO.

T

Tabla (lat. *tabula*; ingl. *table*; franc. *table*; alem. *Tafel*; ital. *tavola*). El término ha sido usado a menudo para indicar un cuadro ordenado o sistemático de conceptos. Los antiguos hablaban de las *tabulae logicae* que eran cuadros jerárquicos de los conceptos ordenados según su mayor generalidad: el *árbol de Porfirio* (*véase*) es la más conocida de estas T. En el mismo sentido, se denominaron T. a las colecciones de normas morales o jurídicas (la ley de las XII tablas, las T. de Moisés). Bacon denominó T. a las coordinaciones de las instancias, esto es, de los conceptos particulares de un fenómeno (*Nov. Org.*, II, 10) y distinguió las T. de presencia, las T. de ausencia, las T. de los grados o comparativas y, por último, las T. exclusivas (*Ibid.*, II, 11-13). A partir de Kant se habla de la "T. de las categorías" (*véase* CATEGORÍA) y en la lógica moderna de "T. de verdad", es decir, esquemas que muestran el valor de verdad de una aserción compuesta (por ejemplo, *p* o *q*, *p* implica *q*, etc.) para cada sistema de los valores de verdad de las proposiciones que la componen (cf. Wittgenstein, *Tractatus*, 5.101; A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, I, § 15).

Tabú (ingl. *taboo*; franc. *tabou*; alem. *Tabu*; ital. *tabù*). Término polinesio que significa simplemente prohibir o prohibido y que se aplica ahora al carácter sagrado de la prohibición en todos los pueblos primitivos y a toda prohibición no motivada en cualquier pueblo. La generalización del concepto se debe a Salomon Reinach. Y la mejor ilustración de la función del T. se debe a A. R. Radcliffe-Brown que ha visto en él un instrumento para subrayar la importancia social de hechos, operaciones, prohibiciones, normas, etc. El T. está, en este sentido, relacionado con cualquier prescripción ritual (*Structure and Function in Primitive Society*, 1952, cap. VII). Freud relacionó el T. con la neurosis obsesiva y vio entre las dos cosas cuatro puntos de semejanza, a saber: *1)* la falta de motivación de las prohibiciones; *2)* su imposición por una necesidad interior; *3)* la facultad de desplazamiento y el contagio de los objetos prohibidos; *4)* la causación de prácticas ceremoniales y mandamientos que resultan de las prohibiciones (*Totem u. T.*, 1913, cap. II; trad. esp.: *Totem y tabú*, en *Obras completas*, II, Madrid, 1948, p. 434).

Tabula rasa (gr. πίναξ ἀγραφής). Expresión aplicada a veces a la condición del alma antes de la adquisición de cualquier conocimiento. La expresión nace por la comparación del proceso de aprendizaje con el proceso que consiste en imprimir los signos o las letras sobre una pequeña tabla encerada o en escribir sobre una página. Esta comparación es muy antigua y se encuentra ya en Esquilo (*Prom.*, 789). Platón comparó el alma a un bloque de cera sobre el cual se imprimen las sensaciones y los pensamientos que más tarde se recuerdan (*Teet.*, 191 d; *Fil.*, 39 a). Aristóteles comparó el entendimiento a una tablilla sobre la cual nada está escrito actualmente (*De An.*, III, 4, 430 a 1). Y los estoicos compararon la parte hegemónica del alma con un papiro sobre el cual se inscribían los signos de las cosas o sea las representaciones (Plutarco, *Plac.*, IV, 11; cf. Galeno, *Hist. Philos.*, 92; Sexto Empírico, *Adv. Mat.*, VII, 228). La misma comparación reaparece con frecuencia más adelante (Filón, *Leg. Alleg.*, I, 32; Boecio, *Cons. Phil.*, V, 4; etc.). Pero la expresión "tablilla no escrita" se encuentra por vez primera en el comentarista de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia (*c.* 200 a. c.) y en la Edad Media fue usada por Santo Tomás (*De An.*, a. 8, resp.; *S. Th.*, I, q. 89, a. 1, ad. 3º).

La imagen fue usada por Locke para expresar la tesis del origen empírico de todo el conocimiento (*Essay*, II, 1, 2) y por Leibniz en su crítica a esta tesis de Locke (*Nouv. Ess.*, II, 1, 2). A partir de entonces, la expresión indica la tesis empirista acerca del origen del conocimiento y la negación del innatismo.

Tacto (ingl. *tact*; franc. *tact*; alem. *Tact*; ital. *tatto*). *1)* Uno de los cinco

sentidos, que Condillac denominara "sentimiento fundamental" en cuanto es "el sentimiento que la *estatua* (*véase*) tiene de la acción recíproca de las partes del cuerpo y en especial de los movimientos de la respiración" (*Traité des sensations*, II, 1). El T. es también, según Condillac, el sentido del cual resulta la noción del mundo externo (*Ibid.*, II, 8, 30 *ss.*)

2) Sabiduría de mundo o *esprit de finesse*, como en las frases "tener T.", "proceder con T." o "hablar con T.", etcétera.

Tachadura (alem. *Durchstreichung*). Husserl denomina T. a la negación de una creencia o a la toma de posición en contra de ella (*Ideen*, I, § 106).

Talento (lat. *talentum*; ingl. *talent*; franc. *talent*; alem. *Talent*; ital. *talento*). El sentido metafórico de este término, originado en la parábola de los T. (*Mateo* XXV, 14-30) es el de "una superioridad del poder cognoscitivo, que no depende de la enseñanza sino de la disposición del sujeto". Ésta es la definición que Kant da del T. (*Antr.*, I, § 54), y distingue también los T. en ingenio productivo, sagacidad y originalidad, siendo este último el genio. Esta doctrina kantiana ha sido repetida a menudo con pocas variaciones y se conserva en la misma psicología moderna, la cual aun acentúa la importancia de los denominados T. *específicos*.

Talión, o pena igual al delito (gr. τὸ ἀντιπεπονθός; ingl. *talion*; franc. *talion*; alem. *Vergeltung*; ital. *taglione o contrapasso*). Forma de justicia que consiste en hacer sufrir al ofensor el mismo daño que éste ha hecho sufrir al ofendido. Según un testimonio de Aristóteles, fueron los pitagóricos los que definieron lo justo como talión (*Et. Nic.*, V, 5, 1132 b 21). En el mismo principio se inspira la ley mosaica del "ojo por ojo, diente por diente" (*Levítico*, XXIV, 17-21). Dante modeló la estructura moral del *Infierno* y del *Purgatorio* conforme a la ley del T.

Talmud. El término, que en hebreo significa "enseñanza", se aplica a la colección enciclopédica de la tradición judía en arameo, compilada durante ochocientos años (de 300 a. c. a 500 d. c.) en Palestina y Babilonia. La obra no es un simple comentario al Antiguo Testamento, sino el resumen de la filosofía, de la teología, de la historia, de la ética y del folklore judíos, acumulados durante ocho siglos. El *T.* está compuesto de dos partes principales: la *Misnáh* compilada en Palestina y la *Gemará* que es un comentario del primero. La *Gemará* compilada en Palestina, junto con la *Misnáh*, se llama *T. de Jerusalem*, en tanto que la *Gemará* compilada en Babilonia se llama, junto con la misma *Misnáh*, *T. de Babilonia* (cf. H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1922-1928).

Tanatismo (ingl. *thanatism*; alem. *Thanatismus*; ital. *tanatismo*). Término creado por E. Haeckel para designar su doctrina de la mortalidad del alma, en oposición a *atanatismo* (*véase*).

Taoísmo (ingl. *taoism*; franc. *taoisme*; alem. *Taoismus*). La doctrina de Lao-Tsé (que vivió en China probablemente en el siglo VI a. c.), a quien se atribuye el *Tao Te King*, o sea el *Libro de la vía y de la virtud*. Frente al carácter racionalista, mundano y práctico de la enseñanza de Confucio, se encuentra el carácter místico, religioso y contemplativo de la enseñanza de Lao-Tsé, en el cual se pueden encontrar huellas del panteísmo metafísico de los *Upanishads*. Los dos principales puntos del T. son: el monismo panteísta, según el cual el *tao*, que es la vía de la salvación, es también el principio único del universo, del cual toda otra cosa es manifestación; la ética del *no hacer*, o sea el abandono a la acción inmanente del principio cósmico y la renuncia a interferirlo o a obstaculizarlo.

Hay una traducción italiana del *Tao Te King* realizada por A. Castellani con el título de *La regola celeste di Lao-Tse* (Florencia, 1927). Cf. A. Waley, *The Way and Its Power*, 1934.

Tarea (gr. ἔργον; lat. *officium*; ingl. *task*; franc. *tâche*; alem. *Aufgabe*; ital. *compito*). La limitación de la actividad propia de una persona o de una cosa, a fin de garantizar el mejor resultado

de la actividad misma. En este sentido Platón entendía por T. de una cosa "lo que sólo la cosa misma puede hacer o por lo menos hace mejor que cualquier otra" (*Rep.*, I, 353 a) y usó esta noción para definir la *virtud* (*véase*). En el mismo sentido y con el mismo fin utilizó Aristóteles la noción cuando, al definir la felicidad, se preguntó cuál es "la T. del hombre" y repuso diciendo que la T. del hombre es la actividad del alma conforme a la razón o no independiente de ella (*Ét. Nic.*, I, 6, 1098 a 7). El concepto reaparece con frecuencia, y con el mismo significado, en la filosofía contemporánea. *Véase* FUNCIÓN; OPERACIÓN.

Tat tvam asi. Una de las normas fundamentales de la filosofía del *Upanishad*, literalmente significa "esto eres tú" y prescribe a todo hombre reconocerse idéntico en su principio (o *atman*) con cualquier ser o cosa que tenga delante, por ser el principio universal o *Brahmán* idéntico en todos. La locución hindú se encuentra especialmente en la *Chandogya-Upanishad* (VI, 8, 7 *ss.*).

Tautología (ingl. *tautology*; franc. *tautologie*; alem. *Tautologie*; ital. *tautologia*). En la terminología filosófica tradicional, T. significaba genéricamente un discurso (en particular, una definición) vicioso en cuanto inútil, por repetir en la consecuencia, en el predicado o en el *definiens*, el concepto ya contenido en el primer miembro: "M. de la Palisse, un cuarto de hora antes de morir, todavía estaba vivo." Sólo en el álgebra de la lógica adquiere el término "T." un significado técnico, en cuanto se introducen con el nombre de *leyes de T.* los teoremas (1) $a \cup a = a$, (2) $a \cap a = a$ [(1) la afirmación disyuntiva de una misma proposición p consigo misma equivale a la simple afirmación de p; la suma de una clase α consigo misma es igual a la simple clase α; (2) la afirmación conjuntiva de una misma proposición p consigo misma equivale a la simple afirmación de p; la interferencia de una clase α consigo misma es igual a la total y simple clase α]. Además de esta ley, los *Principia Mathematica* de Whitehead y Russell introducen un *principio de T.*: $p \vee p \cdot \supset p \cdot$ [La afirmación disyuntiva de una misma proposición p consigo misma implica materialmente la misma p: "Si p o p, p"]. En Wittgenstein (*Tractatus logico-philosophicus*, 1922, 4.46) el concepto de T. adquiere una notable importancia, llegando a designar una proposición molecular (funcional) cuyo valor-verdad es "verdadero" cualesquiera que sean los valores-verdad de las proposiciones atómicas (variables proposicionales) que la componen, por ejemplo, "$p \vee \sim p$" ["llueve o no llueve"]. Wittgenstein, seguido sin entusiasmo por Russell, llegó a establecer que las matemáticas puras (comprendida la lógica) constan exclusivamente de T., y, aún más, son la clase de todas las posibles T. (*Tract.* cit., 6.1, 6.22).

En la lógica actual (poswittgensteiniana) el concepto de T. ha perdido gran parte de su importancia, habiendo sido sustituido por una multiplicidad de nociones análogas como proposición *analítica, C-verdadera, L-verdadera*, según los casos y según los puntos de vista filosóficos de los diferentes autores. G. P.

Taxonomía (ingl. *taxonomy*; franc. *taxinomie*; alem. *Taxinomie*). La teoría de la clasificación en las ciencias naturales. Término acuñado y adoptado en el siglo XIX. Fueron denominadas taxonómicas la botánica y la historia natural. El término ha caído actualmente en desuso.

Teándrico (ingl. *theandric*; franc. *theandrique*). Término de la teología cristiana, que se refiere a la unión de la naturaleza divina y de la humana en la persona de Cristo.

Teantropismo (ingl. *theantrophism*; franc. *théantropisme*; alem. *Theantropismus*; ital. *teantropismo*). *1)* la doctrina de la unión de la naturaleza divina y de la humana en la persona de Cristo.

2) Lo mismo que *antropomorfismo* (*véase*).

Técnica (ingl. *technic*; franc. *technique*; alem. *Technik*; ital. *tecnica*). El sentido del término coincide con el sentido general de *arte* (*véase*): comprende todo conjunto de reglas aptas para dirigir eficazmente una actividad

cualquiera. La T. en este sentido no se diferencia ni del arte, ni de la ciencia, ni de cualquier procedimiento u operación capaz de lograr un efecto cualquiera y su campo es tan extenso como el de todas las actividades humanas. Se debe advertir, no obstante, que el significado que le atribuye Kant es una excepción a este sentido del término, que es muy antiguo y general. Kant habló de una T. de la naturaleza para indicar su *causalidad* (*Crít. del Juicio*, § 72), pero negó que la filosofía y, en especial, la filosofía práctica pudieran tener una T., porque no pueden contar con una causalidad necesaria (*Met. der Sitten*, Intr., § II). El supuesto de este significado es la reducción de la T. a procedimiento causal, cuando por T. se ha entendido (y es mejor hacerlo así) un procedimiento cualquiera regulado por normas y provisto de una determinada eficacia.

En esta esfera de significado muy general entran, por lo tanto, los procedimientos más dispares que pueden aún dividirse, *grosso modo*, en dos diferentes campos: *A)* el de las T. *racionales*, que son relativamente independientes de particulares sistemas de creencias y, por lo tanto, pueden conducir a la modificación de tales sistemas y son ellas mismas autocorregibles; *B)* el de las T. *mágicas* y *religiosas* que pueden ser puestas en acción sólo por particulares sistemas de creencias y, por lo tanto, no pueden modificarlos y se presentan ellas mismas como no corregibles o inmodificables. Estas T. constituyen uno de los dos elementos fundamentales de toda religión y pueden ser designadas con el nombre genérico de *ritos* (*véase*).

Las T. racionales pueden, a su vez, distinguirse en: *1)* T. simbólicas (cognoscitivas o estéticas) que son las de la ciencia y de las bellas artes; *2)* T. de comportamiento, esto es, morales, políticas, económicas, etc.; *3)* T. de producción.

1) Las T. cognoscitivas y artísticas pueden llamarse T. simbólicas por consistir esencialmente en el uso de los signos. Se distinguen de los *métodos* (*véase*) que son, estrictamente hablando, indicaciones generales acerca del carácter de las T. por seguir. Las T. simbólicas pueden ser T. de explicación, T. de previsión o T. de comunicación, pero estas distinciones no se excluyen mutuamente.

2) Las T. de comportamiento del hombre con referencia a otro hombre cubren un campo muy extenso que comprende zonas dispares y van desde las T. eróticas a las de la propaganda, de las económicas a las morales, de las jurídicas a las educativas, etc.

3) El tercer grupo de T. es el que concierne al comportamiento del hombre en relación con la naturaleza y que se dirige a la producción de los bienes. La T. en este sentido ha acompañado siempre a la vida del hombre en la tierra, siendo el hombre, como ya lo anotara Platón (*Prot.*, 321 c) el animal que la naturaleza ha dejado más desprovisto e inerme en toda la creación. Un determinado grado de desarrollo de la T. es, por lo tanto, indispensable para la supervivencia de cualquier grupo humano, y la supervivencia y el bienestar de cada vez más amplios grupos humanos están condicionados por el desarrollo de los medios técnicos. Entre los filósofos, Francis Bacon fue el primero en reconocer esta verdad, a comienzos del siglo XVII. Para Bacon la totalidad de la ciencia actúa en vista del bienestar del hombre y se dirige a producir, en último análisis, inventos que hagan más fácil la vida del hombre sobre la tierra. Cuando en la *New Atlantis* (1627; trad. esp.: *La Nueva Atlántida*, en *Utopías del Renacimiento*, México, 1941, F.C.E.) quiso dar la imagen de una ciudad ideal, no se detuvo en imaginar formas perfectas de vida social o política, sino que concibió un paraíso de la T., en el cual se cumplieran las invenciones y los hallazgos de todo el mundo. El *saint-simonismo* (*véase*) y el *positivismo* (*véase*) del siglo XIX han compartido la exaltación baconiana de la T. Sólo a partir de fines del siglo pasado y en los primeros decenios de nuestro siglo, ha comenzado a delinearse lo que actualmente se denomina el problema de la T., o sea el problema nacido de las consecuencias que el desarrollo de la T. del mundo moderno tienen en la vida individual y asociada del hombre. El contraste entre el hombre y la T. fue, antes de la segunda Guerra Mundial, el tema preferido de la

literatura profética. Los profetas de la decadencia y de la muerte de la civilización de Occidente (por ejemplo, O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 1931; trad. esp.: *El hombre y la técnica*, Madrid, 1932), los defensores de la espiritualidad pura (por ejemplo, D. Rops, *Le monde sans âme*, 1932) ya habían visto en la máquina la causa directa o indirecta de la decadencia espiritual del hombre. El mundo dominado por la máquina es, conforme a estos diagnósticos, un mundo sin alma, nivelador, mortificante, un mundo en el cual la cantidad ha tomado el puesto de la calidad, en el cual el culto de los valores del espíritu ha sido sustituido por el culto de los valores instrumentales y utilitarios. Tras el final de la segunda Guerra Mundial estas acusaciones han sido remachadas y ampliadas. Están presentes en toda la obra de Albert Camus (cf., por ejemplo, *Ni bourreaux ni victimes*, 1946). Otros han visto el mal del maquinismo en el "desarraigo" que produce en el hombre (S. Weil, *L'enracinement*, 1948). Otros más envuelven en la condena de la T. a la "razón", ya que ella constituiría el principio de la T. o acarician la utopía de un retorno a la producción artesanal (M. de Corte, *Essai sur la fin d'une civilisation*, 1949; L. Duplessy, *La machine ou l'homme*, 1949). No hay duda de que estas acusaciones o denuncias sacan a luz un problema efectivo que es el de la acomodación del hombre al nuevo ambiente natural y humano producido por la T. Los males de la T. no han sido inventados por el espiritualismo profetizante, aun cuando parezcan hechos a propósito para justificar sus diatribas. Pero es cierto que así como el progreso de la T. no puede detenerse por los denominados "valores del espíritu", entre los cuales debería existir por lo menos la exigencia de prever la supervivencia y el bienestar de grupos cada vez más numerosos de la humanidad (exigencia a la que responde la T.), de igual manera no bastan las diatribas para eliminar los males de la T. El único camino por el cual se puede vislumbrar una solución del problema de la T. es aquel que, por un lado, lleva hasta el fondo la realización de la T. misma, superando con rapidez o con el menor daño posible las desventajas de su comienzo y, por el otro, promueve la creación y el desarrollo de nuevas T. de comportamiento interhumano, únicas que pueden controlar y corregir los efectos adversos de las T. productivas sobre el hombre. Y la única esperanza razonable de que este camino pueda ser emprendido y recorrido se funda en el hecho de que el desarrollo mismo de la T. productiva llegaría a ser imposible, en un momento muy cercano, debido a la monotonía que produce y que sofocaría en su germen las capacidades de iniciativa y de ingenio productor que el mismo desarrollo de la T. exige (cf. Abbagnano, *Filosofia, religione, scienza*, 1947, cap. VII; Friedmann, *Où va le travail humaine?*, 1950).

Tecnicismo (ingl. *technicism*; alem. *Technizismus*; ital. *tecnicismo*). *1)* Lo mismo que técnica. Kant emplea el término para indicar la técnica de la naturaleza, esto es, el mecanismo (*Crít. del Juicio*, § 78).

2) El uso de palabras o frases pertenecientes a un lenguaje técnico o una palabra o frase pertenecientes a tal lenguaje.

Tecnocracia (ingl. *technocracy*; franc. *technocratie*; alem. *Technokratie*; ital. *tecnocrazia*). El gobierno de toda la sociedad por los técnicos, entendiéndose con esta palabra a los técnicos de la producción. Es el ideal de Saint Simon y de Comte, reasumido por algunos teóricos norteamericanos contemporáneos (cf. J. Burnahm, *The Managerial Revolution*, 1941; trad. ital., 1947).

Tecnología (ingl. *technology*; franc. *technologie*; alem. *Technologie*; ital. *tecnologia*). *1)* El estudio de los procedimientos técnicos de una determinada rama de la producción industrial o de pluralidad de ramas.

2) Lo mismo que técnica.

Tectología. Término creado por el filósofo ruso A. Bogdanov para indicar una "ciencia organizadora universal", o sea una ciencia que enseñe a construir el mundo partiendo de los elementos neutros dados en la experiencia (*Tektologija*, 1923; cf. G. A. Wetter, *Il materia-*

lismo dialettico sovietico, 1948, p. 106). Lo mismo que *arquitectónica* (*véase*).

Tedio, *véase* ABURRIMIENTO.

Teísmo (ingl. *theism*; franc. *théisme*; alem. *Theismus*; ital. *teismo*). El término aplicado genéricamente desde el siglo XVII a la creencia en Dios, por oposición a ateísmo (así lo emplea todavía Voltaire, *Dictionnaire philosophique,* art. "Théiste"), fue definido por Kant en su significado específico, por oposición a *deísmo* (*véase*). Dice Kant: "El que admite sólo una teología trascendental es denominado *deísta*; quien admite también una teología natural, *teísta.* El primero admite que podemos conocer con la simple razón a un Ser originario del que tenemos un concepto sólo trascendental, como de un Ser que posee toda realidad pero que no se puede determinar más. El segundo afirma que la razón está en situación de poder determinar más al objeto, según la analogía con la naturaleza, esto es, poderlo determinar como un ser que por entendimiento y libertad contenga en sí el principio originario de todas las otras cosas. El primero representa a este Ser sólo como una causa del mundo (resultando incierto el que se trate de una causa que obre por la necesidad de su naturaleza o por la libertad); el segundo lo representa como un creador del mundo" (*Crít. R. Pura,* Dial. Trasc. III, sec. 7). En otros términos, el deísta puede ser también *panteísta* y creer en la necesidad de la relación entre Dios y el mundo, aun cuando pueda también no serlo; el teísta se opone al panteísta. Por lo demás, procediendo fuera de lo que la pura razón le permite creer, el teísta afirma cualidades o caracteres de Dios atestiguados no por la razón sino por la revelación y, en este sentido, como Kant dice más adelante en el mismo fragmento, cree en un "Dios vivo" (cf. también *Crít. del Juicio,* § 72). Estas notas kantianas han fijado el significado del término en el uso contemporáneo, que opone el T. no sólo al ateísmo sino también al deísmo y al panteísmo.

El T. es, en este sentido, un aspecto esencial del espiritualismo (o personalismo) contemporáneo, en especial en su reacción frente al idealismo romántico, que tiene siempre una tendencia panteísta. Por lo tanto, el T. ha sido defendido sobre todo por el espiritualismo, que constituyó la reacción al hegelismo clásico (I. H. Fichte, Lotze, etc.), por el positivismo (Renouvier, Boutroux, etc.), o por el espiritualismo, que constituyó la reacción frente al neoidealismo romántico que floreció en los primeros decenios del siglo en Inglaterra, América e Italia y del cual saca el mismo espiritualismo muchos de sus temas. Cf. respecto al T. anglosajón W. E. Hocking, *Meaning of God in Human Experience,* 1912; A. Seth Pringle-Pattison, *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy,* 1917; Clement C. J. Webb, *God and Personality*; 1920; etc. Respecto al T. italiano: las obras de Carlini, Guzzo, Sciacca, etc.

Telegnosis (ingl. *telegnosis*). Lo mismo que clarividencia: la facultad de conocer acontecimientos lejanos sin la ayuda de los medios normales de conocimiento. *Véase* TELEPATÍA.

Telegrama, argumento del (ingl. *telegram argument*; alem. *Telegrammbeispiel*; ital. *argomento del telegramma*). Argumento o ejemplo aducido por F. A. Lange para ilustrar la tesis materialista de la dependencia de las reacciones psíquicas respecto a los estímulos físicos y la posibilidad de reducir a mecanismo fisiológico lo que comúnmente se denomina alma o conciencia. El T. que anuncia a un comerciante la quiebra de uno de sus agentes determina toda una serie de reacciones que pueden describirse fisiológicamente del mismo modo en que se describen físicamente, esto es, en términos de ondas luminosas, el estímulo que las ha provocado (*Geschichte der Materialismus,* II, III, 2 y nota 39; trad. esp.: *Historia del materialismo,* Madrid, s.a.). A veces se ha invertido el argumento utilizándolo para demostrar la relativa independencia de las reacciones con referencia a los estímulos. El T. "Vuestro hijo ha muerto" difiere sólo en una letra del T. "Nuestro hijo ha muerto", pero produce una reacción enormemente diferente y que no corresponde a la diferencia física entre los estímulos de los que lo reciben (cf.

C. D. Broad, *The Mind and its Place in Nature,* 1925, pp. 118 *ss.*).

Teleoclisis (alem. *Teleoklise*). Tendencia hacia la actividad finalista, considerada como propia de los organismos vivos. Término raro.

Teleofobia (alem. *Teleophobie*). Aversión hacia el finalismo.

Teleología (ingl. *teleology*; franc. *téléologie*; alem. *Teleologie*). El término creado por Christian Wolff para indicar "la parte de la filosofía natural que explica los fines de las cosas" (*Philosophia rationalis sive logica,* 1728, Disc. Prael., § 85). Lo mismo que *finalismo* (*véase*).

Teleosis (alem. *Teleosis*). Perfección. Es la transcripción fonética de la palabra griega.

Telepatía (ingl. *telepathy;* franc. *télépathie;* alem. *Telepathie*). Una forma de telegnosis y precisamente la que consiste en conocer los estados de espíritu de personas lejanas o lo que les sucede, sin la ayuda de los medios de conocimiento normales. El término fue propuesto por la *Society for Psychical Researches* de Londres en 1882 y ha sido muy aceptado. A veces, como su sinónimo, se emplea *telestesia* (cf. D. J. West, *Psychical Research Today,* 1954, cap. VI).

Tema (lat. *thema;* ingl. *Theme;* franc. *thème;* alem. *Thema*). Argumento u objeto de indagación, de discurso o de estudio. En la terminología filosófica contemporánea se adoptan también los términos *tematizar,* y *tematización* para indicar la elección o la formación de los T., que es una fase importante y a menudo decisiva de la investigación. En particular Heidegger afirma que la tematización "tiene por meta dejar en franquía los entes intramundanos, de tal forma que puedan ser *yectos* frente a un puro descubrir, es decir, volverse *ob-jetos*" (*Sein und Zeit,* § 69 b; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* México, 1962, F.C.E.).

Temperamento (gr. κρᾶσις; lat. *temperamentum;* ingl. *temper;* franc. *tempérament;* alem. *Temperament*). La disposición del hombre para obrar de uno u otro modo según la particular mezcla de los humores que componen el cuerpo. El fundador de la doctrina del T. es el padre de la medicina, Hipócrates (siglo V a. C.), y la doctrina misma se trasmitió y conservó como doctrina médica. Hipócrates admitía cuatro humores fundamentales: la sangre, la flema (la linfa, los sueros, el moco nasal e intestinal, la saliva), la bilis amarilla y la atrabilis o bilis negra (considerada como la secreción del páncreas), que corresponden a los cuatro elementos del macrocosmos. Según la preponderancia de uno de estos humores sobre el hombre se tienen los cuatro T. fundamentales: el sanguíneo, el flemático, el bilioso y el melancólico o atrabiliario (*De nat. hom.,* 4). Referencias a esta doctrina o a doctrinas análogas se encuentran en Platón (*Conv.,* 188 a; *Tim.,* 86 B), en Aristóteles (*Problem.,* 30, 1), en Séneca (*De ira,* II, 18, *ss.*), en Lucrecio (*De rer. nat.,* III, 288 *ss.*), en Plutarco (*Quaest. nat.,* 26) y en otros, sin relación con los supuestos filosóficos de los que parten estos autores, como lo demuestra su unánime aceptación de la doctrina misma. En la Edad Media, la doctrina de los T. pasó, a través de la medicina y especialmente de la medicina árabe (Avicena y Averroes), a los médicos y los magos del Renacimiento. Paracelso sustituyó los humores hipocráticos por sus tres elementos (azufre, sal y mercurio) para la clasificación de los temperamentos. Así, la noción de T. no sufrió modificación alguna hasta Kant que, al reasumirla, distinguió entre el aspecto fisiológico y el aspecto psicológico del T. mismo. "Fisiológicamente considerado —decía— el T. está constituido por la constitución física (la estructura fuerte o débil) y por la complexión (por el fluido que se pone regularmente en movimiento en el cuerpo a través de la fuerza vital y en el que se comprenden el calor o el frío que se producen en la elaboración de tales humores). Psicológicamente considerado, esto es, como T. del alma (del poder afectivo y apetitivo) esta expresión, que resulta de la propiedad de la sangre, se refiere a la analogía del juego de los sentimientos y de los deseos con las causas físicas y motoras (la principal de las

cuales es la sangre)" (*Antr.*, II, 2). Kant volvió después a la vieja clasificación hipocrática de los T., usada a menudo en la psicología moderna (por ejemplo, Wundt, *Physiologische Psychologie* ["Psicología fisiológica"], II⁴, pp. 519 *ss.*). Pero en la psicología, la palabra T. ha caído en desuso desde fines del siglo pasado, y ha sido sustituida por *carácter* (*véase*), que en una de sus acepciones significa justo la estructura orgánica originaria que condiciona las disposiciones naturales del individuo. El uso de la palabra carácter señala también el paso de la noción, del dominio de la medicina al de la psicología y la filosofía.

Templanza (gr. σωφροσύνη; lat. *temperantia;* ingl. *temperance;* franc. *tempérance;* alem. *Besonnenheit;* ital. *temperanza*). Una de las virtudes éticas de Aristóteles, más precisamente, la que consiste en el justo uso de los placeres corpóreos. Aristóteles señaló que la T. no concierne a todos los placeres corporales (no concierne a los que resultan de la vista o del oído, por ejemplo), sino sólo a los que resultan del comer, del beber y del sexo (*Ét. Nic.*, § 9-12). Platón había definido de diferente manera a la T., pues para él es "la amistad y el acuerdo de las partes del alma que se tienen cuando la parte que ordena y las que obedecen convienen en la opinión que pertenece al principio racional de gobierno y de esta manera no se le rebelan". Tal es la T., para Platón, tanto para el individuo como para el Estado (*Rep.*, IV, 442 b). A su vez, los estoicos definieron la T. como "la ciencia de las cosas que deben desearse y rehuirse" (Estobeo, *Ecl.*, II, 6, 102). Acerca de la T. insistió también la ética de Demócrito: "La fortuna nos procura la mesa suntuosa, la T. la mesa en la que nada falta" (*Fr.*, 210, Diels).

Temporal (ingl. *temporal;* franc. *temporel;* alem. *zeitlich;* ital. *temporale*). *1)* Lo que pertenece al tiempo, concierne o sucede en el tiempo. Así, por ejemplo, el orden T., un esquema T., etcétera.

2) Lo mundano, o sea que pertenece al orden del tiempo, en oposición a lo espiritual, que pertenece al orden de la eternidad. La oposición de T. y espiritual es uno de los temas dominantes del cristianismo paulino (cf. por ejemplo, *II Corintios*, IV, 18; *Hebreos*, XI, 25, etc.).

Temporario (ingl. *temporary;* franc. *temporaire;* alem. *einstweilig;* ital. *temporaneo*). De escasa duración, provisional.

Tendencia (ingl. *tendency;* franc. *tendance;* alem. *Trieb;* ital. *tendenza*). Se entiende por T. todo empuje, habitual y constante, hacia la acción; en esto se distingue la T. del *impulso* (*véase*), que es un empuje imprevisto o temporario hacia la acción. Kant limitó el significado del término al apetito habitual de naturaleza sensible (*Antr.*, § 73). Schiller admitió tres tendencias fundamentales en el hombre, la primera de las cuales, de naturaleza *sensible*, lo lleva al cambio; la segunda o *T. a la forma* lo lleva a la inmutabilidad y, por fin, la tercera o *T. al juego* lo lleva a la conciliación de las dos primeras (*Briefe über die aesthetische Erziehung*, 12-13; trad. esp.: *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, Madrid, 1932). Fichte opuso a esta distinción otra, esto es, la distinción entre la *T. hacia el conocimiento*, que hace del hombre un "ser representante", la T. *práctica*, que se dirige a la modificación y formación de las cosas y la T. *estética*, que tiende a una representación determinada sólo en vista a la representación misma y no a la de la cosa o a la de su conocimiento (*Werke* ["Obras"], VIII, pp. 278-79). Más recientemente Jaspers ha distinguido tres órdenes de T. *1)* las *sensibles*, con correlativo somático (el hambre, la sed, el sexo, etc.); *2)* las *vitales*, pero sin localización somática (la T. hacia la exaltación de sí o a la sumisión, a la emigración, a la sociabilidad, etc.); *3)* las T. *espirituales*, o sea las dirigidas a la realización de los valores (*Allgemeine Psychopathologie*, 1913; trad. esp.: *Psicopalotogía general*, 1950-1951).

Tensión (gr. τόνος; ingl. *tension;* franc. *tension;* alem. *Spannung;* ital. *tensione*). La relación entre dos opuestos ligados sólo por su oposición. Este concepto constituyó, según los antiguos

(cf. Filón, *Rer. Div. Her.*, 43), el gran descubrimiento de Heráclito. "Los hombres no saben —dijo Heráclito— cómo lo discordante coincide consigo mismo: acople de T. opuestas, como en el arco y la lira" (*Fr.*, 51, Diels). También los estoicos hablaron en este sentido de la T. que tiene unido el universo (Arnim, *Stoic. Fragm.*, II, 134). En tanto que la *dialéctica* (*véase*) es la unidad de los opuestos como su síntesis o conciliación, la T. es el ligamento entre los opuestos como tales, sin conciliación o síntesis. Las situaciones de T. son, por lo tanto, las situaciones que no dejan prever la conciliación; en tal sentido se usa la palabra en el lenguaje común, como cuando se habla de la "T. internacional". En el mismo sentido se habla de "tensión psíquica", para indicar un estado latente de conflicto.

2) Los estoicos (en especial Cleantes; cf. Arnim, *Stoic. Fragm.*, I, 128), introdujeron la noción de T. como fuerza que tiende a un resultado; en tal sentido, la noción es un sinónimo de tendencia o de esfuerzo y, especialmente, de esfuerzo prolongado y penoso.

Teocracia (ingl. *theocracy;* franc. *théocratie;* alem. *Theokratie;* ital. *teocrazia*). *1)* El régimen político en el cual el gobierno es ejercido por la casta sacerdotal. En este sentido fueron T. el Estado hebreo, el Estado mahometano y el calvinismo en Ginebra.

2) La doctrina de la supremacía del poder eclesiástico, del cual tomaría el poder civil su derecho y su investidura. T., en este sentido, fue el clericalismo medieval.

3) Más genéricamente, cualquier doctrina que considere que toda autoridad deriva de Dios. *Véase* AUTORIDAD.

Teocrasía (gr. θεοκρασία; ingl. *theocrasy;* franc. *théocrasie;* alem. *Theocrasie;* ital. *teocrasia*). La unión o mezcla del alma con Dios, en el misticismo (cf. Jámblico, *De vita pythagorica,* 33, 240).

Teodicea (ingl. *theodicea;* franc. *théodicée;* alem. *Theodizee;* ital. *teodicea*). Término creado por Leibniz como título de una de sus obras, *Essaies de Théodicée sur la bonté de Dieu, la libertè de l'homme et l'origine du mal* (1710; *Ensayo de T. acerca de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*), a fin de indicar su propósito de demostrar la justicia divina mediante la solución de los dos problemas fundamentales, el del mal y el de la libertad humana. Acerca del primer problema, la T. de Leibniz responde más en especial a las consideraciones desarrolladas por Bayle en su *Diccionario* (1697), consideraciones que más tarde no hicieron en realidad más que ampliar lo que ya habían dicho los epicúreos en polémica con los estoicos: "Dios o no quiere quitar los males o no puede, o puede y no quiere, o no quiere ni puede o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente, lo que es imposible en Dios. Si puede y no quiere es envidioso, lo que es igualmente contrario a Dios. Si no quiere ni puede es envidioso e impotente y, por lo tanto, no es Dios. Si quiere y puede, lo que sólo conviene a Dios; ¿de qué derivan los males y por qué no los quita?" (*Fr.*, 374, Usener). La solución de Leibniz es la tradicional: en realidad el mal no existe y, por lo tanto, su responsabilidad no es imputable a Dios (*véase* MAL). Acerca del problema de la libertad Leibniz discute las diferentes formas que el determinismo teológico había considerado sobre todo, en la literatura protestante contemporánea suya, para reivindicar al hombre la libertad en el sentido tradicional de autodeterminación (*véase* LIBERTAD). Dios inclina sin necesidad y la libertad del hombre no consiste en la indeterminación absoluta, o sea en el albedrío de indiferencia, sino en la ausencia de necesidad y de constricción (*véase* LIBERTAD). A partir de Leibniz, la T. es considerada como una parte fundamental de la teología racional. *Véase* TEOLOGÍA.

Teofanía (lat. *theophania;* ingl. *theophany;* franc. *théophanie;* alem. *Theophanie;* ital. *teofania*). El término, que significa "visión de Dios", es aplicado por Scoto Erígena (siglo IX) al mundo como manifestación de Dios. T. es, según Erígena, el proceso que de Dios desciende al hombre con la creación, para volver, a través del hombre, a Dios por el amor. T. es también toda obra de la creación, en cuanto manifiesta la esencia divina que, por lo tanto, resul-

ta visible en ella y a través de ella (*De divis. nat.*, I, 10; V, 23).

Teognosis (alem. *Theognosis*). El conocimiento científico de Dios (cf. C. F. Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828, p. 27; trad. esp.: *Sistema de la filosofía. Metafísica*, Madrid, 1880). Término muy raro.

Teogonía (gr. θεογονία; ingl. *theogony;* franc. *théogonie;* alem. *Theogonie;* ital. *teogonia*). La generación de los dioses y del mundo: la cosmología mítica (cf. Platón, *Leyes*, X, 886 c). *Véase* COSMOLOGÍA.

Teologales, virtudes (lat. *virtutes theologicae*; ingl. *theological virtues*; franc. *vertus théologiques*; alem. *theologische Tugenden;* ital. *virtù, teologiche*). Nombre dado en la Edad Media a la fe, la esperanza y la caridad, en cuanto virtudes que dependen de dones divinos y se dirigen al logro de una beatitud a la que el hombre no puede llegar con las fuerzas de la naturaleza únicamente. Debido a este carácter sobrenatural, las virtudes T. se distinguen de las *éticas* (*véase*) y *dianoéticas* (*véase*) (cf. Santo Tomás, *S. Th.*, II, 1, q. 62, a. 1). En cuanto a las virtudes en particular, *véanse* los artículos pertinentes.

Teología (gr. θεολογία; lat. *theologia;* ingl. *theology;* franc. *théologie;* alem. *Theologie;* ital. *teologia*). En general, todo tratado, discurso o prédica que tenga por objeto a Dios o a las cosas divinas. En este sentido muy general fue entendida la palabra por el gran erudito romano Marco Terencio Varrón (siglo I a. C.) cuya distinción de tres T. nos ha conservado San Agustín: la T. *mítica* o *fabulosa;* la T. *natural* o *física;* la T. *civil*. La T. mítica o fabulosa es la T. que emplean los poetas y que admite muchas ficciones contrarias a la dignidad y a la naturaleza de la divinidad. La T. natural es la de los filósofos, que tiene por objeto "lo que los dioses son, el lugar en que residen, su género, su esencia, el tiempo en que han nacido o su perennidad y si ellos —como lo cree Heráclito— toman sus principios del fuego, o de los números —como dice Pitágoras— o de los átomos, como dice Epicuro". En fin, la T. civil "es la que deben conocer y practicar los ciudadanos en las ciudades y sobre todo los sacerdotes y nos enseña las divinidades que se deben honrar públicamente, las ceremonias y sacrificios que es oportuno hacer" (San Agustín, *De Civ. Dei.*, VI, 5). En este sentido varroniano, Vico consideraba su "ciencia nueva" como "una T. civil razonada de la providencia", en cuanto se origina en la "sapiencia vulgar de los legisladores que fundaron las naciones contemplando a Dios como el atributo providencial" (*Sc. N.*, II, Corolarios en torno a los aspectos principales de esta ciencia; trad. esp.: [de la 1ª ed.]: *Ciencia Nueva*, México, 1941, F.C.E.). En sentido más específicamente histórico-filosófico se pueden distinguir: *1)* la T. metafísica; *2)* la T. natural; *3)* la T. revelada; *4)* la T. negativa.

1) Aristóteles denominó T. a su "ciencia primera" o sea la metafísica, a la que entendía, al mismo tiempo, como ciencia del ser en cuanto ser, o sea de la sustancia y como ciencia de la sustancia eterna, inmóvil y separada, o sea de Dios (*Met.*, VI, 1, 1026 a 10). Este concepto de la T. como metafísica fue válido por muchos siglos. El estoico Cleantes incluyó a la T. entre las partes de la filosofía (Dióg. L., VII, 41). Para Plotino, la T. era la única ciencia digna de tal nombre (*Enn.*, V, 9, 7). Y a menudo los neoplatónicos, desde este punto de vista, denominaron teólogos a todos los filósofos, aun a los físicos o a los materialistas, en cuanto se ocupaban, como dice Proclo, de los "primeros principios de las cosas en cuanto *resultan* por sí subsistentes" (*Plat. Theol.*, I, 3). Éste es también el significado que Varrón atribuye a la expresión "T. natural". Este uso perduró en la filosofía cristiana; ni en la patrística ni en la primera edad de la escolástica se puede encontrar una delimitación precisa entre T. y filosofía. El mismo Santo Tomás, en una primera fase de su enseñanza, aceptó la identidad entre T. y metafísica, tal como aparece en el prólogo de su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles. Allí dice que ya que la metafísica considera en primer lugar a las sustancias separadas o divinas, en segundo lugar al ente en cuanto tal y en tercer lu-

gar a las causas o primeros principios, "se dice ciencia divina o T. en cuanto considera a las sustancias separadas; metafísica en cuanto considera al ente; ...y filosofía primera en cuanto considera a las causas primeras de las cosas" (*In Met. Proemium*).

En el siglo XVII se comenzó a distinguir entre la "filosofía primera", que también se denominó *ontología* (*véase*), y la T. y se distinguió también entre la T. como ciencia natural y la T. fundada en la revelación. Estas distinciones se encuentran claramente establecidas en el *De Augmentis Scientiarum* (1623) de F. Bacon, quien denominó *T. natural* al conocimiento que se puede obtener de Dios "mediante la luz de la naturaleza y la contemplación de las cosas creadas" (*De Augm. Scient.*, III, 2) y denominó T. *inspirada* o *sagrada* a la que se funda en principios directamente inspirados por Dios (*Ibid.*, III, 1).

2) El segundo concepto de la T. es, por lo tanto, el de *T. natural*, que se distingue del precedente sólo por el hecho de comprender una parte y no la totalidad de la metafísica y, precisamente, la parte que tiene por objeto las cosas divinas. La expresión baconiana "T. natural" fue reasumida y difundida por Wolff que la definió como "la ciencia de lo que es posible por obra de Dios", por lo tanto, como una parte de la filosofía, que, en general, es la ciencia de las cosas posibles (*Log.*, Disc. Prael., 57). Baumgarten insistió acerca del carácter racional de la T. así entendida: "La T. natural es la ciencia de Dios en cuanto se puede conocer sin la fe" (*Met.*, § 800) y la consideró como fundamento de la filosofía práctica, de la T. y de la T. revelada (*Ibid.*, § 601). Éste fue el concepto de T. que, lo mismo que su contenido, sufrió la crítica de Kant en la *Crítica de la razón pura*. Aún más, Kant se preocupó también de distinguir las diferentes especies de T. y partiendo de la distinción básica entre T. racional y T. revelada, distinguió, en la T. racional, la T. *trascendental*, que "concibe su objeto con la razón pura, mediante meros conceptos trascendentales (*ens originarium, realissimum, ens entium*)" y la *T. natural*, que se vale de "conceptos que saca de la naturaleza". A su vez, la T. trascendental puede ser *cosmoteología*, si deduce la existencia de Dios de la experiencia en general, u *ontoteología*, si deduce su existencia mediante simples conceptos sin recurrir a la experiencia. En fin, la T. natural puede ser T. *física*, si llega a los atributos de Dios a través del orden y de la constitución del mundo, o T. *moral*, si considera a Dios como el principio del orden y de la perfección moral (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, cap. III, sec. VII). Algunas de estas distinciones se han mantenido y aún se adoptan en el campo de la T. eclesiástica.

3) La *T. revelada* o *sagrada* es la que obtiene sus principios a través de la revelación. La primera formulación explícita de este concepto es, probablemente, la tomista: Santo Tomás afirma que la doctrina sagrada es ciencia, "ya que procede de principios conocidos por la luz de otra ciencia superior, cual es la ciencia de Dios y de los bienaventurados" (*S. Th.*, I, q. 1, a. 2). La "ciencia de Dios y de los bienaventurados" coincide luego con "los artículos de fe" o "la revelación divina" (*Ibid.*, a 7-8). Ésta fue la T. que Duns Scoto consideró como ciencia puramente *práctica*, frente a la metafísica, que consideró como la ciencia teórica por excelencia; la T., en efecto, no tendría otra finalidad que la de persuadir al hombre a obrar para la propia salvación (*Op. Ox.*, Pról., q. 4, n. 42) y las mismas verdades aparentemente teóricas tendrían sólo valor práctico como, por ejemplo, la proposición "Dios es trino" que incluiría simplemente el conocimiento del recto amor que el hombre debe a Dios (*Ibid.*, Pról., q. 4, n. 31). La negación del valor cognoscitivo de la T. persiste, hacia fines de la escolástica, aun cuando no se reconoce carácter práctico a su totalidad. Occam consideró la T. no como una ciencia, sino como un simple conjunto de conocimientos diferentes, teóricos y prácticos, apoyados exclusivamente en la autoridad y cuya finalidad es encaminar al hombre hacia la salvación (*In Sent.*, Pról., q. 12, E-I). Este concepto no es muy diferente del concepto que Spinoza expondría más tarde en el *Tratado teológico-político* (cf. en especial cap. 15).

4) El concepto de la *T. negativa* ha

surgido y se ha trasmitido en el ámbito del misticismo. La distinción entre T. positiva o afirmativa y la negativa es que la primera procede de Dios hacia lo finito mediante la determinación de los atributos o *nombres* de Dios, en tanto que la segunda va de lo finito a Dios y lo considera por sobre todos los predicados o nombres mediante los cuales se le puede designar. La distinción se encuentra en los tratados del Seudo Dionisio Areopagita (*De myst. theol.*, 1; *De div. nom.*, I, 4; 4, 2; 13, 1; *De eccl. hyerar.*, 2, 3), pero su fuente se encuentra en los escritos neoplatónicos, que colocan a Dios por sobre todas las determinaciones finitas y del ser mismo (*véase* TRASCENDENCIA). Scoto Erígena (*De divis. nat.*, II, 30) la repite y reaparece en el misticismo especulativo alemán del siglo XIV (cf. Eckhart, en Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts* ["Místicos alemanes del siglo XIV"], II, pp. 318-19) y en el Renacimiento en Nicolás de Cusa (*De docta ignor.*, I, 24; 26) y Bovilio (*De nihilo*, 11, 1, 4). Se puede considerar como una manifestación de esta T., revivida de la experiencia de Kierkegaard, la denominada "T. de la crisis" de K. Barth, aunque esta T. no consiste en negar los atributos finitos, sino en considerar la relación entre el hombre y Dios como la negación de todas las posibilidades humanas (*crisis*) y su reducción a meras imposibilidades; de tal manera, sólo de esta negación nace una posibilidad de salvación, de origen divino y no ya humano (*Römerbrief* ["Carta a los romanos"], 1919).

Teologizante, filosofía. Así denominó Croce a la filosofía que se ocupa de problemas mal planteados y, como tales, insolubles, sea que luego los debata como "máximos" o "eternos" problemas, sea resolviéndolos mediante sistemas "imaginarios", ya sea, en fin, que adopte frente a ellos una actitud agnóstica ("Sulla filosofia teologizzante e le sua sopravvivenze", en *Saggi Filosofici*, 1920, V, p. 297).

Teomancia (ingl. *theomancy*; alem. *Theomantie*). La adivinación inspirada por la divinidad. *Véase* ENTUSIASMO.

Teomonismo (alem. *Theomonismus*). La doctrina según la cual Dios es la única realidad; lo mismo que *acosmismo* (*véase*) o *panteísmo* (*véase*).

Teonomía (ingl. *theonomy*; franc. *théonomie*; alem. *Theonomie*). Gobierno o legislación de Dios. A veces el término se oponía a autonomía.

Teopantismo (ingl. *theopantism*; franc. *théopantisme*; alem. *Theopantismus*). La doctrina que enuncia que Dios es la única realidad: lo mismo que *panteísmo* (*véase*).

Teopneustia (ingl. *theopneusty*; franc. *théopneustie*; alem. *Theopneustie*). La inspiración divina a través de la cual se comunica la verdad revelada.

Teorema (gr. θεωρῆμα; lat. *theorema*, ingl. *theorem*; franc. *théorème*; alem. *Theorem*). Cualquier proposición demostrable. El término, desde la Antigüedad, ingresó en el lenguaje matemático (cf. Aristóteles, *Met.*, XIV, 2, 1090 a 14), pero ha conservado y conserva, aun fuera del lenguaje matemático, su significado de proposición no primitiva, pero derivada o derivable de otras proposiciones.

Teoría (gr. θεωρία; lat. *theoria*; ingl. *theory*; franc. *théorie*; alem. *Theorie*). El término tiene los siguientes significados principales:

1) Especulación o vida contemplativa. Éste es el significado que el término tuvo en Grecia. Aristóteles, en este sentido, la identificó con la beatitud (*Ét. Nic.*, X, 8, 1178 b 25). Así, T. se opone a práctica y, en general, a toda actividad no desinteresada, cuyo fin no es la contemplación;

2) Una condición hipotética ideal en la cual tienen pleno cumplimiento normas y reglas que, en la realidad, son sólo imperfecta o parcialmente seguidas. Éste es el significado que se da a la palabra T. cuando se dice: "En T. debería ser así, pero en la práctica es otra cosa." Kant, en un escrito de 1793 (*Uber den Gemeinspruch*: *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* ["Sobre el tópico: Esto puede ser verdad en teoría, pero no lo es en la práctica"]) examinó el problema de la relación entre T. y prác-

tica, en este sentido. En dicho escrito se dan las siguientes definiciones de la T. y de la práctica: "Se denomina T. a un conjunto de reglas también prácticas, cuando son pensadas como principios generales y se hace abstracción de una cantidad de condiciones que, sin embargo, tienen influencia necesaria en su aplicación. A la inversa, se denomina *práctica*, no a cualquier acto, sino al que realiza una finalidad y está pensado en relación con principios de conducta representados universalmente" (*Op. cit.*, al comienzo).

3) La denominada "ciencia pura", o sea la parte de la ciencia que no considera las aplicaciones de la ciencia misma a la técnica productiva. O bien, las ciencias o partes de ciencias que consisten en la elaboración conceptual o matemática de los resultados, "la física teórica", por ejemplo.

4) Una hipótesis o un concepto científico. Este último significado es especialmente considerado bajo esta voz, porque el problema de la T. científica constituye uno de los capítulos más importantes de la metodología de las ciencias. Los resultados principales de las investigaciones en este campo pueden ser recapitulados del modo siguiente:

a) La T. científica es una hipótesis o, por lo menos, contiene una o más hipótesis como partes integrantes. La ciencia moderna ha abandonado la repugnancia que la ciencia de los siglos XVIII y XIX sentía por las hipótesis, repugnancia que fue bien expresada por Newton y otros (*véase* HIPÓTESIS). Sucede así porque la hipótesis ha dejado de ser una conjetura acerca de las causas últimas o recónditas de los fenómenos. Kant ya había condenado las "hipótesis trascendentales" que apelan a una simple idea de la razón y se había pronunciado a favor de las hipótesis empíricas, cuyo carácter es "la suficiencia para determinar *a priori* las consecuencias ya dadas" (*Crít. R. Pura,* Doctrina del método, cap. I, sec. 3). En 1865, Claude Bernard afirmó, a la vez, lo indispensable de las teorías y su carácter *hipotético* en el sentido restringido del término. "El experimentador —decía— pone su idea [o *hipótesis experimental*] como un problema, como una intrepretación anticipada de la naturaleza, más o menos probable, de la cual deduce lógicamente consecuencias que confronta en todo instante con la realidad por medio de la experiencia" (*Introduction a l'étude de la médecine expérimentale,* I, 2). Y observó la fecundidad de las hipótesis para el descubrimiento de hechos nuevos: "Las hipótesis tienen por objeto no sólo llevarnos a hacer experiencias nuevas, sino que también nos hacen descubrir hechos nuevos que sin ellas no habríamos advertido" (*Ibid.,* III, 1, 2). A principios de nuestro siglo, el carácter de las hipótesis científicas (que es el mismo que el de la hipótesis en general) en el sentido que no pueden ser probadas en forma directa a través de los hechos, fue claramente reconocido por E. Mach: "Denominamos hipótesis a una explicación provisional que tiene la finalidad de hacer comprender con mayor facilidad los hechos, pero que aún escapa de la prueba de los hechos" (*Erkenntniss und Irrtum,* 1905, cap. XIV; trad. esp.: *Conocimiento y error. Bosquejo para la psicología de la investigación,* 1948). Y Duhem clasificó de esta manera las condiciones a que una hipótesis debería responder para poder ser elegida como fundamento de una T. física: *1)* la hipótesis no debe ser una proposición contradictoria; *2)* no debe contradecirse con las otras hipótesis de la misma ciencia; *3)* las hipótesis deben ser tales que, de su *conjunto,* pueda extraer la deducción matemática consecuencias que representen, con suficiente aproximación, el *conjunto* de las leyes experimentales (*La théorie physique,* II, 7, 1, p. 363). A su vez Poincaré insistió acerca de la necesidad de las hipótesis para cualquier procedimiento experimental y acerca de la necesidad de no multiplicar las hipótesis mismas. Esta última advertencia no es más que el viejo principio de la *economía* (*véase*) o navaja de Occam, siempre válido en el campo de las formulaciones conceptuales (*La science et l'hypothèse,* 1902, capítulo IX).

b) Una T. científica no es un agregado interpretativo del cuerpo de la ciencia, sino que constituye el esqueleto de este cuerpo. En otros términos, la T. condiciona tanto la observación de los fenómenos como el uso

mismo de los instrumentos de observación. Acerca de este punto se ha convertido en clásico el libro de Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure* (1906; cf. especialmente el cap. IV de la segunda parte). Éste es un punto que a veces se ha aprovechado con la finalidad de mostrar el carácter relativo o imperfecto del conocimiento científico. Así, por ejemplo, lo ha hecho E. Le Roy (*Science et philosophie*, 1899-1900). Pero en realidad invalida, no ya a la ciencia, sino a la tesis de la separación precisa entre observación y T. y también la de verdad absoluta de la ciencia.

c) Una T. científica contiene, además de su parte hipotética, un aparato que permite su verificación o confirmación. Duhem distinguió en una T. física cuatro operaciones fundamentales y precisamente: *1)* la definición y la medida de las magnitudes físicas; *2)* la elección de las hipótesis; *3)* el desarrollo matemático de la T.; *4)* la confrontación de la T. con la experiencia (*La théorie physique*, I, 2, § 1). Es obvio que las primeras tres de estas operaciones constituyen la construcción y el desarrollo de las hipótesis, en tanto que la cuarta es diferente y constituye la fase de la confirmación. De análoga manera, Norman R. Campbell ha distinguido en toda T. física dos grupos de proposiciones: "uno está constituido por aserciones acerca de alguna colección de ideas que son características de la T.; el otro, por las relaciones entre estas ideas y otras ideas de naturaleza diferente". El primer grupo de ideas es la *hipótesis* y el segundo es el *diccionario*. La finalidad del diccionario es la de hacer posible la verificación indirecta de la hipótesis. Dice Campbell: "Debe ser posible determinar, independientemente del conocimiento de la T., la verdad o falsedad de determinadas proposiciones que contienen las ideas del diccionario. El diccionario refiere algunas de estas proposiciones, cuya verdad o falsedad es desconocida, a determinadas proposiciones que comprenden las ideas hipotéticas, afirmando que si el primer conjunto de proposiciones es verdadero, entonces también el segundo es verdadero y viceversa, y esta relación puede ser expresada mediante la aserción de que el primer conjunto implica el segundo" (*Physics: the Elements*, 1920, p. 122). De análoga manera G. Bergmann ha dicho que una T. científica consta de: *1)* axiomas; *2)* teoremas; *3)* pruebas de estos teoremas y *4)* definiciones (*Philosophy of Science*, 1957, p. 35), catálogo en el cual las "pruebas de los teoremas" constituyen el aparato de verificación de la T. A este respecto son muy importantes dos observaciones. La primera es que las modalidades y el grado de la prueba o confirmación, que una T. debe poseer para ser declarada o considerada "científica", no son definibles con un criterio unitario. Es obvio que la verdad de una T. psicológica o de una T. económica requiere aparatos de prueba por completo diferentes a los de una T. física, por ser del todo diferentes las técnicas de verificación. También los grados de confirmación requeridos son diferentes y, a menudo, fuera del campo de la física se denominan "T." a simples conjeturas que no incluyen el más mínimo aparato de prueba. La segunda observación es que todo aparato de prueba exige la limitación de las hipótesis contenidas en la T., ya que donde estas hipótesis se pueden multiplicar al arbitrio, la T. puede mantenerse también en contra de cualquier desmentido empírico y su confirmación resulta indiferente (como lo fuera, por ejemplo, en el caso de la T. de los *epiciclos* en la cosmología de Ptolomeo). Pero también con esta limitación, es a menudo difícil decidir hasta qué punto la adquisición de algún dato experimental puede conciliarse con la T. o pueda poner en crisis a la totalidad de la T. misma.

d) Una T. no es necesariamente una explicación del dominio de los hechos a los que se refiere, pero constituye un instrumento de clasificación y de previsión. Ya Duhem observaba: "Una T. verdadera no es la que da una explicación de las apariencias físicas conforme con la realidad, sino que es más bien una T. que representa de modo satisfactorio un conjunto de leyes experimentales" (*La théorie physique*, I, 2, 1). La verdad de una T. consiste en su validez y su validez depende de su capacidad para cumplir las funciones a las que está llamada. Las funciones

de una T. científica pueden ser especificadas como sigue: *1)* una T. debe constituir un esquema de *unificación sistemática* para diferentes contenidos. El *grado de comprensividad* de una T. es uno de los elementos fundamentales para el juicio acerca de su validez; *2)* una T. debe ofrecer un conjunto de medios de *representación conceptual y simbólica* de los datos de observación. Bajo este aspecto, el criterio a que debe satisfacer es el de la *economía de los medios conceptuales*, o sea, de su simplicidad lógica; *3)* una T. debe constituir un conjunto de *reglas de inferencia* que permitan la previsión de los datos de hecho. Ésta es considerada actualmente una de las tareas fundamentales de una T. científica y la capacidad de previsión de una T. es el criterio fundamental para su valoración (cf. S. Toulmin, *The Philosophy of Science*, 1953, p. 42; M. K. Munitz, *Space, Time and Creation*, 1957, IV, 1).

Teórico, teorético (gr. θεωρητικός; lat. *speculativus*; ingl. *theoretical*; franc. *théorétique*; alem. *theoretisch*). El adjetivo corresponde a *especulación* (*véase*) y, por lo tanto, tiene, como este sustantivo, dos significados fundamentales: *1)* lo cognoscitivo puro que se opone a lo práctico; *2)* lo irreducible a la experiencia y se opone a empírico. En el primer ejemplo se habla de "ciencias T." y en el segundo de "conceptos T.".

Teosis, *véase* DEIFICACIÓN.

Teosofía (gr. θεοσοφία; ingl. *theosophy*; franc. *théosophie*; alem. *Theosophie*). El término fue usado ya por los neoplatónicos que lo aplicaban al conocimiento de las cosas divinas, debido a una directa inspiración de Dios (Porfirio, *De Abst.*, IV, 17; Jámblico, *De Myst.*, VII, 1; Proclo, *Theol. Plat.*, V, 35). Reapareció, con el mismo sentido, en Jacob Böhme (*Sex Puncta Theosophica*, 1620; *Quaestiones Theosophicae*, 1623) y en otros místicos de la Reforma. Kant observó que la limitación de la razón "impide que la teología se eleve a la T., a conceptos trascendentales en los que la razón se pierde" (*Crít. del Juicio*, § 89). Y Schelling habló del *teosofismo* de Jacobi, entendiendo por teósofos a los filósofos que se creen inspirados directamente por Dios (*Münchener Vorlesungen*, en *Werke* ["Conferencias de Munich", en "Obras"], X, p. 165).

Más adelante, el término fue adoptado (en 1875) por los fundadores de la *Sociedad teosófica*, entre los cuales se contaba Helena Petrowna Blavatsky, autora de dos obras, *Isis develada* (1877) y *Doctrina secreta* (1888), que exponían la nueva T.: una mezcla de ocultismo y de creencias orientales, cuyo fundamento era una supuesta inspiración directa de Dios. Las vicisitudes y las doctrinas de esta sociedad caen fuera del ámbito de la filosofía. Basta aquí apuntar el cisma provocado por Rudolf Steiner y que le llevó a la formulación de la *antroposofía* (*véase*).

Tercer hombre (gr. τρίτος ἄνθρωπος). Aristóteles apunta en varias oportunidades a un argumento así denominado en contra de la doctrina platónica de las Ideas, argumento que da por conocido y que no expone (*Met.*, I, 9, 990 b 17; VII, 13, 1039 a 2; *El. Sof.*, 178 b 36). Según Alejandro de Afrodisia (*In Met.*, I, 9) el argumento consistiría en decir: ya que un hombre en particular es parecido al hombre ideal, debe existir un tercer hombre del cual ambos participen. Pero éste es el argumento adoptado por el propio Platón en contra de la doctrina de las Ideas, aunque sin mencionar aún el ejemplo del hombre (*Parm.*, 132 a). Alejandro menciona asimismo las formas del argumento del T. hombre: *1)* una es la usada por los sofistas: cuando decimos "el hombre pasea" no entendemos ni la idea del hombre (que es inmóvil) ni un hombre particular, debemos entender, pues, un hombre de la tercera especie; *2)* Fanias, un discípulo de Aristóteles, en su libro contra Diodoro de Cronos, atribuyó al sofista Polisenos el siguiente argumento: si el hombre existe por participación de la idea del hombre, debe existir un hombre que tenga su ser en relación con la idea, pero no será ni la idea misma ni el hombre en particular. En fin, el propio Alejandro anota cómo el argumento del T. hombre expuesto en la primera forma, puede ser repetido al infinito porque la relación entre el T. hombre, por un

lado, y la idea y el hombre en particular por el otro, pueden dar lugar al cuarto y quinto hombre y así sucesivamente.

Puesto que Platón hace exponer el argumento de Parménides en contra de la interpretación de la doctrina de las Ideas, que separa nítidamente las ideas mismas de las cosas, es probable que tal argumento resultara corriente en la misma escuela platónica; pero su origen parece megárico o sofista (cf. la nota de W. D. Ross a *Met.*, I, 9, en la edición de la *Metafísica* aristotélica a su cuidado, como también el *Parménides* de Diès, en la *Coll. des Univ. de France*, VIII, p. 21).

Tercero excluido, principio del (ingl. *principle of excluded middle*; franc. *principe du milieu ou tiers exclu*; alem. *Grundsatz vom ausgeschlossenen Dritten*; ital. *principio del terzo escluso*). Baumgarten fue el primero en dar tal nombre a este principio y en considerarlo como autónomo con referencia al principio de no contradicción (*Met.*, 1739, § 10), aun cuando ya Wolff hablara de la "exclusión del medio entre los contradictorios" como de un corolario del principio de no contradicción (*Ont.*, § 53).

Las vicisitudes de este principio están estrechamente relacionadas con las del principio de no contradicción del cual no se distinguiera, hasta Baumgarten. Aun Aristóteles lo formuló con toda claridad diciendo: "Entre los opuestos contradictorios no hay un medio. Ésta, en efecto, es la contradicción: la oposición, hacia una o hacia la otra parte de la cual está presente otra parte, de tal manera no tiene un medio" (*Met.*, X, 7, 1057 a 33). Pero esta formulación no es aislada porque (como resulta también del fragmento citado) Aristóteles considera la exclusión del T. no eliminable de la contradicción (cf. C. A. Viano, *La logica di Aristotele*, 1955, pp. 35 *ss.*). La lógica medieval ignoró totalmente el principio, que comenzó a ser distinguido del principio de no contradicción por Leibniz. Éste observó que el principio de no contradicción contiene dos enunciados verdaderos: "Uno, que enuncia que lo verdadero y lo falso no son compatibles en la misma proposición o que una proposición no puede ser verdadera y falsa a un mismo tiempo; el otro, que enuncia que lo opuesto o la negación de lo verdadero y de lo falso no son compatibles o que no existe un medio entre lo verdadero y lo falso o, también, que no es posible que una proposición no sea ni verdadera ni falsa" (*Nouv. Ess.*, IV, 2, 1). A partir de mediados del siglo XVIII, por obra de Wolff y de Baumgarten, el principio de T. excluido tomó su lugar, junto con los de identidad y de no contradicción, entre las "leyes fundamentales del pensamiento".

Pero el principio de T. excluido no ha tenido el éxito de los otros principios y a veces ha sido puesto en duda. Según un testimonio de Cicerón, Epicuro lo ponía en duda para quitar valor a la dialéctica (*Acad.*, IV, 30, 97; trad. esp.: *Cuestiones académicas*, México, 1944. F.C.E.). Si bien Hegel repitió en su contra las acostumbradas críticas —que dirigía a todos los principios tradicionales (*Enc.*, § 119)—, Kant intentó establecer una excepción al mismo, en la discusión acerca de las antinomias cosmológicas. Distinguió entre oposición *analítica*, que es la de la no contradicción y que excluye el medio, y la oposición *dialéctica* que, en cambio, admite el medio. Si las dos proposiciones: "El mundo, respecto a la magnitud, es infinito", "El mundo, respecto a la magnitud, es finito", se consideran en oposición analítica, el mundo no puede ser más que infinito o finito. Pero pueden ser consideradas en oposición analítica sólo en caso de admitirse que el mundo es una "cosa en sí", o sea, sólo en caso de admitirse como válida la idea del mundo. Kant declara negar esta validez y, por lo tanto, las dos proposiciones llegan a oponerse dialécticamente y se puede afirmar que el mundo "no existe ni como un todo infinito en sí ni como un todo finito en sí" (*Crít. R. Pura*, Dial. trasc., cap. II, sec. VII). Esto equivale a declarar que el principio del T. excluido no es válido en el caso de la oposición dialéctica e introduce, junto a lo verdadero o a lo falso, un nuevo valor lógico, esto es, *lo indeterminado*.

La lógica contemporánea no ha dejado perder la posibilidad de construir una lógica que excluyera el principio

del T. excluido. Al principio, en 1920, Lukasiewicz, luego, en 1930, Lukasiewicz y Tarski han construido una lógica de tres valores, que corresponden a lo verdadero, lo falso y lo posible, simbolizados por las cifras 1, 0, 1/2. En esta lógica no halla lugar el principio del T. excluido, en el sentido de que el principio no es expresable con los símbolos de la lógica misma y no constituye un teorema suyo ("Untersuchungen über den Aussagenkalkül" ["Investigaciones sobre el cálculo proposicional"], en *Comptes rendus des Séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie,* 1930, pp. 30-50, 51-77). Los mismos autores han dado las reglas para construir un sistema para un número finito *n* de valores de verdad ("Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls" ["Observaciones filosóficas a sistemas polivalentes del cálculo proposicional"], en los mismos *Comptes Rendus,* 1930, clase III, pp. 51-77). Un tipo de lógica polivalente había sido también construido por E. L. Post ("Introduction to a General Theory of Elementary Propositions", en *American Journal of Mathematics,* 1921, 43, 163). A. Heyting ha construido a su vez una lógica intuicionista formalizada de tres valores, verdadero, falso e indeterminado, que se aplica a la teoría intuicionista de la matemática de Brower y que implica la renuncia a la demostración por absurdo ("Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik" ["Las reglas formales de la lógica intuicionista"], en *Sittzungesber. Preuss. Akad. Wiss.* [*Phis.-Math. Klasse*], 1930, páginas 42-56).

La lógica de tres valores constituye, por lo tanto, una alternativa a los sistemas tradicionales de lógica. Escribió C. I. Lewis: "El principio del T. excluido no está inscrito en los cielos; refleja más bien nuestra obstinación en adherirnos al más simple de todos los modos de la división y nuestro interés predominante por los objetos concretos, en oposición a los conceptos abstractos. Las razones por las cuales elegimos un sistema de lógica no surgen de la lógica misma, como no surgen de los principios matemáticos las razones para escoger las coordenadas cartesianas más bien que las polares o las coordenadas de Gauss" ("Alternative Systems of Logic", en *The Monist,* 1932, p. 505). H. Reichenbach a su vez ha demostrado la utilidad de la lógica de tres valores para la mecánica cuántica, dada su naturaleza probabilista (*Philosophic Foundations of Quantum Mechanics,* § 30) (cf., acerca de la cuestión, también L. Rougier, *Traité de la connaissance,* 1955, II, cap. VII).

Terminismo (ingl. *terminism*; franc. *terminisme*; alem. *Terminismus*; ital. *terminismo*). Desde principios del siglo XV se llamó terministas (*terministae*) o nominalistas (*nominales*) a los sostenedores de la tesis nominalista en la disputa acerca de los universales (*véase* NOMINALISMO; UNIVERSAL) que, al mismo tiempo, cultivaban la *nueva lógica,* considerada como el estudio de las propiedades de los términos. Juan Gerson († en 1492) habla ya de la disputa entre formalistas y terministas (*De Conceptibus,* en *Opera,* 1706, IV, p. 806). Y en un manuscrito del mismo siglo, que se encuentra en la Biblioteca Colbert (impreso en parte por S. Baluzi, *Miscellanea,* IV, p. 531 f), se dice: "Se llama nominalistas a los doctores que no multiplican las cosas significadas por los términos según la multiplicación de los términos; realistas, en cambio, a los que afirman que las cosas se multiplican conforme con la multiplicidad de los términos... Por lo demás, se llama nominalistas a los que usan estudio y diligencia para conocer todas las propiedades de los términos, de las cuales depende la verdad o la falsedad de las proposiciones, propiedades que son la suposición, la nominación, la extensión, la restricción, la distribución y los exponibles y que conocen asimismo las antinomias (*obligationes*) y los verdaderos fundamentos de los argumentos dialécticos" (transcrito en Prantl, *Geschichte der Logik* ["Historia de la lógica en Occidente"], IV, p. 187). El estudio de las propiedades de los términos, del que se habla, seguía la dirección general de estos filósofos y lógicos, por los cuales el conocimiento y la ciencia no tienen por objeto más que términos. A este respecto decía Occam: "Cualquier ciencia, sea racional o real, es ciencia sólo de proposiciones y de proposiciones en

cuanto son conocidas, en cuando sólo las proposiciones son conocidas. Todos los términos de estas proposiciones son sólo conceptos y ya no sustancias externas" (*In Sent.*, I, d. 2, q. 4, M, N). *Véase* LÓGICA; NOMINALISMO; UNIVERSAL.

Término (gr. ὅρος; lat. *terminus*; ingl. *term*; franc. *terme*; alem. *Terminus*; ital. *termine*). Los significados principales son los siguientes:

1) un signo lingüístico o un conjunto de signos. Éste es el significado que más interesa a la filosofía (*véase infra*);

2) cualquier objeto o cosa a la cual se refiera un discurso. En tal sentido es sinónimo de *objeto* (*véase*) o de *cosa* (*véase*);

3) los límites de una extensión, el T. de una línea o de una superficie, por ejemplo;

4) el punto de llegada de una actividad o el resultado de una operación. En este sentido, el T. de la voluntad es la acción y el del entendimiento el conocimiento;

5) el punto de partida o el punto de llegada de un movimiento. Y en tal sentido se habla de *terminus a quo* y de *terminus ad quem* (*véase*).

En el primer significado, que interesa a la lógica, se pueden distinguir los siguientes significados subordinados:

a) los elementos que entran en la composición de las premisas del silogismo categórico, esto es, el sujeto y el predicado;

b) todos los componentes *simples* que entran en las proposiciones. En este sentido son T. no solamente el sujeto y el predicado, sino también los verbos, las preposiciones, las conjunciones, esto es, los componentes *sincategoremáticos* (*véase*). En cambio no son T. las proposiciones, por no ser simples;

c) todos los componentes de las proposiciones, ya sean simples o complejos. En este sentido muy general son T. no sólo el sujeto, el predicado, el verbo y los componentes sincategoremáticos, sino también las proposiciones en cuanto pueden entrar a formar parte de otras proposiciones, como cuando se dice "Sócrates es hombre, es una proposición".

El significado *a)* es el definido por Aristóteles (*An. Pr.*, I, 1, 24 b 16) e incorporado a la lógica medieval (cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 4.01). Los otros significados fueron admitidos por la lógica terminista del siglo XIV y se pueden encontrar en Occam (*Summa Logicae*, I, 2).

Dada esta diversidad del significado de la palabra, las divisiones del concepto han sido numerosas y diferentes. La división que los lógicos terministas consideran como fundamental es la división entre T. *escrito*, T. *hablado* y T. *pensado*, que corresponden a las tres especies de proposiciones distinguidas por Boecio. Distinguieron, además, los T. *categoremáticos* y *sincategoremáticos* (*véase*); *concretos y abstractos* (*véase* ABSTRACCIÓN); *connotativos* y *absolutos* (*véase* CONNOTACIÓN); *unívocos* y *equívocos* (*véase*) (cf., sobre estas divisiones, Occam, *Summa Logicae*, I, 3 *ss.*).

En la lógica moderna, la palabra es considerada en el significado más amplio, o sea en el sentido *c)* (cf. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, n. 4). En la matemática tiene un significado análogo, entendiéndose por T. a cualquier componente, simple o complejo, de una expresión.

Término medio (alem. *Durchschnittlichkeit*). Según Heidegger, lo que el hombre es por lo común o en promedio, en su existencia cotidiana e indiferente: una determinación fundamental de la existencia, cuyo carácter debe dilucidar el análisis existenciario (*Sein und Zeit*, § 9; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.).

Terminología (ingl. *terminology*; franc. *terminologie*; alem. *Terminologie*). Cualquier lenguaje artificial: "la T. matemática", "la T. hegeliana", etc., por ejemplo.

Terminus a quo, ad quem. Así definió Wolff estas expresiones: *T. a quo* se denomina el lugar del cual un móvil se esfuerza por alejarse. *T. ad quem* se denomina el lugar al cual el móvil se esfuerza por acercarse" (*Cosmol.*, § 161). *Véase* TÉRMINO.

Terrorismo (ingl. *terrorism*; franc. *terrorisme*; alem. *Terrorismus*). El tér-

mino pertenece al dominio de la filosofía sólo en el significado (atribuido a Kant) de T. *moral*, que sería la interpretación de la historia como decadencia o regreso (*Der Streit der Fakultäten* [*La disputa de las facultades*], 1798, II, 3).

Tesis (gr. θέσις; ingl. *thesis*; franc. *thèse*; alem. *These*; ital. *tesi*). El término surge de los textos lógicos aristotélicos, en los cuales aparece en dos significaciones principales, a saber:

1) para designar lo que al comienzo de una discusión el interlocutor pone como asunción propia (*Top*., II, 1, 109 a 9);

2) para designar una proposición tomada como principio propio (*An. Post.*, I, 2, 72 a 14).

Estos dos significados se conservaron en la tradición filosófica. El primero se encuentra ya en Platón (*Rep.*, I, 335 a) y, según una tradición referida por Diógenes Laercio, se atribuyó a Protágoras el haber demostrado por vez primera la forma en que una T. se apoya con argumentos (Dióg. L., IX, 53). En la terminología de los lógicos medievales y de los matemáticos ha prevalecido este significado: la T. designa una proposición que nos aprestamos a demostrar.

El término adquirió un nuevo valor filosófico con Kant; en las antinomias de la Razón pura, T. es el enunciado afirmativo de la *antinomia* (*véase*).

En la dialéctica poskantiana, el momento de la T. es el elemento positivo o de posición, por lo tanto, inicial de un proceso o desarrollo dialéctico. *Véase* DIALÉCTICA, *4*). G.P.

Test-sentence, *véase* TESTABILIDAD.

Testabilidad o atestabilidad (ingl. *testability*; franc. *testabilité*; alem. *Testabilität*; ital. *testabilità*). La posibilidad de un enunciado para ser puesto a prueba y, por lo tanto, para ser confirmado o verificado o también no confirmado o falsificado. El término es usado con frecuencia por los lógicos y metodólogos contemporáneos. La T. comprende toda posibilidad de confirmación, de verificación, de comprobación y de control, en cuanto cada una de tales posibilidades puede encabezar tanto la *prueba* (*véase*) como la no-prueba del enunciado en cuestión.

Carnap ha restringido aún más el significado del término al de verificación empírica incompleta, ya que entiende con él "un procedimiento que conduce a la confirmación, por lo menos en un determinado grado, del enunciado o de su negación". Hay T. si se posee efectivamente un procedimiento de tal naturaleza. En cambio, hay simple confirmabilidad si aun no poseyéndose tal procedimiento, se conocen las condiciones en las cuales el enunciado sería confirmado. Un enunciado puede ser, de tal manera, confirmable, sin ser testificable, como sucede cuando se sabe que una determinada observación lo confirmaría, pero no se está en situación de realizar la observación misma (*Testability and Meaning*, 1936, en *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, p. 47). Carnap ha distinguido también lo que es *directamente* y lo que es *indirectamente* testificable. Algo es directamente testificable si "se conciben circunstancias en las que nosotros consideramos con confianza el enunciado tan fuertemente confirmado o no confirmado a base de una o pocas observaciones, que lo aceptamos o rechazamos sin más; como, por ejemplo, 'hay una llave en mi mesa' ". La testificación *indirecta* de un enunciado consiste, en cambio, "en testificar directamente otros enunciados, que están en una relación lógica específica con el enunciado en cuestión". Estos otros enunciados pueden ser denominados enunciados-prueba (*tests sentences*) ("Truth and Confirmation", 1936, en *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, p. 124).

Testimonio (ingl. *witnessing, testimony*; franc. *témoignage*; alem. *Zeugniss*; ital. *testimonianza*). Es el recurrir a las experiencias de otros o a las aserciones de otros como método de prueba para las proposiciones que expresan hechos. Ya Aristóteles señaló que el T. puede referirse "a cuestiones de hecho o a cuestiones de caracteres personales", que también son cuestiones de hecho (*Ret.*, I, 15, 1376 a 23). El valor del testimonio en este sentido es reconocido por la *Lógica de Port Royal* (1662): "Para juzgar acerca de la ver-

dad de un hecho y determinarme a creerlo o no creerlo, no es necesario considerarlo en sí mismo, como se haría con una proposición geométrica, sino que es necesario considerar todas las circunstancias que lo acompañan, ya sea internas o externas. Denomino *internas* a las circunstancias que pertenecen al hecho mismo y *externas* a las que conciernen a las personas por cuyo T. lleguemos a creerlo" (Arnauld, *Log.*, IV, 13). A su vez Locke introdujo el T. como uno de los dos fundamentos del juicio de probabilidad (mientras que el otro es "la conformidad con nuestra propia experiencia"). En el T. de los otros deben considerarse, según Locke: "*1)* el número [de los testimonios]; *2)* la integridad; *3)* la habilidad de los testigos; *4)* el propósito del autor, cuando se trate de un T. deducido de un libro citado; *5)* la congruencia de las partes del relato y de sus circunstancias; *6)* los T. contrarios" (*Essay*, IV, 15, 4). Leibniz admitió el valor del T. sólo subordinándolo al carácter de verosimilitud del hecho testimoniado, como argumento "no artificial", que se diferencia de los "artificiales" que se deducen de las cosas mediante el razonamiento. Aún más, observó que el mismo T. puede suministrar un hecho que tiende a formar un argumento artificial (*Nouv. Ess.*, IV, 15, 4). Hamilton resumió de esta manera la doctrina del T.: "El objeto del T. se denomina el *hecho* (*factum*) y su validez constituye lo que se llama la *credibilidad histórica* (*credibilitas historica*). Para valorizar esta credibilidad se requiere considerar: *1)* lo atendible del T., desde el punto de vista subjetivo (*fides testium*); *2)* la probabilidad objetiva del hecho. La primera se funda, en parte, en la sinceridad y, en parte, en la competencia del testimonio. La segunda depende de la posibilidad absoluta y relativa del hecho mismo. El T. es mediato o inmediato. Es inmediato cuando el hecho referido es el objeto de una experiencia personal; es mediato cuando el hecho es el objeto de una experiencia de otros" (*Lectures on Logic*, 2ª ed., II, pp. 175-76).

Tética (alem. *thetik*). Según Kant, "todo conjunto de doctrinas dogmáticas", en oposición a *antitética* (*véase*). (*Crít. R. Pura*. Dialéctica, libro II, cap. 2, sec. 2).

Tético (ingl. *thetic*; franc. *thétique*; alem. *thetisch*). Que afirma o pone. Fichte denominó *juicio* T. a "un juicio en el cual algo sería puesto ya no como igual o contrario de otra cosa, sino sólo como igual a sí mismo". Este juicio se distinguiría del juicio antitético y del juicio sintético y, precisamente, se opondría al juicio antitético. El supremo juicio T. sería "Yo soy", en el cual, dice Fichte, "del yo no se afirma nada, pero el lugar del predicado se deja vacío para la posible determinación del yo hacia el infinito". Este juicio sería "la absoluta posición del yo" (*Wissenschaftslehre*, 1794, I, § 3, D 7).

El adjetivo ha sido adoptado más tarde en un sentido análogo al establecido por Fichte. Husserl ha denominado T. a "los actos 'ponentes' de ser", o sea, que tienen el carácter de creencia (*Ideen*, I, § 103).

Tetrafármaco (gr. τετραφάρμακον). Con este término (que significa literalmente una medicina compuesta de cuatro elementos), Filodemo (*Herc. Vol.*, 1005, 4) designó el conjunto de las cuatro máximas fundamentales de la ética epicúrea, a saber: *1)* no temer a la divinidad, que no se ocupa del hombre; *2)* no temer la muerte; *3)* tener presente la facilidad del placer; *4)* tener presente la brevedad del dolor (cf. Epicuro, *Ep. a Menec.*, 123, 124, 133).

Tetraktis (gr. τετρακτύς). Según los pitagóricos, la suma de los primeros cuatro números, o sea el número 10, en cuanto puede representarse mediante un triángulo que tiene el cuatro por lado (*Carm. Aur.*, 48). La figura constituye una disposición geométrica que expresa un número o un número expresado por una disposición geométrica. Tenía un carácter sagrado y los pitagóricos solían jurar por ella.

Teurgia (gr. θεουργία; lat. *theurgia*; ingl. *theurgy*; franc. *théurgie*; alem. *Theurgie*). El poder mágico o purificador de las prácticas religiosas, o sea de los ritos. Ya admitida por Porfirio (cf. San Agustín, *De Civ. Dei*, X, 9), fue puesta por Jámblico por encima

de la unión espiritual con Dios, o sea del éxtasis. Según Jámblico, lo inherente a la T. es el valor autónomo que poseen los ritos, independientemente de los que adopten; es decir, su capacidad para mover o persuadir a las potencias divinas (*De Myst. Aegyp.*, II, 11). San Agustín se detuvo en una amplia crítica de la T., que le parecía podía referirse a los malos demonios tanto como a los ángeles (*De Civ. Dei.*, X, 10 *ss.*). Kant consideró a la T. como "la ilusión fantástica que consiste en creer tener el sentido de otros seres supersensibles y poder influir sobre ellos", y para él la T., como la teosofía, resulta imposible, por el reconocimiento de la limitación de la razón (*Crít. del Juicio*, § 89).

Tiempo (gr. χρόνος; lat. *tempus*; ingl. *time*; franc. *temps*; alem. *Zeit*; ital. *tempo*). Se pueden distinguir tres concepciones fundamentales: *1)* el T. como orden mensurable del movimiento; *2)* el T. como movimiento intuido; *3)* el T. como estructura de las posibilidades. Con la primera concepción se relacionan, en la Antigüedad, el concepto cíclico del mundo y de la vida del hombre (metempsicosis) y, en la época moderna, el concepto científico del tiempo. Con la segunda concepción se relaciona el concepto de conciencia, con la que el T. se identifica. La tercera concepción, nacida de la filosofía existencialista, presenta algunas innovaciones conceptuales en el análisis del concepto de tiempo.

1) La más antigua y difundida concepción del T. es la que lo considera como el orden mensurable del movimiento. Ya los pitagóricos, al definir el T. como "la esfera que abraza todo", o sea la esfera celeste, lo relacionaron con el cielo que, con su movimiento ordenado, permite su perfecta medida (Aristóteles, *Fís.*, IV, 10, 218 a 33). Cuando Platón define al T. como "la imagen móvil de la eternidad" (*Tim.*, 37 d), quiere decir que el T. reproduce en el movimiento, bajo la forma del periodo de los planetas, del ciclo constante de las estaciones o de las generaciones vivientes y de toda clase de cambio, la inmutabilidad que es propia del ser eterno (*Ibid.*, 38 b-39 d). La definición de Aristóteles: "el T. es el número del movimiento según el antes y el después" (*Fís.*, IV, 11; 219 b 1) es la expresión más perfecta de esta concepción que identifica al T. con el orden mensurable del movimiento. No es diferente el significado de la definición de los estoicos, según la cual el T. es "el intervalo del movimiento cósmico" (Diog. L., VII, 141). En efecto, el intervalo no es más que el ritmo, o sea el orden, del movimiento cósmico. Y quizá tampoco es muy diferente el significado de la definición de Epicuro: "El T. es una propiedad, esto es, un acompañamiento del movimiento" (Estobeo, *Ecl.*, I, 8, 252). En la Edad Media compartieron esta concepción del T. tanto los realistas (San Alberto Magno, *S. Th.*, I, q. 21, a. 1; Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 10, a. 1), como los nominalistas (Occam, *In Sent.*, II, q. 12), que repitieron la definición aristotélica. Telesio, que incitaba a la crítica de esta definición, redujo a su vez el T. a la duración y al intervalo del movimiento (*De rer. nat.*, I, 29). Hobbes definió al T. como "la imagen (*phantasma*) del movimiento en cuanto imaginamos en el movimiento el antes y el después, o sea la sucesión" y consideró esta definición en concordancia con la aristotélica (*De Corp.*, 7, 3). Descartes repitió simplemente esta última, definiendo el T. como "número del movimiento" (*Princ. Phil.*, I, 57). Y Locke criticó la relación del T. con el movimiento, establecida por la definición aristotélica, sólo para afirmar que el tiempo está relacionado con cualquier especie de orden constante y repetible: "...cualquier aparición constante o periódica o una alteración de ideas, que ocurriera en espacios de duración al parecer equidistantes, si fuesen constante y universalmente observados, serían medios igualmente buenos para distinguir los intervalos de T., como aquellos que habitualmente se han empleado (*Essay*, II, 14, 19). Para definir el T., Berkeley sustituyó el orden de las ideas por el orden del movimiento o, para decirlo mejor, el orden del movimiento interno del hombre por el orden del movimiento externo. "Si yo intento —decía— construir una simple idea del T., haciendo abstracción de la sucesión de las ideas en mi espíritu, que fluye uniformemente y es

compartida por todos los seres, quedo perdido y enredado en medio de inexplicables dificultades" (*Principles of Human Knowledge*, I, 98).

Esta concepción del T. fue usada como fundamento de su mecánica por Newton, quien distinguió entre el T. absoluto y el T. relativo, aunque reconocía a ambos orden y uniformidad. "El T. absoluto, verdadero y matemático —decía—, en realidad y por su naturaleza, sin relación a algo exterior, fluye uniformemente (*aequabiliter*) y también se llama duración. El T. relativo, aparente y común, es una medida sensible y externa de la duración mediante el movimiento" (*Naturalis philosophiae principia*, I, def. VIII). El fluir uniforme de la duración absoluta comprueba, en estas definiciones de Newton, la uniformidad del movimiento que se considera como medida del T. Leibniz ilustró el mismo concepto de la siguiente manera: "Conociendo las reglas de los movimientos no uniformes, se los puede siempre relacionar con los movimientos uniformes inteligibles y prever así lo que sucederá a movimientos diferentes unidos entre sí. En este sentido el T. es la medida del movimiento, o sea, el movimiento uniforme es la medida del movimiento no uniforme" (*Nouv. Ess.*, II, 14, 16). Y, por lo tanto, definió el T. como "un orden de las sucesiones" (*Troisième lettre à Clarke*, § 4), definición que fue aceptada por Wolff (*Ontol.*, § 572) y por Baumgarten (*Met.*, § 239). Ésta sería la concepción a la que Kant hizo implícita referencia al afirmar, en la Estética trascendental, la idealidad trascendental, junto con la realidad empírica, del T. (*véase infra*). Pero la principal contribución de Kant a la interpretación del concepto de T. no está contenida en la Estética trascendental, sino en la Analítica de los principios y, precisamente, en el desarrollo de la segunda analogía o "principio de la serie temporal según la ley de la causalidad". Aquí Kant realiza la reducción del orden de sucesión al orden causal. Dice que una cosa "puede adquirir su determinado lugar en el T. sólo a condición de que en el estado precedente se presuponga otra cosa a la que deba seguir siempre, o sea según una regla". La serie temporal no se puede invertir porque "cuando el estado precedente está puesto, el acontecimiento debe seguir ineludible y necesariamente", de modo que "es ley necesaria de nuestra sensibilidad y, por lo tanto, condición formal de todas las percepciones que el T. precedente determine por necesidad al siguiente". Esto es, precisamente, lo que distingue la percepción real del T. de la imaginación, que podría o puede invertir el orden de los acontecimientos y que hace de la sucesión temporal "el criterio empírico único del efecto en relación con la causalidad de la causa" (*Crít. R. Pura*, An. de los Principios, cap. II, sec. III, 3). Esta reducción del T. al orden causal, que Kant defendiera con respecto a la concepción del T. dominante en su época, o sea la resultante de la física newtoniana, ha sido representada en nuestros días en relación con la física einsteiniana. En realidad Einstein, al afirmar la relatividad de la medida temporal, no ha innovado de modo alguno el concepto tradicional del T. como orden de sucesión; sólo ha negado que el orden de sucesión fuera único y absoluto (cf. *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, 1921, §§ 8-9; trad. esp.: *Teoría de la relatividad especial y general*, 1921, 2ª ed., 1928). Ahora bien, en relación con la física de Einstein, H. Reichenbach ha propuesto de nuevo la tesis kantiana de la identidad entre el T. y la causalidad. "El T. es el orden de las cadenas causales: éste es el resultado principal de los descubrimientos de Einstein", ha dicho (*Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, ed. por P. A. Schilpp, 1949, pp. 289 *ss*.). "El orden del T., el orden del antes y del después, es reducible al orden causal... La inversión del orden temporal para ciertos acontecimientos, que es un resultado que surge de la relatividad de la simultaneidad, es sólo una consecuencia de este hecho fundamental. Desde el momento en que la velocidad de la trasmisión es limitada, existen acontecimientos tales que ninguno de ellos puede ser la causa o el efecto del otro. Para tales acontecimientos, el orden del T. no está definido y cada uno de ellos puede denominarse posterior o anterior al otro" (*Ibid.*, 1949, pp. 289 *ss*.). Reichenbach ilustró los mismos conceptos en su libro pós-

tumo *The Direction of Time* (1956), en el cual identifica el orden del T. con la causalidad y la dirección del T. con la entropía creciente (cf. en especial §§ 6, 16).

La reducción del T. a la causalidad puede ser considerada como la más importante (pero no por ello la más estable) proposición filosófica adelantada en el ámbito de la concepción del T. como orden. En cambio, la discusión, a la que se han inclinado a menudo los filósofos, acerca de la subjetividad u objetividad del T. en este sentido, tiene una importancia mucho menor. Aristóteles fue quien inició estas discusiones llegando a la conclusión de que si por un lado el T. como medida no puede existir sin el alma porque sólo el alma puede medir, por otro lado, el movimiento a que se refiere la medida no depende del alma (*Fís.*, IV, 14, 223 a 20-29). En el siglo XIV, Occam, reasumiendo estas consideraciones, afirmó que no existiría T. si el alma no pudiera ni medir ni numerar (*In Sent.*, II, q. 12). Incluso Hobbes denominó al T. una imagen (*véase supra* la definición antes citada). Menos significativa es la reducción del T. al orden de las ideas, realizada por Locke y Berkeley, porque las ideas, según estos filósofos, son los únicos objetos de que puede hablarse. En cuanto al "subjetivismo" de la concepción kantiana, según el cual el tiempo es "intuición pura", o sea condición de cualquier percepción sensible, es fruto sólo de un malentendido, ya que el T. puede llamarse subjetivo sólo con respecto a las cosas en sí que se encuentran más allá de la consideración del hombre, pero es objetivo y real con respecto a las cosas naturales, para las cuales el T. tiene "realidad empírica" indudable (*Crít. R. Pura,* §§ 6, 7). El objetivismo de la concepción kantiana es demostrado más tarde por la reducción del T. al orden causal, tesis a la que han llegado los neoempiristas sin conocer su origen kantiano.

2) La segunda concepción fundamental del T. es la que lo considera como intuición del movimiento o "devenir intuido". Esta última definición pertenece a Hegel, el cual agrega que "el T. es el principio mismo del Yo = Yo, de la pura conciencia de sí, pero es tal principio o el simple concepto todavía en su completa exterioridad y abstracción" (*Enc.*, § 258). Por lo tanto, Hegel no identifica el T. con la conciencia sino con un aspecto parcial o abstracto de la conciencia misma. Sin esta limitación, Schelling dijo: "El T. no es más que el sentido interior que llega a ser objeto por sí" (*System des transzendentalen Idealismus* [*Sistema del idealismo trascendental*], sec. III, Segunda época, D). Y generalmente la concepción del T. como intuición del devenir lleva consigo la reducción del T. mismo a la conciencia. Así sucede ya en la doctrina de Plotino. Según Plotino, el T. no existe fuera del alma: "es la vida del alma y consiste en el movimiento por el cual el alma pasa de un estado a otro de su vida" (*Enn.*, III, 7, 11), de modo que se puede decir que también el universo está en el T. sólo en cuanto está en el alma, o sea en el alma del mundo (*Ibid.*, III, 7, 3). A San Agustín se debe la mejor expresión y la difusión de esta doctrina en la filosofía occidental. San Agustín identifica al T. con la vida misma del alma que se extiende hacia el pasado o el porvenir (*extensio o distensio animi*). Dice San Agustín: "¿De qué modo se disminuye y consume el futuro que aún no existe y de qué modo crece el pasado que ya no está, si no por existir en el alma las tres cosas, presente, pasado y futuro? En efecto, el alma espera, presta atención y recuerda, de manera que lo que ella espera, a través de aquello a lo que presta atención, pasa a lo que ella recuerda. Nadie niega que el futuro no existe aún, pero en el alma ya existe la espera del futuro. Nadie niega que el pasado ya no está, pero todavía está en el alma la memoria del pasado. Y nadie niega que al presente le falte duración ya que cae en seguida en el pasado, pero aún dura la atención a través de la cual lo que será pasa, se aleja hacia el pasado" (*Conf.*, XI, 28, 1). El teorema fundamental de esta concepción del T. ha sido enunciado por el mismo San Agustín: "No existen, propiamente hablando, tres T., el pasado, el presente y el futuro sino sólo tres presentes: el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro" (*Ibid.*, XI, 20, 1).

En la filosofía moderna, Bergson ha representado esta concepción oponiéndola al concepto científico del tiempo. Según Bergson, el T. de la ciencia es un T. *espacializado* que, por lo tanto, no posee ninguno de los caracteres que la conciencia reconoce como propios del tiempo. En efecto, es representado por una línea, pero "la línea es inmóvil", mientras que el T. es movilidad. La línea ya está hecha, mientras que el T. es lo que se hace, más bien es aquello por lo cual se hace todo" (*La pensée et le mouvant*, 3ª ed., 1934, p. 9). Desde su primera obra, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson insistió acerca de la exigencia de considerar al T. vivido, o sea la *duración* de la conciencia, como una corriente fluida en la cual es imposible hasta distinguir estados, ya que todo momento suyo pasa al otro con una continuidad ininterrumpida, como sucede con los colores del iris. Éste siguió siendo el concepto cardinal de su filosofía. Según Bergson, el T. como duración tiene dos caracteres fundamentales: *1)* el de la novedad absoluta a cada instante, por lo cual es un proceso continuo de creación; *2)* el de la conservación infalible e integral de todo el pasado, por lo cual es una *boule de neige* y se agranda continuamente a medida que avanza hacia el futuro. No muy diferente de ésta es la concepción que tiene Husserl sobre el "T. fenomenológico". Dice: "Toda vivencia real... es necesariamente una vivencia que dura; mediante esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones —un continuo *lleno*. Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de T. lleno e infinito por todos lados. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a una *corriente de vivencias* infinita. Toda vivencia aislada puede, lo mismo que empezar, también finalizar y con esto poner término a su duración, por ejemplo, una vivencia de una alegría. Pero la corriente de las vivencias no puede empezar ni finalizar" (*Ideen*, I, § 81). Lo cual significa que, de la misma manera que la duración bergsoniana, la corriente de la experiencia conserva todo y es una especie de eterno presente.

3) La tercera concepción del T. es la que lo reduce a la estructura de la posibilidad. Ésta es la concepción ilustrada por Heidegger en la obra *Sein und Zeit* (trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.), que ya en el título anuncia la identidad de los dos términos. La primera característica de esta concepción es la primacía reconocida al *porvenir* en la interpretación del T. Las dos concepciones precedentes se fundan en la primacía del presente. El T. como orden del movimiento es una totalidad presente porque todo orden supone la simultaneidad de sus partes, de cuya adaptación recíproca nace el orden. La concepción del T. como porvenir intuido sólo interpreta todo el T. en función del presente. En cambio, Heidegger ha interpretado el T. en términos de posibilidad o de proyección: el T. es originariamente el *advenir* (*Zu-kunft*): más precisamente, cuando el T. es auténtico (esto es, originario y propio de la existencia) es "el venir en que el *ser ahí* adviene a sí en su posibilidad más peculiar". "Advenir —dice Heidegger— no mienta aquí un *ahora*, que no se ha vuelto *real*, pero que *llegará a ser*, un buen día, sino el porvenir en que el '*ser ahí*' adviene a sí en su más peculiar *poder-ser*. El *precursar* hace al *ser ahí propiamente* advenidero, pero de tal suerte que el mismo *precursor* es posible en tanto que *ser ahí, en cuanto siendo* general, adviene a a sí ya siempre" (*Sein und Zeit*, § 65). El pasado como un *ya-sido* está condicionado por el porvenir porque, así como son auténticas las posibilidades que *ya han sido*, también *ya han sido* las posibilidades a las que el hombre puede auténticamente retornar y que aún puede hacer suyas (*Ibid.*, § 65). Tanto el T. *auténtico*, que es aquel por el cual el ser ahí proyecta su propia posibilidad privilegiada (aquel que ya ha sido, de manera que sus elecciones son elecciones de lo ya elegido, o sea de la imposibilidad de elegir), como el T. *inauténtico*, que es el de la existencia banal, en la que el T. llega a ser una sucesión infinita de instantes, son ambos el sobrevenir al ser ahí (o sea al hombre) lo que la posibilidad proyectada le proyecta y, por lo tanto, es un *presentarse*, desde el futuro, de lo que ya ha sido en el pasado (*Ibid.*, §§ 80, 81).

El análisis del T. de Heidegger contiene, sin duda, un empeño metafísico muy gravoso, que es aquel que concibe el T. como una especie de círculo, por el que lo que se proyecta en el porvenir es lo que ya ha sido y, a su vez, lo que ya ha sido es lo que se proyecta en el porvenir. Heidegger habla en este sentido de T. *finito,* o sea de T. *auténtico,* ya que el T. inauténtico (que Heidegger denomina también *temporalidad* o T. *público*) es el desconocimiento parcial de la naturaleza del T. y su concepción como línea abierta y sucesión infinita de instantes (*Ibid.*, §§ 79-81). No obstante, el análisis de Heidegger contiene algunos elementos de interés filosófico notable porque constituye una innovación importante en el análisis del concepto de tiempo. Tales elementos son los siguientes:

a) el cambio del horizonte modal, en la interpretación del T., de la necesidad a la posibilidad. El T. es reconducido no ya a una estructura necesaria, como el orden causal, sino a la estructura misma de la posibilidad. Este punto puede ser utilizado para expresar en forma adecuada la transformación que ha sufrido la noción de T. por obra de la relatividad de Einstein. Si, en efecto, dos acontecimientos, contemporáneos para un determinado sistema de referencia, pueden no serlo para otro, el T. no es un orden necesario sino la posibilidad de pluralidad de órdenes;

b) la primacía del futuro en la interpretación del T. no constituye sólo una alternativa diferente y opuesta a la primacía del presente, en la cual se fundan las otras dos interpretaciones principales, sino que ofrece también la posibilidad de no limitar al presente las otras determinaciones del T. y de entenderlas en su naturaleza específica: el futuro como futuro (y no ya como "presente del futuro") y el pasado como pasado;

c) la relación entre pasado y futuro, que Heidegger ha cerrado en un círculo, puede ser fácilmente disuelta con la introducción de la noción misma de posible. En efecto, el pasado puede ser entendido como punto de partida o fundamento de las posibilidades por venir y el porvenir como posibilidad de conservación o de cambio del pasado, en límites determinables de vez en vez (y con aproximación);

d) la introducción de nuevos conceptos interpretativos expresados por términos como proyecto, estado de yecto, precursar, espera, etc., que han resultado particularmente útiles en los análisis filosóficos y han entrado, en efecto, en el uso filosófico corriente.

Timocracia (gr. τιμοκρατία; ingl. *timocracy*; franc. *timocratie*; alem. *Timokratie*). *1)* La forma de gobierno fundada en el deseo de honores, la cual, según Platón, es una corrupción de la aristocracia (*Rep.*, VIII, 545b).

2) La forma de gobierno fundada en el censo, según Aristóteles (*Ét. Nic.*, VIII, 10, 1160a 36).

Timología, *véase* AXIOLOGÍA.

Típica (ingl. *typics*; franc. *typique*; alem. *Typik*). Kant ha denominado "T. del juicio práctico" a lo que en su *Crítica de la Razón Práctica* corresponde al *esquematismo* (*véase*) trascendental de la *Crítica de la Razón Pura.* El tipo de la ley moral es la ley moral misma en cuanto "puede manifestarse en concreto en el objeto de los sentidos", esto es, en cuanto sea libremente realizada en el mundo sensible (*Crít. R. Práctica,* I, libro I, capítulo II).

Típico (ingl. *typical*; franc. *typique*; alem. *typisch*). En general, lo que corresponde a un tipo, o sea a un modelo o a una representación general o esquemática o, también, lo que expresa o realiza los caracteres del tipo. Así, por ejemplo, la "belleza T." que Ruskin exaltara, es una belleza idealizada conforme a un determinado modelo. La "representación T." es una representación generalizada y común a una clase de cosas. Los "caracteres T." son los que señalan al tipo, en tanto que una "experiencia T." es una experiencia que puede servir de modelo a muchas otras experiencias o que resume los caracteres comunes.

El término, según se ve, no tiene un significado riguroso, pero implica siempre la referencia a lo común y general y que, precisamente como tal, se considera fundamental.

Tipo (gr. τύπος; ingl. *type*; franc. *type*; alem. *Typus*). En el sentido de modelo, forma, esquema o conjunto coaligado de características que puede ser repetido en un número indefinido de ejemplares, la palabra fue usada ya por Platón (*Rep.*, 379a, 380c, 396e, etc.) y por Aristóteles (*Ét. Nic.*, II, 2, 1104a I; *Ibid.*, II, 7, 1107b 14, etc.). Galeno la usó para indicar las formas de la enfermedad (*Op.*, ed. Kühn, VII, 463). Y la palabra conserva el mismo significado en muchos usos corrientes del lenguaje común, científico y filosófico. En particular, la biología y la psicología han hecho un uso muy amplio del término, considerándolo como fundamental. Así, por ejemplo, dice Kretschmer: "Lo que nosotros denominamos, matemáticamente, puntos focales de correlaciones estadísticas, lo denominamos también, en prosa más descriptiva, T. constitucionales... Un T. verdadero puede ser reconocido por el hecho de que conduce cada vez más a mayores conexiones de importancia biológica. Allí donde existen muchas y nuevas correlaciones con los factores biológicos fundamentales... tenemos que tratar con puntos focales de la mayor importancia" (*Körperbau und Charakter* ["Constitución física y carácter"], 1948). Análogamente, en psicología, se define el T. como "un grupo de rasgos correlativos", de la misma manera en que un rasgo es definido como un grupo de actos de comportamiento o de tendencias de acciones correlativas (H. J. Eysenck, *The Structure of Human Personality*, 1953, páginas 13*ss.*).

El significado de la palabra no cambia en la denominada "teoría de los T. lógicos" de Russell y Whitehead, en la cual designa precisamente las formas o los modelos de los conceptos. *Véase* ANTINOMIA.

Tipología (ingl. *typology*; franc. *typologie*; alem. *Typologie*). El estudio de los tipos, en una disciplina o ciencia cualquiera; por ejemplo: T. biológica, T. racial, T. psicológica, etcétera.

Tiquismo, *véase* CASUALISMO.

Tiranía (gr. τυραννίς; lat. *tyrannia*; ingl. *tyranny*; franc. *tyrannie*; alem. *Tyrannei*; ital. *tirannide*). La forma de gobierno en la cual el arbitrio de una o más personas ocupa el puesto del derecho. El concepto de T. fue elaborado por los griegos junto con el de constitución libre. La definición del tirano ya está contenida en los versos de Eurípides: "No hay peor enemigo en una ciudad que un tirano bajo el cual desaparecen todas las leyes comunes y uno solo manda, teniendo la ley en su mano" (*Suppl.*, II, 429-32). Según Platón, la T. es el resultado de la excesiva libertad en que a veces caen las democracias. "El pueblo al huir del humo (como se suele decir) de la servidumbre bajo un gobierno de hombres libres, con la T., es arrojado al fuego de la servidumbre bajo el despotismo de siervos, y a cambio de esa excesiva e inoportuna libertad, está constreñido a vestir la túnica del esclavo y a sucumbir en la más triste y amarga de las servidumbres, la de ser siervo de los siervos" (*Rep.*, VIII, 569b-c). A su vez Aristóteles dice que la T. recoge al mismo tiempo los males de la democracia y de la oligarquía. De la oligarquía toma su finalidad que es la riqueza (que es la única condición en que se puede mantener la vigilancia y la vida de lujo) como también la desconfianza hacia el pueblo, al que arrebata las armas, y el daño de la población alejada de la ciudad y dispersa en los campos. De la democracia aprende la lucha contra los próceres, su ruina provocada oculta o manifiestamente y su exilio (*Pol.*, V, 1, 1311a 8*ss.*). En la Edad Media, en tanto que Santo Tomás considera que "si la monarquía se transforma en T. resulta un mal menor que cuando se corrompe un gobierno de los mejores" (*De regimine principum*, I, 5), y condena el tiranicidio, confiando, para eliminarla, en la paciencia de los súbditos para soportar la T. o en un poder superior (*Ibid.*, I, 6), Juan de Salisbury formula una explícita defensa del tiranicidio, porque considera al tirano como un rebelde en contra de la ley, a la que los reyes, como todos los ciudadanos, están vinculados (*Policraticus*, IV, 7). Estas ideas fueron muy repetidas más tarde por los monarcómacos e iusnaturalistas de los siglos XVI y XVII. Decía Bodino: "La diferencia más notable entre el rey y el tirano

es que el rey se conforma con las leyes de naturaleza y el tirano las holla; el uno cultiva la piedad, la justicia y la fe; el otro no tiene ni Dios, ni fe ni ley" (*De la République*, 1576, II, 4, 246). A su vez Locke afirmaba: "Siempre que la ley acaba, la tiranía empieza, si es la ley transgredida para el daño ajeno y cualquiera que hallándose en autoridad excediere el poder que le da la ley, y utilizare la fuerza a sus órdenes para conseguir sobre el súbdito lo que la ley no autoriza, cesará por ello de ser magistrado; y pues que obra sin autoridad, podrá ser combatido, como cualquier otro hombre que por fuerza invade el derecho ajeno" (*Two Treatises of Governement*, II, 202; trad. esp.: [del 2º tratado]: *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, 1941, F.C.E., pp. 133 *ss.*). Hobbes había afirmado, por el contrario, que "quienes están descontentos bajo la monarquía la denominan tiranía" (*Leviath.*, II, 19, 2).

El concepto de la T. acompañó la formación del liberalismo político, porque sirvió como piedra de toque o como símbolo de todo lo que el liberalismo condenara. Como tal, ha constituido también uno de los temas de la retórica revolucionaria y liberal a partir del siglo XVI. Actualmente se usa menos frecuentemente el término, no porque los regímenes tiránicos hayan desaparecido o haya desaparecido el peligro de que se instauren también donde pueda regir un determinado grado de libertad, sino sólo porque el término parece pertenecer a un tipo de retórica caído en desuso. *Absolutismo* o *totalitarismo* son los términos que han sustituido a T. Pero el concepto no ha cambiado y estas mismas palabras significan aún un régimen en el cual el arbitrio individual ocupa el lugar de la ley, una servidumbre impuesta por siervos, un gobierno que no se puede cambiar ni corregir sino por medio de la violencia.

Titanismo, *véase* ROMANTICISMO.

Todo (gr. τὸ πᾶν; lat. *totum;* ingl. *whole;* franc. *tout;* alem. *All;* ital. *tutto*). Cualquier conjunto de partes, o sea un conjunto de partes en cuanto es independiente del orden o de la disposición de las partes mismas. En esto el T. se puede distinguir de la totalidad, que implica un orden de las partes que no puede ser modificado sin modificar la totalidad misma. *Véase* MUNDO; TOTALIDAD; UNIVERSO.

A partir de las determinaciones aristotélicas (*Met.*, V, 26, 1023 b 25), la lógica medieval distinguió: *1)* el T. *universal* o *esencial,* en el cual las partes constituyen su sustancia, "cuerpo viviente", por ejemplo; *2)* el T. *integral* en el cual las partes son cantidades similares como en "agua" o cantidades disímiles como en "árbol"; *3)* el T. *en la cantidad,* que es lo universal tomado universalmente, como "todo hombre" o "ningún hombre"; *4)* el T. *en el modo,* que es lo universal tomado sin determinación, como "el hombre"; *5)* el T. *en el lugar,* que es una determinación que comprende (adverbialmente) el lugar, como "en todas partes" o "en ningún lado"; *6)* el T. *en el tiempo,* como "siempre" y "nunca" (Pedro Hispano, *Summ. Logicales*, 5, 14-23). Nizolio redujo estas especies a dos, con el argumento de que sólo dos se encuentran en la naturaleza y precisamente el T. *continuo,* que es una cosa en singular, y el T. *discreto,* que es un conjunto de cosas singulares (*De veris principiis*, I, 10), al que Leibniz agregó el T. *disyuntivo,* por ejemplo: "el animal es hombre o bruto" (nota al citado fragmento de Nizolio). Hamilton registra otras distinciones: el T. *por sí,* en el cual las partes están conectadas necesariamente, como el cuerpo y el alma se encuentran conectados en el hombre, y el T. *per accidens,* en el cual las partes están conectadas contingentemente. El T. por sí puede ser a su vez: un T. *lógico,* como un universal, un T. *metafísico* o real; un T. *físico* o sustancial; un T. *matemático,* cuantitativo o integral y un T. *colectivo* o de agregación (*Lectures on Logic.*, 2ª ed. I, pp. 202 *ss.*).

En la lógica moderna T. es un operador y, precisamente, el cuantificador universal simbolizado con la notación "(x)" (*véase* OPERADOR). Para una diferencia entre *T.* y *totalidad, véase* este último término.

Tolerancia (ingl. *toleration;* franc. *tolérance;* alem. *Toleranz;* ital. *tolleranza*). La norma o el principio de la libertad

religiosa. A veces se ha considerado poco adecuado para designar este principio un término que significa "soportar", pero en realidad la palabra ha sido el emblema de tal libertad desde las primeras luchas que emprendió y a través de las cuales se ha venido afirmando en formas aun débiles o incompletas. Por lo tanto, ningún otro término podría sustituirla. Desde estas luchas la T. fue entendida como la coexistencia pacífica entre varias confesiones religiosas y actualmente se entiende, en sentido aún más general, como la coexistencia pacífica de todas las posturas posibles en materia religiosa. El criterio para determinar si tal exigencia se realiza en las situaciones históricas o políticas particulares es sólo uno: su realización, en efecto, significa que ninguna violencia, inquisición jurídica o policial, disminución o pérdida de derechos o cualquier discriminación, hiera al ciudadano a causa de sus convicciones, positivas o negativas, en materia religiosa.

El principio de la T., o por lo menos su corolario inmediato, la posibilidad de salvarse aun sin la fe cristiana, se encuentra en algunos filósofos del siglo XIV y especialmente en Occam. Dice Occam: "No es imposible que Dios ordene que el que vive conforme con los dictámenes de la recta razón y no crea sino lo que su razón natural concluye que deba creerse, sea digno de vida eterna. Y si Dios lo dispone así, podría salvarse el que no tuviera en la vida sino la recta razón como guía" (*In Sent.*, III, q. 8, C). Por lo demás, la T. religiosa está ya implícita en el concepto que Occam tenía de la Iglesia infalible, como comunidad de los fieles que vivieron desde los tiempos de los profetas hasta hoy (*Dialogus inter magistrum et discipulum,* I, IV, en Goldast, *Monarchia,* II, p. 402) y del papado como de un principio *ministrativus* que no puede quitar a nadie los derechos y las libertades que Dios ha dado a todos los hombres y que el cristianismo ha venido a reivindicar (*De Imperatorum et Pontificum Potestate,* IV, ed. Scholz, II, p. 458). El famoso cuento de Boccacio de los tres anillos (*Decamerón,* 28) ilustra también la posibilidad de salvarse que se da por igual a los mahometanos, hebreos y cristianos. Sin embargo, el principio de la T. asomó como elemento indispensable de la vida civil de Occidente sólo después de la Reforma, en las luchas que opusieron entre sí a las diferentes partes de la cristiandad. Es probable que haya sido explícitamente afirmado por vez primera por el grupo de reformadores italianos que rechazaron el dogma de la Trinidad, esto es, por los socinianos, obligados por Calvino a huir hacia Transilvania y Polonia, donde propagaron su doctrina. En 1565 Jacobo Aconcio, en sus *Stratagemata Satanae,* veía en la intolerancia religiosa una celada de Satanás y afirmaba que es esencial para la fe sólo lo que alienta la esperanza y la caridad. En 1580, Michel de Montaigne defendió en un ensayo, por motivos de naturaleza política, la libertad de conciencia (*Ess.*, II, 19). Hacia 1593 Jean Bodino, en el *Colloquium heptaplomeres,* sostuvo la necesidad de la paz religiosa que podría obtenerse mediante un retorno a la religión natural, que eliminaría las controversias dogmáticas. A su vez Grocio consideró fundamentales las creencias de la religión natural y no obligatorias las de la religión positiva, que a menudo resultan ambiguas. Según Grocio es posible creer en el cristianismo sólo con la misteriosa ayuda de Dios y, en consecuencia, quererlo imponer con las armas es contrario a la razón (*De iure belli ac pacis,* 1625, II, 20, 48-49). En 1644 el poeta Milton escribió su discurso a favor de la libertad de imprenta intitulado *Areopagitica* (trad. esp.: *Areopagítica,* México, 1941, F.C.E.). Todas estas defensas del principio de la T. aducen a su favor argumentos políticos y religiosos más que filosóficos o conceptuales; aún más, a menudo los argumentos aducidos son específicamente religiosos y, por lo tanto, tienen valor sólo para los que comparten las creencias religiosas a los cuales apelan.

El primero en plantear la defensa de la T. sobre argumentos objetivos, fue Spinoza, que adujo a su favor el argumento príncipe, que enuncia que la violencia y la imposición no pueden promover la fe y que, por lo tanto, las leyes que se proponen esta finalidad resultan inútiles (*Tractatus theologico-politicus,* 1670, cap. 20). Pero acerca de este punto de vista, es clásica la *Epís-*

tola acerca de la T. (1689). En este escrito, Locke hace ver cómo, examinando independientemente uno de otro, el concepto del Estado y el de la Iglesia, el principio de la T. resulta algo así como un punto de encuentro de sus tareas y de sus respectivos intereses. En efecto, el Estado es "una sociedad de hombres establecida sólo para conservar y promover los bienes civiles", entendiéndose por bienes civiles la vida, la libertad, la integridad y el bienestar corporal, la posesión de los bienes externos, etc. Por lo tanto, entre sus tareas no está la curación de las almas y de su salvación eterna, porque por un lado, frente a esta tarea, el magistrado civil es tan incompetente como cualquier otro ciudadano, y por el otro, no tiene instrumento eficaz alguno, ya que su único instrumento es la constricción y ninguno puede ser constreñido a salvarse. En cambio, la Iglesia es "una libre sociedad de hombres, que se unen espontáneamente para servir a Dios en público, del modo que crean más adecuado para Él, para conseguir la salud de sus almas". Como sociedad libre y voluntaria no puede vincular a ninguno mediante la fuerza y las sanciones de su competencia son las exhortaciones, las admoniciones y los consejos que, por sí solos, pueden promover la persuasión y la fe. El principio de la T. garantiza por igual el interés religioso de la Iglesia y el interés político del Estado, los derechos de los ciudadanos y las exigencias del desarrollo cultural y científico.

No obstante, tampoco en la *Epístola* de Locke se da una expresión completa al principio de la T., porque Locke considera que "los que niegan la existencia de Dios, no deben ser tolerados de modo alguno". El triunfo de la Ilustración en el siglo XVIII y del pensamiento político liberal en el siglo XIX, es lo que ha llevado al reconocimiento del principio de T. en su forma completa, que es la expuesta más arriba. Pero poco o nada ha agregado la literatura posterior a las justificaciones dadas a este principio por el propio Locke y ni siquiera es excepción, a este respecto, el *Tratado sobre la T.* (1763) de Voltaire, famoso justamente por la influencia histórica que ejerciera.

El principio de la T. ha entrado a formar parte de la conciencia civil de los pueblos de todo el mundo. Sin embargo, su realización en las instituciones que rigen la vida de muchos pueblos es incompleta y está sujeta de continuo a nuevos peligros. Las discusiones que a veces suscita se inspiran, de preferencia, en el deseo de mantener o de reconquistar, para alguna confesión religiosa, un privilegio de hecho que se intenta conciliar de la mejor manera posible con el respeto formal puesto al principio. A través de su misma historia, el principio ha quedado aclarado en todo su alcance, de tal manera que sus falsificaciones son difíciles y toda derogación no hace más que hacer aparecer el reconocimiento como un simple acto de hipocresía (cf., en especial: F. Ruffini, *La libertà religiosa,* 1901; Luigi Luzzatti, *La libertà di coscienza e di scienza,* 1909; J. M. Bury, *A History of Freedom of Thought,* 1913; nueva ed. 1952; trad. esp.: *Historia de la libertad de pensamiento,* México, 1941, F.C.E.; W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England,* 1932 *ss.* (hasta ahora 4 volúmenes).

Tolerancia, principio de, *véase* CONTRADICCIÓN, PRINCIPIO DE NO; CONVENCIONALISMO.

Tomismo (ingl. *thomism;* franc. *thomisme;* alem. *Thomismus*). Los principios fundamentales de la filosofía de Santo Tomás, reconsiderados y defendidos por las orientaciones medievales y modernas que en ella se inspiran. Tales fundamentos pueden recapitularse de esta manera:

1) La doctrina de las relaciones entre razón y fe, que consiste en confiar a la razón la tarea de demostrar los *preámbulos de la fe* (*véase* PREAMBULA FIDEI), de aclarar y defender los dogmas indemostrables y proceder de modo relativamente autónomo (esto es, salvo el respeto a las verdades de fe, que no pueden ser contradichas) en el dominio de la metafísica y de la física;

2) La doctrina de la analogicidad del ser (*véase* ANALOGÍA) que consiste en considerar que el término *ser* referido a la criatura, tiene un significado no idéntico sino sólo similar o correspondiente al ser de Dios. Este principio, que Santo Tomás hacía derivar de Avi-

cena, sirve para establecer la distinción entre teología y metafísica y la dependencia de la metafísica respecto a la teología;

3) La doctrina del carácter abstractivo del conocimiento, que consiste en todo caso en abstraer, del objeto, la especie sensible o la especie inteligible (que corresponde a la esencia de la cosa);

4) La doctrina que enuncia que la individuación depende de la materia señalada. *Véase* INDIVIDUACIÓN;

5) La ilustración, que sigue siendo clásica, de los dos dogmas cristianos: la Trinidad y la Encarnación.

Estos puntos fundamentales distinguen precisamente el T. y el *escotismo* (*véase*), con el cual compartiera el campo durante los siglos XIV y siguientes, y constituyen también los puntos de mayor interés en la reanudación del T. en la neoescolástica contemporánea. A la formación histórica del T. contribuyó, aparte de la obra de San Alberto Magno (maestro de Santo Tomás) la obra de Avicena y también la de Moses Maimónides.

Tópica (gr. τοπικὴ τέχνη; lat. *topica;* ingl. *topics;* franc. *topique;* alem. *Topik*). La teoría de los tópicos lógicos y el arte de inventarlos. *Véase infra* TÓPICOS.

Kant llamó *T. trascendental* a la doctrina de los lugares trascendentales, o sea de los puestos que se asignan a los conceptos en la sensibilidad o en el entendimiento puro. Esta T. debería evitar la anfibolia de los conceptos de reflexión, o sea el uso inseguro de estos conceptos (*Crít. R. Pura,* Analítica trasc., Nota a la anfibolia).

Droysen ha hablado también de una *T. historiográfica,* que sería la colección de las exposiciones de lo históricamente indagado (*Grundzüge der Historik* ["Caracteres de lo histórico"], 1882, § 18).

Tópicos (gr. τόποι; lat. *loci;* ingl. *topics;* franc. *lieux;* alem. *Örter;* ital. *luoghi*). Según Aristóteles, los objetos propios de los razonamientos dialécticos y retóricos o sea los "argumentos comunes a la ética, a la política, a la física y a muchas otras disciplinas diferentes como, por ejemplo, el argumento de lo más y de lo menos" (*Ret.,* I, 2, 1358 a 10). Estos serían los T. *comunes.* Pero existen también, según Aristóteles, T. especiales o *propios,* es decir, argumentos constituidos por proposiciones que pertenecen a la física, por ejemplo, pero sobre los cuales es imposible fundar proposiciones concernientes a la ética o a la inversa. Los T. comunes no tienen objeto específico y, por lo tanto, no aumentan el conocimiento de las cosas; los T. propios, en cambio y especialmente si utilizan proposiciones oportunamente elegidas, contribuyen al conocimiento de las ciencias especiales (*Ret.,* I, 2, 1358 a 21). Los retóricos latinos subrayaron la importancia que la búsqueda de los argumentos y, en especial de los argumentos (o T.) comunes —que no aumentan el saber pero que son instrumentos de persuasión— tiene para el arte oratorio (Cicerón, *Tóp.,* 2, 7; *De orat.,* II, 36, 152; Quintiliano, *Inst.,* V, 10, 20). La noción pasó a la lógica medieval a través de las obras lógicas de Boecio (*De diff. topicis,* I; *P. L.,* 64º col. 1174). Pedro Hispano definió al T. como "la sede de un argumento o aquello de lo cual se extrae un argumento que conviene al problema propuesto" (*Summul. Log.,* 5.06).

Según se ha dicho, la parte de la lógica que estudia los T. es la *tópica.* Cicerón la interpretó como la parte *inventiva* de la lógica misma, o sea como la que escoge los argumentos útiles para convencer, en vez de limitarse a juzgarlos desde el punto de vista de su validez. Y reprochó a los estoicos el haber cultivado sólo la dialéctica y haber olvidado la tópica (*Tóp.,* 2, 6). Pero en realidad en Aristóteles no hay referencia alguna acerca de la capacidad inventiva de la tópica, que entiende más bien como una búsqueda dirigida a reagrupar bajo un número restringido de puntos (que son justo los T.) los argumentos que se encuentran en varias ciencias o en varias partes de una misma ciencia. Como quiera que sea, también la creencia en el carácter inventivo de la tópica se abrió paso en la tradición (a través de Boecio, *De diff. top.,* I; *P. L.,* 64º, col. 1173) y, de este modo, al comenzarse a reconocer el carácter improductivo de la lógica aristotélica, se le opuso la importancia de la tópica como arte de la invención.

Así lo hizo Pierre de la Ramée en sus *Dialecticae Institutiones* (1543) y Vico, quien en el *De antiquissima Italorum Sapientia* (1710) consideró la tópica como el arte propio del ingenio que es la facultad de la invención. Todavía en la *Logica Hamburgensis* (1638) de Jungius hay un estudio muy amplio de los T. lógicos, aunque se le encuentra bajo el título de dialéctica (libro V). Pero la *Lógica de Port Royal* (1662) afirmó ya la escasa utilidad del estudio de los T.: "Para formar a los hombres en una elocuencia juiciosa y sólida —escribió Arnauld— sería útil enseñarles a callar más que a hablar, o sea suprimir y eliminar los pensamientos bajos, comunes y falsos, más bien que producir, como lo hacen, un conjunto confuso de razonamientos buenos y malos con los cuales se llenan libros y discursos" (*Logique*, cap. 17). El estudio de los T. de esta naturaleza sirve, por lo tanto, sólo para reconocerlos y para evitarlos. La *Lógica de Port Royal* enumera tres especies de ellos: los gramaticales, los lógicos y los metafísicos (*Ibid.*, cap. 18). Más tarde, el estudio de los T. dejó de ser parte integrante de la lógica. Kant generalizó el concepto de tópico lógico entendiendo por ello "todo concepto, todo título bajo el cual se recogen muchos conocimientos" y habla de una "tópica trascendental" que tiene por objeto "la determinación del puesto que corresponde, en la sensibilidad o en el entendimiento puro, a cada concepto, según la diferencia de su uso" (*Crít. R. Pura*, Anal. de los princ., Nota a las anfibolías de los conceptos de la reflexión). En este sentido la tópica coincide con la "Doctrina de los elementos" de la misma *Crítica de la razón pura*.

Topología (ingl. *topology;* franc. *topologie;* alem. *Topologie*). Con este nombre o con el de *analysis situs* se entiende, de un siglo a esta parte, el estudio de las propiedades de las figuras geométricas que permanecen invariables aun cuando las figuras mismas sean sometidas a transformaciones tan radicales como para perder sus propiedades métricas y proyectivas. Se considera que la T. comienza a partir de la obra de A. F. Moebius (1790-1868). Cf. en especial O. Veblen, *Analysis situs*, 2ª ed. 1931, y los artículos GRUPO; TRANSFORMACIÓN.

Algunos conceptos de la T. encuentran aplicación en otras disciplinas. En particular, la psicología de la forma ha utilizado el concepto topológico de *región* (con sus diferentes determinaciones) que se presta para expresar el espacio vital de un organismo (Kurt Lewin, *Principles of Topological Psychology*, 1936, en particular los caps. XI *ss.*). *Véase* CAMPO; PSICOLOGÍA.

Totalidad (gr. τὸ ὅλον; lat. *universitas;* ingl. *totality;* franc. *totalité;* alem. *Totalität;* ital. *totalità*). Un todo completo en sus partes y perfecto en su orden. Éste fue el concepto aristotélico de la T., en cuanto distinta del todo cuyas partes pueden cambiar su disposición sin modificar el conjunto (*Met.*, § V, 26, 1024 a 1). En este sentido, el mundo (cosmos) es una T., pero no lo es el universo. *Véase* MUNDO.

La noción de T. ha conservado también en las lenguas modernas la característica de la complementación y de la perfecta disposición de las partes. Según Kant, la "T. de las condiciones" corresponde, en la síntesis de la intuición, a la universalidad del predicado en la premisa mayor del silogismo. La noción de una T. de las condiciones es la *idea* de la Razón pura. La idea es, por lo tanto y según Kant, la noción de una perfección, si bien no de una perfección real (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, libro I, sección I-II). *Véase* TODO.

Totalitarismo (ingl. *totalitarianism;* franc. *totalitarisme;* alem. *Statismus*). La doctrina o la praxis del Estado totalitario, esto es, del Estado que pretende identificarse con la totalidad de la vida de sus ciudadanos. El término fue acuñado para indicar la doctrina del fascismo italiano o del nazismo alemán. A veces se aplica también a toda doctrina absolutista, a cualquier campo que se refiera. La palabra es empleada en este sentido por G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, 1951, cap. 35; trad. esp.; *Historia de la teoría política*, México, 1963, F.C.E.). A menudo y por extensión se entiende por T. toda forma de absolutismo doctrinario o político.

Totemismo (ingl. *totemism;* franc. *totémisme;* alem. *Totemismus*). La creencia en el *tótem* o la organización social fundada en esta creencia. El término *tótem* se ha tomado del lenguaje de los indios norteamericanos y más tarde se aplicó, por extensión, al fenómeno (que se presenta en todos los pueblos primitivos) por el cual una cosa (natural o artificial) resulta el emblema del grupo social y la garantía de su solidaridad. Acerca de este carácter del *tótem* ha insistido sobre todo Durkheim, que lo considera como la expresión de la unidad del grupo social en la totalidad y, por lo tanto, en las relaciones que los *clanes,* en que se divide, tienen entre sí (*Les formes élémentaires de la vie religieuse,* 1912). Además de este carácter del T., A. R. Radcliffe-Brown ha aclarado otro, aun más universal, que consiste en el hecho de que el T. constituiría "una representación del universo como un orren moral y social" y, por lo tanto, la regulación de la relación entre el hombre y la naturaleza, además de la relación entre hombre y hombre, sería un elemento universal de la cultura humana (*Structure and Function in Primitive Society,* 1952 cap. VI). Ésta es, sin duda, la mejor ilustración sociológica que se haya .ado del T. Por otro lado, Freud presentó una interpretación psicoanalítica del T.: "Si el animal *totémico* es el padre, resultará, en efecto, que los dos mandamientos capitales del T., ...o sea, la prohibición de matar al *tótem* y la de realizar el coito con una mujer perteneciente al mismo *tótem,* coincidirán en contenido con los dos crímenes de Edipo, que mató a su padre y casó con su madre, y con los dos deseos primitivos del niño, cuyo renacimiento o insuficiente represión forman quizá el nódulo de todas las neurosis" (*Totem u. Tabu.* 1913, IV, 3; trad. esp.: *Tótem y tabú,* Madrid, 1948, *O. C.* II, p. 491). Para una concepción análoga a ésta, cf. J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy,* 1910.

Toto-parcial, toto-total (ingl. *toto-partial, toto-total*). Expresiones aplicadas por W. Hamilton a la proposición en la cual el sujeto es tomado universalmente y el predicado particularmente (ejemplo: los hombres son animales) y la proposición en la cual tanto el sujeto como el predicado son tomados universalmente (ejemplo: los animales son mortales) (*Lectures on Logic,* II, p. 287).

Tradición (gr. παράδοσις; ingl. *tradition;* franc. *tradition;* alem. *Überlieferung;* ital. *tradizione*). La herencia cultural, esto es, la trasmisión de creencias y técnicas de una a otra generación. En el dominio de la filosofía el apelar a la T. implica el reconocimiento de la *verdad* de la T. misma. Desde este punto de vista, la T. resulta una garantía de verdad y, a veces, la única garantía posible. En tal sentido la entendió el propio Aristóteles que, en numerosas ocasiones, en el curso de su investigación, apela a la T. y la considera como garantía de verdad: "Nuestros antepasados, desde las más remotas edades, han trasmitido a su posteridad tradiciones en forma mítica, como la de que los cuerpos celestes son divinidades y que lo divino abraza a la naturaleza en su totalidad. Otras T. se han agregado en forma mítica mediante la persuasión de la mayoría y con la finalidad de reforzar las leyes y promover la utilidad pública; éstas dicen que los dioses tienen forma de hombres o de otros animales y dan acerca de ellos otros detalles similares. Pero si consideramos sólo el punto esencial, separado del resto, en el sentido de que las primeras sustancias son consideradas tradicionalmente como divinidades, podemos reconocer que esto ha sido divinamente dicho y que, si bien las artes y las filosofías pueden a menudo haber explorado, perfeccionando y de nuevo perdido, estos mitos y otros han sido conservados hasta hoy como antiguas reliquias. Sólo de este modo podemos aclarar las opiniones de nuestros antepasados y antecesores" (*Met.,* XII, 8, 1074 b). Su propia filosofía le parece a Aristóteles la liberación de la T. de sus elementos míticos, por lo tanto, un descubrimiento de la T. auténtica, fundada al mismo tiempo en la garantía que esta misma T. le ofrece. Éste es el punto de vista que predomina en el último periodo de la filosofía griega y en especial en la dirección neoplatónica. Decía Plotino: "Es necesario creer sin duda que la verdad ha sido descu-

bierta por antiguos y bienaventurados filósofos; a nosotros nos corresponde imaginar quiénes son los que la han encontrado y de qué manera podemos llegar nosotros mismos a comprenderla" (*Enn.*, III, 7, 1). Ésta fue la idea dominante, en cuyo ámbito fue posible fabricar en apoyo de una supuesta T. documentos ficticios al faltar los auténticos, y las obras de falsa atribución, las más famosas de las cuales fueron las de Hermes Trismegisto, obedecen justo a la exigencia de trasladar al pasado la doctrina en que se cree y procurarle, así sea en forma de ardid, el prestigio y la garantía de la T.

A partir de entonces, el concepto de la T. se mantiene sin cambios y ha conservado la apariencia o la promesa de esta garantía. El gran retorno a la idea de T. lo constituye el romanticismo. J. G. Herder en sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [*Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*], (1784-1791) exaltó a la T. como "la sagrada cadena que liga a los hombres al pasado y que conserva y trasmite todo lo hecho por los que les han precedido". A su vez, Hegel exaltó en forma explícita a la T. e insistió acerca de su carácter providencial. "La T. —ha dicho— ...no es una estatua inmóvil, sino una corriente viva, fluye como un poderoso río cuyo caudal va creciendo a medida que se aleja de su punto de origen... Lo que cada generación crea en el campo de la ciencia y de la producción espiritual es una herencia acumulada por los esfuerzos de todo el mundo anterior, un santuario en el que todas las generaciones humanas han ido colgando, con alegría y gratitud, cuanto les ha sido útil en la vida, lo que han ido arrancando a las profundidades de la naturaleza y del espíritu. Este heredar consiste a la vez en recibir la herencia y en trabajarla" (*Geschichte der Philosophie*, editor Glockner, I, p. 29; trad. esp.: *Historia de la filosofía*, México, 1955, F.C.E., pp. 9-10). Es obvio que, en este sentido, la T. no es sino otro nombre para designar el plano providencial de la historia. *Véase* HISTORIA.

Éste fue el punto de vista que predomina en todo el romanticismo y el denominado *tradicionalismo* (*véase infra*) no es más que una manifestación particular suya.

La antítesis de esta valoración de la T. es una concepción que niega: *1)* que todos los resultados o los mejores productos de la actividad humana sean infaliblemente conservados e incrementados en el curso del desarrollo histórico; *2)* que lo conservado de tal desarrollo esté, por sí mismo, garantizado en su verdad o en su valor. Una concepción de esta naturaleza fue inherente a la Ilustración (que, por lo tanto, es definida a menudo como *anti-historicista* por los partidarios de la historia como orden providencial o T.). La Ilustración se inscribió falsamente en contra de la T., considerando que lo que ella trasmite es, en la mayoría de los casos, error, prejuicio o superstición y apelando, en contra de la misma T., al juicio de la razón crítica. *Véase* ILUSTRACIÓN.

Las discusiones filosóficas acerca del significado y la importancia de la T. son, en realidad, según se ve, discusiones acerca de la *historia* (*véase*). En cambio, en el campo de la sociología el análisis de la T. es el análisis de una determinada actitud o mejor de un tipo y especie de actitudes y, precisamente, del que consiste en la adquisición inconsciente (o sea no deliberada) de creencias y de técnicas. La actitud tradicional es aquella por la cual el individuo considera los modos de ser y de comportarse que ha recibido o va recibiendo del ambiente social como sus propios modos de ser, sin darse cuenta de que son los del grupo social. En la T. falta la distinción entre el presente y el pasado, entre sí y los demás, lo que hace de ella una forma primitiva e impropia (Abbagnano, *Problemi di sociologia*, 1959, XI, 3). A la actitud tradicionalista se opone, desde este punto de vista, la actitud crítica, que da al individuo una determinada libertad de juicio (que, sin embargo, no es nunca absoluta o infalible) en relación con las creencias y técnicas mismas que ha absorbido de la T. La actitud crítica tiene condiciones antitéticas a las de la T.: la alteridad entre el presente y el pasado y entre sí y los demás.

Tradicionalismo (ingl. *traditionalism*; franc. *traditionalisme*; alem. *Traditio-*

nalisme; alem. *Traditionalismus*; ital. *tradizionalismo*). *1)* La defensa explícita de la tradición, que en el ámbito del espíritu romántico encontró en Francia sus representantes en Madame de Staël (1766-1817) —quien, en su obra *De l'Allemagne* (1813), vio en la historia humana una progresiva revelación religiosa—, René de Chateaubriand (1769-1848) —que, en el *Génie du Christianisme* (1802), vio en el catolicismo al depositario de toda la tradición de la humanidad— y en Luis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) y Robert Lammennais (1782-1854), que en sus escritos se hicieron paladines de las dos instituciones fundamentales en las que encarna la tradición y a las que atacara la Ilustración y combatiera la Revolución: la Iglesia y el Estado. Por lo tanto, se llamó a estos escritores también *teocráticos* o *ultramontanos*. *Véase* TEOCRACIA.

2) En un sentido más general y filosófico, se puede entender por T. el *retorno a la tradición*, que fue un aspecto importante del romanticismo en la primera mitad del siglo XIX y cuyos representantes son —aparte de los grandes románticos como Fichte, Schelling y Hegel— Maine de Biran (1766-1824), Antonio Rosmini Serbati (1797-1855), Vincenzo Gioberti (1801-1852) y el mismo Giuseppe Mazzini (1805-72), además de otros escritores menores, tanto italianos como de otras naciones, por ejemplo, el inglés Martineau (1805-1900). La idea común a todos estos pensadores es que tanto el pensamiento individual como la tradición de la humanidad se fundan en una directa revelación de Dios y que es tarea del hombre desarrollarla mediante la reflexión individual y la acción colectiva. La *idea del ser* de Rosmini es la mejor expresión conceptual de este concepto de revelación progresiva. Aplicado a la historia, tal concepto no es más que el concepto del *providencialismo* (*véase*).

Traducianismo (ingl. *traducianism*; alem. *Traducianismus*). La doctrina que sostiene que el alma de los hijos nace, como una rama (*tradux*) del árbol, de la de los padres. Esta doctrina aparece ya entre los estoicos (Temistio, *De An.*, II, 5; Galeno, *Op.*, IV, 699) y fue aceptada por Tertuliano (*De An.*, 22) y por otros escritores de la patrística, siendo defendida más tarde por los teólogos protestantes que veían en ella la posibilidad de explicar la trasmisión del pecado original. Leibniz mismo se inclinó al T. (*Théod.*, I, § 86).

A esta doctrina se le ha llamado también a veces *generacionismo*. La doctrina opuesta, que considera que toda alma es creada *ex novo*, se denomina *creacionismo*.

Trágico (ingl. *tragic*; franc. *tragique*; alem. *tragisch*; ital. *tragico*). El concepto de T. es discutido a veces por los filósofos, no sólo en relación con la forma particular de arte que es la tragedia, sino también en relación con la vida humana en general o con la escena del mundo. El punto de partida implícito o explícito de tales discusiones es casi siempre la definición aristotélica de la tragedia, según la cual es "imitación de hechos que suscitan piedad y terror y que rematan en la purificación de tales emociones" (*Poét.*, 6, 1449 b 23). Las situaciones que suscitan "piedad y terror" son aquellas en las que la vida o la felicidad de personas inocentes es puesta en peligro o se resuelven de tal manera que llegan a determinar "piedad y terror" en los espectadores. En la tragedia griega, ha dicho W. Jaeger, "la felicidad, y la fortuna no permanecen largo tiempo en manos de su usufructuario. Su eterno cambio reside en su propia naturaleza. La convicción solónica de un orden divino del mundo halla en esta dolorosa verdad su más fuerte fundamento. El mismo Esquilo sería inconcebible sin esta convicción que es, para él, mejor que un conocimiento, una fe" (*Paideia*, II, cap. I; trad. esp.: *Paideia*, II, I, México, 1962, F.C.E., páginas 238-239). Ahora bien, las interpretaciones que el pensamiento moderno ha dado acerca de la naturaleza de lo T. son tres: *1)* T. es el conflicto continuamente resuelto y superado en el orden perfecto del todo; *2)* T. es el conflicto no resuelto e insoluble; *3)* T. es el conflicto que puede ser resuelto, pero cuya solución no es definitiva ni perfectamente justa o satisfactoria.

1) La primera concepción de lo T. es la de Hegel. Hegel afirma que el

conflicto, en el que consiste lo T., a pesar de constituir la sustancia y la verdadera realidad, no se conserva como tal, sino que encuentra su justificación sólo en cuanto es superado como contradicción. "La finalidad y el carácter T. es legítimo —dice Hegel— en cuanto es necesaria la solución del conflicto en que el mismo consiste. A través de tal solución, la eterna justicia se afirma sobre los fines y sobre los individuos en particular, de modo que la sustancia moral y su unidad se restablecen con el ocaso de las individualidades que perturban su reposo" (*Vorlesungen über die Aesthetik* ["Lecciones de estética"], ed. Glockner, III, p. 530). La solución T., por lo tanto, restablece la armonía y lo que ella destruye es sólo la "particularidad unilateral" que no ha podido llegar a concordar con la armonía misma (*Ibid.*, ed. Glockner, III, p. 530). Es obvio, desde este punto de vista, que lo propio de todo optimismo o providencialismo de cuño romántico, es la tragedia como simple apariencia de una sustancial comedia: todo termina bien y lo que se pierde es la "particularidad unilateral" que no tiene el más mínimo valor.

2) La segunda interpretación de lo T. es la de Schopenhauer, según el cual lo T. es conflicto irresoluble. La tragedia, dice Schopenhauer, "es la representación de la vida en su aspecto terrorífico. El dolor sin nombre, el afán de la humanidad, el triunfo de la perfidia, el descarnado señorío del azar y el fatal precipicio de los justos y de los inocentes nos son presentados por ella y de tal manera constituye un signo significante de la naturaleza propia del mundo y del ser" (*Die Welt,* I, § 51). Pero la inevitabilidad y, por lo tanto, la certeza de un hecho maligno o de una injusticia inminente quitan, en la misma medida que la inevitabilidad y la certeza de la justicia y de la armonía, el carácter T. Frente a ellos, en efecto, las únicas actitudes posibles son la resignación o la desesperación, actitudes que, como las de sus opuestos, excluyen el conflicto constitutivo de lo trágico.

3) La tercera concepción es la presentada por Schiller en el escrito *Über naive und sentimentalische Dichtung* ["Sobre la poesía ingenua y sentimental"] (1795-96). En este escrito se considera lo T. como una manifestación de la poesía sentimental (*véase* INGENUIDAD) y precisamente como manifestación de la poesía que representa el conflicto entre lo real y lo ideal. La poesía sentimental se divide en sátira y elegía; la sátira es aquella en que el poeta toma como objeto lo real, considerándolo insuficiente con referencia al ideal. Cuando la insuficiencia de lo real se representa mediante el conflicto entre lo real mismo y nuestras exigencias morales se tiene, según Schiller, la sátira seria, o sea lo trágico (*Werke* ["Obras"], ed. Karpeles, XII, p. 150). Mucho más paradójicamente, Nietzsche vio en lo T., por un lado, el carácter terrorífico de la existencia y, por el otro, la posibilidad de aceptar y trasfigurar tal carácter, ya sea a través del arte o a través de la voluntad de dominio. La primera solución es la que Nietzsche atribuye a los griegos en el *Origen de la tragedia* (1872). El hombre griego, que estaba en situación de discernir claramente lo horrible y lo absurdo de la existencia, logró trasfigurarla mediante el espíritu dionisiaco, domando y sujetando lo horrible de tal manera que resulta lo *sublime,* o sea el objeto de la tragedia y liberando del disgusto lo absurdo, resulta el objeto de la comedia, es decir, lo *cómico* (*Die Geburt der Tragödie,* § 7; trad. esp.: *El origen de la tragedia,* Madrid, 1932). Más tarde Nietzsche vislumbró el camino de salida de lo que hay de terrorífico en la vida, en la aceptación de la vida misma debida a la voluntad de dominio y consideró lo T., por lo tanto, como la aceptación dionisiaca de lo terrorífico e incierto. "La profundidad del artista T. —escribe entonces— consiste en que su instinto estético considera las consecuencias lejanas y no se detiene con cortedad de miras en las cosas próximas, que afirma la *economía en grande,* la economía que justifica lo terrible, maligno y problemático y que no se contenta sólo con justificarlo" (*Wille zur Macht,* ed. 1901, § 374; trad. esp.: *La voluntad de dominio,* Madrid, 1932). Esta concepción de lo T., aun cuando su expresión se encuentre por lo común expresada imperfectamente o mezclada

con las otras dos, se puede reconocer por el hecho de que da lugar en su caracterización a la *problematicidad* de la situación T., o sea al carácter que le permite decidir de uno u otro modo sin que su decisión sea definitiva o perfecta. En este sentido el carácter de lo T. ha sido expresado por Miguel de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) que lo expresa con el *¿quién sabe?* de Don Quijote. Y en forma aún mejor P. Romanell ha dicho que a diferencia de la *épica,* en la cual el conflicto es entre el bien y el mal, en la tragedia el conflicto es entre bienes diferentes, o sea entre valores heterogéneos cuya elección es dolorosa e implica siempre sacrificio (*Making of the Mexican Mind,* 1952, p. 22; trad. esp.: *La formación de la mentalidad mexicana,* México, 1954, F.C.E.). Este carácter de lo T. se destaca en la tragedia griega. Considérese la tragedia de Sófocles. Como bien lo reconoce Jaeger (*véase supra* el texto citado), se funda en el reconocimiento de que existe un orden divino del mundo. Pero este orden hace que a veces el inocente deba pagar la pena de una culpa cometida por otros. El hecho de que la decisión del conflicto no pueda ser precisa, de que también en su solución algo se pierda y que este algo no sea, como decía Hegel, una "particularidad unilateral", constituye el encanto y la verdad de la tragedia.

Tranquilidad, *véase* ATARAXIA,.

Transacción (ingl. *transaction*; franc. *transaction*; alem. *Transaction*; ital. *transazione*). Término introducido en filosofía por Dewey y Bentley, para indicar una relación que no presupone, como entidad en sí, los términos relativos. Dice Dewey: "El término indica negativamente que ni el sentido común ni la ciencia deben ser considerados como entidades, como algo colocado aparte, completo y circunscrito... Positivamente indica que deben ser señalados por las características y por las propiedades que se encuentran en cualquier cosa reconocida como T., por ejemplo, un negocio o una T. comercial. Esta T. hace de un participante un comprador y del otro un vendedor; no existen compradores y vendedores más que *en* T. y *a causa* de la T. en la cual estén empeñados" (*Knowing and the Known,* 1949, p. 270); T. es toda forma de conocimiento (cf. para una ilustración del concepto: A. Visalberghi, *Esperienza e valutazione,* 1958, capítulo I).

Transcreación (ingl. *transcreation*; franc. *transcréation*). Término adoptado por Leibniz para indicar la operación particular por la cual Dios da la razón al alma sensible o animal. Leibniz prefiere esta hipótesis a la que considera que el alma animal se eleva a la razón por medios puramente naturales (*Théod.,* I, § 91).

Transeúnte (ingl. *transeunt*; franc. *transeunt*; alem. *Transeunt*). *1)* Lo mismo que *transitivo. Véase* TRANSITIVIDAD.
2) Mutable, pasajero.

Transferencia, *véase* PSICOANÁLISIS.

Transfinito (ingl. *transfinite*; franc. *transfini*; alem. *Transfinit*). Expresión usada por G. Cantor para indicar los números que están más allá de los números finitos. Por ejemplo: si T. es el número ordinal de la clase que comprende todos los números ordinales finitos, en su orden natural (0, 1, 2, ...), este número es denotado por una omega minúscula (G. Cantor, *Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers,* trad. ingl., 1915) (*véase* INFINITO). Por consiguiente, por "inducción transfinita" se entiende la extensión de la inducción *matemática* (*véase*) a una clase de números ordinales arbitrarios de modo similar a aquel por el cual la misma inducción se aplica a una bien ordenada clase de números omega.

Transformación (ingl. *transformation*; franc. *transformation*; alem. *Umformung, Transformation*; ital. *transformazione*). Dewey ha visto en la T. a la categoría fundamental del razonamiento matemático. "La T. de contenidos conceptuales —ha dicho—, de acuerdo con reglas metódicas que satisfacen determinadas condiciones lógicas, se halla implicada tanto en la marcha del razonamiento como en la formación de los conceptos que entran en él." "El principio lógico que esto supone puede ser

enunciado en esta forma: *1)* ...el contenido del discurso racional consiste en *posibilidades*; *2)* por ser posibilidades, requieren su formulación en símbolos" (*Logic*, XX, 1; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F.C.E., p. 436). Reglas de T. se denomina habitualmente a las reglas de *inferencia* de los sistemas logísticos o de los lenguajes formalizados. *Véase* SISTEMA LOGÍSTICO.

Transformismo (ingl. *transformism*; franc. *transformisme*; alem. *Transformismus*; ital. *transformismo*). Término aplicado al evolucionismo biológico, o sea a la doctrina que admite la transformación de las especies vivientes, unas en otras. *Véase* EVOLUCIÓN.

Transitividad (ingl. *transitivity*; franc. *transitivité*; alem. *Transitivität*; ital. *transitività*). El carácter de una relación que, si existe entre x e y y entre y y z, existe también entre x y z. Tal carácter es propio de las relaciones de identidad o de igualdad como también de las relaciones *menor, precede, a izquierda de,* etc. (cf. B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, cap. IV; trad. ital., p. 44).

En el cálculo proposicional, las leyes de *T. de la implicación material* y de la *equivalencia material*, son las siguientes: Si p implica q y q implica r, entonces p implica r

(o sea: $[p \supset q]\ [q \supset r]\ \supset\ [p \supset r]$).

Si p es equivalente a q y q es equivalente a r

(o sea: $[p \equiv q]\ [q \equiv r]\ \equiv\ [p \equiv r]$)

(cf. A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, I, § 48, etc.).

Transmigración, *véase* METEMPSICOSIS.

Transnatural (franc. *transnaturel*). Término propuesto por M. Blondel para indicar la situación del hombre, colocado entre la naturaleza y la sobrenaturaleza y destinado, durante la vida mortal, a prepararse para la vida eterna (*Histoire et dogme*, 1904, p. 68).

Transobjetivo (alem. *transobjektiv*). Término adoptado por N. Hartmann para indicar lo que de la realidad permanece fuera de los límites de lo conocido y, por lo tanto, fuera del objeto de conocimiento (*Methapysik der Erkenntnis* ["Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento"], 2ª ed., 1925, p. 50).

Transpatía (ingl. *transpathy*). Término adoptado por escritores ingleses para indicar el contagio emotivo o la fusión emotiva en la medida en que difiere de la *simpatía* (*véase*).

Transracionalismo (ingl. *transrationalism*; franc. *transrationalisme*; alem. *Transrationalismus*; ital. *transrazionalismo*). Término aplicado por A. Cournot a la disposición natural del hombre para creer en lo sobrenatural, en lo misterioso o, en general, en lo que está más allá de la razón (*Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, 1875, página 385).

Transubjetivo (ingl. *transubjective*; alem. *Transsubjektiv*). Lo mismo que *trascendente* (*véase*).

Transustanciación (lat. *transustantiatio*; ingl. *transubstantiation*; franc. *transsubstantiation*; ital. *transustanziazione*). La interpretación del sacramento del altar que considera que la sustancia del pan o del vino se transforma en la sustancia del cuerpo o de la sangre de Cristo y que, por lo tanto, sus accidentes permanecen sin sujeto. Es la interpretación de dicho sacramento que da Santo Tomás (*S. Th.*, III, q. 77, a. 1) y fue aceptada por el Concilio de Trento. La interpretación alternativa es la de la *consustanciación* (*véase*).

Trascendencia (ingl. *transcendence*; franc. *trascendance*; alem. *Transzendenz*; ital. *trascendenza*). El término ha sido usado con dos significados diferentes, para indicar: *1)* el estado o la condición del principio divino o del ser que está fuera de toda cosa, de toda experiencia humana (en cuanto experiencia de cosas) o del ser mismo; *2)* el acto de establecer una relación que excluya la unificación o la identificación de los términos.

1) En el primer sentido, el término se relaciona con la concepción neoplatónica de la divinidad. Platón ya había dicho que el Bien, como principio supremo de todo lo que es, comparable

como tal al sol que hace vivir y hace visibles todas las cosas, está *más allá de la sustancia* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Rep.*, VI, 509 b). Siguiendo a Platón, Plotino repitió que el Uno está "más allá de la sustancia" (*Enn.*, VI, 8, 19), pero agrega también que está "más allá del ser" (ἐπέκενα ὄντος, *Ibid.*, V, 5, 6) y que está "más allá de la mente" (ἐπέκεινα νοῦ, *Ibid.*, III, 8, 9) de modo que es trascendente (ὑπερβεβηκώς) con respecto a todas las cosas aun produciéndolas y teniéndolas en el ser mismo (*Ibid.*, V, 5, 12). Proclo dice: "Más allá de todos los cuerpos, hay la sustancia del alma, más allá de todas las almas, la naturaleza inteligible, más allá de todas las sustancias inteligibles, está el Uno" (*Ist. Teol.*, 20). Scoto Erígena y otros usaron el término *superesente* (*véase*), para indicar la T. absoluta de Dios que se halla sobre todas las determinaciones concebibles, hasta del ser de la sustancia. Pero no siempre, sin embargo, se lleva la T. hasta este punto, o sea hasta situar a Dios más allá del ser y de algún modo hacerlo un "nada". La escolástica clásica, reconociendo la analogicidad del ser, no pone a Dios sobre el ser mismo; esta forma de la T. es, en cambio, propia de la teología negativa o mística (*véase* TEOLOGÍA, *4*). Fuera de la teología, ha reconocido Jaspers esta especie de T. y opuesto la T. a la existencia; la T. es lo que está fuera de toda posibilidad de la existencia, es el ser que no se resuelve nunca en lo posible y con el cual, por lo tanto, el hombre no puede tener ninguna otra relación sino precisamente la que consiste en la imposibilidad de lograrlo. En tal sentido, la T. se revela bajo la forma de *cifra* (*véase*) en las *situaciones-límite* (*véase*) y no puede ser señalada ni siquiera como "divinidad" sin caer en la superstición. La única certeza que se puede adquirir en relación a la T. es que "el ser *es* y que *es así*" (*Phil.*, III, p. 134).

Al mismo tiempo, las direcciones realistas de la filosofía contemporánea reconocen la T. a las cosas o a los objetos de conocimiento en general o al ser de tales objetos. En este sentido, Husserl negó que una *cosa* pudiera ser dada como "inmanente en ninguna percepción posible, en ninguna conciencia en general posible y definió al ser de la cosa como ser trascendente, que está más o menos oculto por las apariciones de la *cosa visual* a la conciencia" (*Ideen,* I, § 41). N. Hartmann insistió a su vez acerca de la T. del ser con respecto al conocimiento, en cuanto el ser mismo permanece siempre fuera del objeto cognoscitivo inmanente (*Metaphysik der Erkenntniss* ["Rasgos fundamentales para una metafísica del conocimiento"], 2ª ed., 1925, p. 50). En el mismo sentido la T. fue combatida por las diferentes formas del *inmanentismo* (*véase*).

2) De acuerdo con el segundo significado, la T. es el acto con el cual se establece una relación sin que esta relación signifique unidad o identidad de sus términos, aunque quede garantizada, por la relación misma, su alteridad. También este concepto tiene un origen religioso y neoplatónico. Plotino decía que la contemplación es "para el que ha ido más allá de todo" (τῷ ὑπερβάντι πάντα, *Enn.*, VI, 9, 11). En un fragmento famoso decía San Agustín: "Si encuentras cambiante a tu naturaleza, trasciéndete también a ti mismo" y agregaba: "Recuerda que al trascenderte a ti mismo, trasciendes un alma racional y que, por lo tanto, debes mirar al punto del que depende toda luz de razón" (*De vera relig.*, 39).

Este sentido activo de T. había quedado poco más o menos olvidado en la filosofía tradicional y ha sido reasumido sólo por la filosofía contemporánea. Con referencia a la T. del ser o de la cosa respecto a la conciencia que la aprehende o al acto de conocimiento que lo hace su objeto, la conciencia misma o el acto de conocimiento ha sido denominada trascendente en sentido activo. Así Husserl habla de la *percepción trascendente,* que es la que tiene por objeto la cosa y respecto de la cual la cosa misma es trascendente, como diferente a la *percepción inmanente* que tiene por objeto las experiencias conscientes mismas, inmanentes a la percepción misma (*Ideen,* I, §§ 42, 46). N. Hartmann ha basado su realismo en el concepto de la T. "El conocimiento —ha dicho— no es un simple acto de conciencia, como el representar o el pensar, sino un acto trascendente. Un acto similar se adhiere al sujeto sólo con una de sus par-

tes, con la otra lo trasciende; con esta última se adhiere al existente, el cual, por ello, resulta objeto. El conocimiento es relación entre un sujeto y un objeto existente. En esta relación, el acto trasciende la conciencia" (*Systematische Philosophie* ["Filosofía sistemática"], § 11). En el mismo sentido denomina trascendente a la relación cognoscitiva (*Ibid.*, § 10). Pero el uso más importante del concepto en este sentido es el de Heidegger, que ha definido como trascendente la relación entre el hombre (*Dasein*, 'ser ahí') y el mundo. "El 'ser ahí' que trasciende (he aquí una expresión tautológica de suyo) no traspasa ni un obstáculo antepuesto al sujeto de modo tal que lo constriña a quedar desde el comienzo en sí mismo (inmanencia), ni un foso que lo separaría del objeto. Por su parte los objetos (los entes que le están presentes) no son aquellos hacia los cuales se realiza el ir más allá. Lo que se traspasa es propia y únicamente el ente mismo, o sea cualquier ente que pueda ser revelado o revelarse al Ser ahí y, por lo tanto, también precisamente el ente que el ser ahí es, en cuanto, existiendo, es sí mismo" (*Vom Wesen des Grundes*, 1929, II; trad. esp.: *Sobre la esencia del fundamento*). En otros términos, el acto de T. es el acto por el cual el hombre, como ente en el mundo, se distingue de los otros entes u objetos y se reconoce como "sí mismo". Por lo tanto, Heidegger considera la T. como el significado del *ser en el mundo*. "El que va más allá y, por lo tanto, traspasa, debe como tal sentirse situado en el ente. El ser ahí, en cuanto se siente tal, está incluido en el ente, de modo que, comprendido de nuevo en él, por él queda de acuerdo con sigo mismo. La T. es un *proyecto* del mundo, de forma tal que el que proyecta está dominado por el ente que trasciende y ya está en acuerdo con él. Con este ser incluso del ser ahí, conexo con la T., el ser ahí ha tomado base en el ente, ha obtenido su *fundamento*" (*Ibid.*, III). Es característico de Heidegger este hacer recaer y ocultar la T. en los objetos trascendidos, el proyecto en sus condiciones de partida, lo posible en lo efectivo, lo futuro en el pasado. Heidegger denomina deyección o *facticividad* (*véase*) a esta recaída u ocultamiento. Y así lo hace Sartre, que expresa el mismo concepto de T. al afirmar que la conciencia (el *para-sí*), trascendiendo hacia el ser (lo *en-sí*), no hace más que anularse, para revelar y afirmar, a través de sí, al ser mismo (*L'être et le néant*, II, cap. III; en especial pp. 268-69). Para una interpretación de la T. que huye del ocultamiento o de la nulificación, cf. Abbagnano, *Struttura dell'esistenza*, 1939, § 18; *Introduzione all'esistenzialismo*, I, 6; trad. esp.: *Introducción al existencialismo*, México, 1955, F.C.E., etcétera).

Trascendental (lat. *transcendentalis*; ingl. *transcendental*; franc. *transcendental*; alem. *transzendental*; ital. *trascendentale*). Este término (o el de trascendente) se empezó a aplicar, a partir del siglo XIII, a las propiedades que todas las cosas tienen en común y que, por lo tanto, exceden o *trascienden* la diversidad de los géneros en que las cosas se distribuyen. El nombre aparece ya en F. Mayrone († 1325, *Formalitates*, ed. 1479, f. 22, r. A) y a su difusión contribuyó por cierto Lorenzo Valla (*Dialecticae disputationes*, I, 1). Pero los trascendentales o trascendentes ya habían sido definidos por Santo Tomás como las propiedades "que se agregan al ente en cuanto expresan un modo que no se expresa por el nombre del ente" y el mismo Santo Tomás enumeraba seis: *ens, res, unum, aliquid, bonum, verum* (*De Ver.*, q. 1, a. 1), una lista que llegó a ser la más difundida y acreditada de todas.

Este concepto de T., con algún cambio ocasional en la lista de los términos, se repitió con frecuencia (Campanella, *Dialectica*, I, 4; Bruno, *De la causa*, IV; F. Bacon, *De Augm. Scient.*, III, I; Jungius, *Logica Hamburgensis*, I, 1, 45; Spinoza, *Eth.*, II, 40, scol. I; Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, § 118; Wolff, *Ont.*, §§ 495, 503; Baumgarten, *Met.*, §§ 72, 89; Hamilton, *Lectures on Logic*, I, p. 198). Con esta tradición se relaciona el uso kantiano del término. Dice Kant: "Estos presuntos predicados T. de las cosas no son más que exigencias lógicas y criterios de todo conocimiento de las cosas en general y descansan en las categorías de la cantidad, o sea de la uni-

dad, de la pluralidad y de la totalidad; sólo que estas categorías, que se deberían considerar en el significado material como pertenecientes a la posibilidad de las cosas mismas, las adoptaban los antiguos en realidad únicamente con un valor formal, como constituyendo la exigencia lógica en relación a todo conocimiento y, sin embargo, de estos criterios del pensamiento, inadvertidamente, hacían propiedad de las cosas en sí mismas" (*Crít. R. Pura*, Analítica, § 12). En otros términos, Kant considera que el viejo concepto del T. peca por dos lados: *1)* porque hace de lo T. un simple concepto lógico-formal; *2)* porque considera este concepto formal como propiedades de las cosas en sí mismas. Por el contrario, el concepto kantiano de lo T. consiste: *1)* en considerar lo T. mismo como condición de la posibilidad de la cosa, como concepto *a priori* o categoría; *2)* en considerar la cosa, cuya condición es lo T., no como "cosa en sí" sino como fenómeno. Con todo ello lo T. no se identifica, para Kant, con las condiciones *a priori* del conocimiento humano y de sus objetos (que son los fenómenos), sino que es entendido más bien como el conocimiento (o la ciencia, si hay una ciencia) de tales condiciones *a priori*. En efecto, dice Kant: "Denomino T. a todo conocimiento que se ocupa, no de los objetos sino de nuestro modo de conocer los objetos, en cuanto es posible *a priori*" (*Ibid.*, Intr., VII). Y precisa: "Es necesario denominar T. no a todo conocimiento *a priori* sino sólo a aquél por el cual sabemos que ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son aplicadas y cómo lo son o son posibles exclusivamente *a priori*. Es, por lo tanto, T. el conocimiento de la posibilidad del conocimiento o de su uso *a priori*" (*Ibid.*, Lógica, Intr., II; cf. *Prol.*, § 13, observ. III). Desde este punto de vista, T. no es "lo que está fuera de toda experiencia", sino más bien "lo que antecede a la experiencia (*a priori*) aun no estando destinado a otra cosa que a hacer posible el simple conocimiento empírico" (*Prol.*, Apéndice, nota [A 204]). Con todo, es necesario observar que Kant no se atiene rigurosamente a este significado del término y que a menudo denominó T. a lo independiente de la experiencia o de principios empíricos (cf., por ejemplo, *Crít. R. Pura*, El ideal de la razón pura, sección 5, Descubrimiento e ilustración de la apariencia dialéctica). De cualquier manera, a partir del significado que Kant acepta en forma explícita, se pueden denominar T. sólo los conocimientos que tienen por objeto elementos *a priori*, no a estos elementos mismos. De tal manera son T. la estética, la lógica y sus partes, pero ya no las intuiciones puras, las categorías o las ideas. Sin embargo, tampoco este uso es riguroso, porque Kant denomina T. a las ideas y denomina unidad T. al *yo pienso* (*Ibid.*, § 16).

El término fue usado por Fichte para designar la doctrina de la ciencia en cuanto hace ver que todos los elementos del conocer vuelven a entrar en el Yo, o sea en la conciencia: "Esta ciencia no es *trascendente*, pero resulta *T.* en sus más íntimas profundidades. Explica, por cierto, todo conocimiento con algo que existe independientemente de toda conciencia, pero tampoco en esta explicación olvida conformarse con sus propias leyes y, apenas reflexiona acerca de él, tal término independiente resulta de nuevo un producto de la propia facultad de pensar, por lo tanto, algo dependiente del Yo en cuanto debe existir para el Yo, en el concepto del Yo" (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 5, II). En el mismo sentido fue entendido el término por Schelling, para el cual, en el saber T., "el acto del saber llega a absorber al objeto como tal" y, de tal manera, es "un saber en cuanto es puramente subjetivo" (*System des transzendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], 1800, Intr., § 2). El término adquiere el mismo sentido idealista en Schopenhauer, según el cual es T. "un conocimiento que determina y establece *antes* de toda experiencia todo lo que es posible en la experiencia" (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 20; trad. esp.: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, 1911).

Como resultado de estas determinaciones, el concepto de T. se ha venido fijando en la filosofía contemporánea como lo que pertenece al sujeto o a la conciencia en cuanto es condición del

objeto y, por lo tanto, de la realidad misma. Por lo tanto, se ha calificado como T. toda actividad o elemento de la conciencia de la cual dependa la afirmación o la posición de la realidad objetiva. Por lo tanto, expresiones tales como "punto de vista T." o "conocimiento T." equivalen a la expresión de Schelling "idealismo T." o sea, de doctrina que muestra cómo existen en la conciencia subjetiva las relaciones de toda realidad. Este concepto de T. se ha mantenido tanto en las escuelas de más estricta inspiración kantiana como en las escuelas idealistas. Gentile denominaba "Yo T." al yo absoluto o universal, que crea pensando toda realidad (*Teoria generale dello spirito*, 1920, I, § 5). El término conserva un sentido idealista también en el uso de Husserl, quien denomina T. a la experiencia fenomenológica o a la reflexión que la encabeza. "En la reflexión fenomenológico-trascendental salimos de este terreno [del mundo dado como real] por medio de la universal *epoché* practicada respecto de la existencia o no existencia del mundo. La experiencia así modificada, la *experiencia T.*, consiste, podemos decir, en que nos fijamos en el *cogito* reducido trascendentalmente en el caso dado, y lo describimos, pero sin que... llevemos simultáneamente a cabo la posición natural de la realidad que encierra en sí la primitiva percepción llevada a cabo, o el *cogito* que sea, o que había llevado a cabo en efecto el yo al vivir el mundo actualmente" (*Médit. Cartes.*, § 15). Salvo en las corrientes que se inspiran en la fenomenología husserliana, el uso del término es ahora poco frecuente.

Trascendentalismo (ingl. *trasncendentalism;* franc. *transcendentalisme;* alem. *Transzendentalismus*). La teoría del idealismo trascendental, esto es, del idealismo romántico. El nombre fue introducido en los países anglosajones y, en especial, en Estados Unidos, por Emerson (cf. O. B. Forthingham, *Trascendentalism in New England*, 1876; nueva ed., 1959).

Trascendente (lat. *trascendens;* ingl. *trascendent;* franc. *transcendant;* alem. *Transzendent*). El término tiene dos significados fundamentales, que corresponden a los dos significados de *trascendencia* (*véase*), a saber: *1)* lo que está más allá de un determinado límite, considerado como medida o como punto de referencia; *2)* la operación de traspasar.

1) En el primer significado, la palabra toma valores muy diferentes, según lo que se considere como límite o medida. Las propiedades *trascendentales* (*véase*) se denominaron así porque son trascendentes con referencia a los *géneros,* de los cuales se consideraban independientes. Se habla de "perfección T." o sea de una perfección que supera todo grado prácticamente obtenible. Con más frecuencia el término es usado en filosofía para indicar lo que sobrepasa los límites de una facultad humana cualquiera, o de todas las facultades o del hombre mismo. Así Boecio dice que "La razón trasciende la imaginación porque aferra la especie universal inherente en las cosas singulares" (*Phil. Cons.*, V, 4). Santo Tomás decía que la teología "trasciende todas las otras ciencias, ya sean éstas especulativas o prácticas", ya que es más cierta que ellas y, por lo demás, se ocupa de cosas "que por su altura trascienden la razón" (*S. Th.*, I, q. 1, a. 5). Nicolás de Cusa, con referencia a la identidad de lo mínimo absoluto y de lo máximo absoluto en Dios, dice que "ello trasciende todo nuestro entendimiento, que no puede combinar racionalmente las cosas contradictorias en su principio" (*De Docta Ignor.*, I, 4).

Con mayor precisión —y a partir de Kant— se entiende por T. una noción que excede los límites de la experiencia posible. Por lo tanto, según Kant, son T. las ideas de la razón pura. Dice Kant: "Denominaremos inmanentes a los principios cuya aplicación se atiene en todo y por todo a los límites de la experiencia posible; T., en cambio, los que deben sobrepasar tales límites" (*Crít. R. Pura,* Dialéctica, Intr., I; cf. *Prol.*, § 40). Diferente de los principios T. es el uso trascendental de los principios inmanentes, uso que utiliza de principios cognoscitivos legítimos, pero sin tener muy en cuenta los límites de la experiencia (*Ibid.*, Dialéctica, Intr., I; cf. *Prol.*, § 40).

2) Los significados precedentes, toman la palabra T. como lo que está más

allá de un límite determinado. En la filosofía contemporánea es usada a menudo para significar una actividad o una operación en relación con el significado *2)* de trascendencia. T. en este sentido es, según Husserl, la percepción de las cosas, en oposición a la percepción que la conciencia tiene de sí misma (que es percepción inmanente) (*Ideen*, I, § 46). Hartmann denomina en el mismo sentido acto T. al conocimiento (*Systematische Philosophie* ["Filosofía sistemática"], § 11). Y Heidegger define como T. "lo que obra el ir más allá, lo que se mantiene en el traspasar" (*Vom Wesen des Grundes* ["Sobre la esencia del fundamento"], II). *Véase* TRASCENDENCIA.

Trascendentismo. Término muy usado en Italia y que se aplica a toda doctrina que admite la trascendencia del ser divino.

Trasposición (ingl. *transposition;* franc. *transposition;* alem. *Transposition;* ital. *trasposizione*). Así se denomina a un teorema del cálculo proposicional, por el cual de "si *p*, entonces *q*" se puede inferir "no *q*, por lo tanto, no *p*".

Triádico (ingl. *triadic;* franc. *triadique;* alem. *triadisch*). La división T. ha gozado a menudo de cierto privilegio en filosofía. Prescindiendo de la perfección que los antiguos pitagóricos reconocieran al número tres, Plotino reconoció tres fases de la emanación y, por lo tanto, tres hipótesis de la divinidad, el Uno, el Logos y el Alma (*Enn.*, II, 9, 1). Pero fue sobre todo Proclo quien dio primacía al procedimiento T., entreviendo en cualquier proceso (o emanación) tres fases: aquella en la cual lo que procede permanece similar a sí mismo, aquella en que se diferencia de sí mismo y, por fin, la fase en que retorna a sí mismo (*Ist. theol.*, 31). De acuerdo con estas tres fases de la emanación, Hegel modeló las tres fases de su dialéctica que consisten, respectivamente: *1)* en la identidad de un concepto consigo mismo; *2)* en el contradecirse o en el enajenarse del concepto con respecto a sí mismo; *3)* en la conciliación y en la unidad de las dos primeras fases (cf. *Enc.*, § 79-82). Hegel interpretó según esta división T., tanto al mundo de la naturaleza como al del espíritu (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], ed. Glockner, II, pp. 340 *ss.*). Aun cuando Hegel atribuyó a Kant el mérito de este carácter T. de todo proceso racional y, por lo tanto, asimismo de toda realidad (*Ibid.*, p. 344), la justificación que Kant da el hecho de que sus "divisiones en la filosofía pura llegan casi siempre a tríadas" es completamente diferente y la toma de la lógica. En efecto, dice Kant: "Si una división debe hacerse *a priori*, será analítica según el principio de no contradicción y entonces lo será siempre en dos partes (*quodlibet ens est aut A aut non A*) o será sintética y en tal caso deberá resultar de conceptos *a priori*... y contendrá: *1)* la condición; *2)* un condicionado; *3)* el concepto que nace de la unión de la condición con el condicionado, logrando así necesariamente una tricotomía" (*Crítica del Juicio*, Intr., Nota final).

Triadismo o trialismo (ingl. *triadism;* franc. *triadisme;* alem. *Trialismus*). Doctrina de origen estoico que considera que el hombre está formado por tres principios: el *alma*, el *cuerpo* y el *pneuma* o espíritu; doctrina que se repite en las epístolas de San Pablo. *Véase* PNEUMA.

Tribunal (ingl. *tribunal;* franc. *tribunal;* alem. *Gerichtshof;* ital. *tribunale*). Término usado por Kant para definir la tarea de la razón crítica: "La crítica de la razón pura —dice— se puede considerar como el verdadero T. de todas sus controversias, porque no se inmiscuye en las controversias que se refieren inmediatamente a los objetos, sino que ha sido instituida para determinar y juzgar los derechos de la razón en general, según los principios de su primera institución" (*Crít. R. Pura*, Doctrina del método, cap. I, sección 2).

Tricotomía (ingl. *trichotomy;* franc. *trichotomie;* alem. *Trichotomie*). División en tres partes, elementos o clases. El término es usado, casi exclusivamente, por la doctrina de la triple composición del alma, llamaba también *triadismo* o *trialismo*.

La doctrina lógica de la T. fue elaborada en el siglo XVII, advirtiéndose

que es necesario reducir la T. a la dicotomía cada vez que dos miembros de la dicotomía tengan una noción en común. Se puede decir que el triángulo es rectángulo u oblicuángulo y también se puede dividir de nuevo el triángulo oblicuángulo en obtusángulo y acutángulo (cf. Jungius, *Logica Hamburgensis*, 1638, IV, 7, 13).

Trilema (ingl. *trilemma;* franc. *trilemme;* alem. *Trilemma;* ital. *trilemma*). Los lógicos del siglo XIX han aplicado este nombre a un esquema de inferencia que tiene como premisa mayor una tricotomía, en oposición a la dicotomía del *dilema* (*véase*): "Toda cosa es *P* o *Q* o *M; S* no es ni *M* ni *Q;* por lo tanto *S* es *P*". En el mismo sentido se habla de tetralema o de polilema, pero se trata de esquemas de inferencia que encuentran muy escasa aplicación.

Trinidad (ingl. *Trinity;* franc. *Trinité;* alem. *Dreifaltigkeit;* ital. *Trinità*). Uno de los dogmas fundamentales del cristianismo, que afirma la unidad de la *sustancia* divina en la T. de las *personas*. El Concilio de Nicea (325) fijó la fórmula del dogma y en su formulación tuvo gran importancia la obra del obispo Atanasio y la polémica en contra de la doctrina de Arrio, que tendía a acentuar la subordinación del Hijo con respecto al Padre e ignoraba prácticamente la tercera persona de la Trinidad. La explicación clásica de este dogma [como el de la *Encarnación* (*véase*)] es la dada por Santo Tomás mediante el concepto de la relación. La relación constituye por un lado las personas divinas en su distinción; por el otro, se identifica con la misma esencia divina única. Las personas divinas, en efecto, están constituidas por sus relaciones de o r i g e n: el Padre, por la paternidad, o sea por la relación con el Hijo; el Hijo por la filiación o generación, esto es, por la relación con el Padre; el Espíritu por el amor, o sea por la relación recíproca de Padre e Hijo. Ahora bien, estas relaciones en Dios no son accidentales (nada hay de accidental en Dios), sino reales: subsisten *en realidad* en la sustancia divina. Por lo tanto, precisamente en su unidad, la sustancia divina, al implicar las relaciones, implica la diversidad de las personas (*S. Th.*, I, q. 27-32 y en especial q. 29, a. 4). Esta interpretación basta, según Santo Tomás, para demostrar que "lo que la fe revela no es imposible". Desde el punto de vista lógico, implica una doctrina acerca de la naturaleza de las relaciones, de gran importancia histórica. *Véase* RELACIÓN.

Sin embargo, al finalizar la escolástica, el dogma de la T. fue declarado una "verdad práctica" (Duns Scoto, *Op. Ox.*, Prol. q. 4. n. 31) o fuera de toda posibilidad de entendimiento (Occam, *In. Sent.*, I, d. 30, q. 1 B).

El dogma de la T. ha sido aceptado también por las Iglesias protestantes. Una excepción es la tendencia representada por el *socinianismo* (*véase*) que volvió a las doctrinas de tipo arriano que circularon en los primeros siglos del cristianismo. Tales doctrinas han sido adoptadas por los llamados *unitarios*, que constituyeron un movimiento religioso que se difundió sobre todo en Inglaterra y en los Estados Unidos a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. *Véase* UNITARISMO.

Trinitarismo (ingl. *trinitarianism;* franc. *trinitarianisme*). La doctrina oficial de la Iglesia cristiana acerca de la naturaleza de Dios como *sustancia* única en tres personas iguales y distintas. *Véase supra* TRINIDAD.

Triteísmo (ingl. *tritheism;* franc. *trithéisme;* alem. *Tritheismus*). Este término se suele aplicar a la herejía trinitaria que consiste en admitir tres sustancias divinas relativamente independientes entre sí. Esta herejía fue sostenida en el siglo V por Juan Filóponos y en el siglo XI por Roscelino, el cual, según un testimonio de San Anselmo, afirmaba que "Las tres personas de la Trinidad son tres realidades como tres ángeles o tres almas, si bien son idénticas absolutamente por voluntad y potencia" (*De fide trinitatis*, 3). Al T. se inclinaba también Gilberto de la Porrée, que denominó *deidad* a la única esencia divina, de la cual participarían las tres personas diferentes y probablemente siguiera sus huellas Joaquín da Fiore (siglo XII). La doctrina ha sido condenada por la Iglesia.

Trivio, *véase* CULTURA, *1.*

Tropos (gr. τρόποι; lat. *tropes;* franc. *tropes;* alem. *Tropen;* ital. *tropi*). Nombre dado a los *modos* o los caminos indicados por los escépticos para llegar a la suspensión del asentimiento. Tales T. consisten en la enunciación de las situaciones que producen contrastes de opiniones o, incluso, contradicciones. Enesidemo de Cnosos enumeró diez, que son los siguientes: *1)* la diferencia entre los animales, que establece una diferencia entre sus representaciones; *2)* la diferencia entre los hombres, por el mismo motivo; *3)* la diferencia entre las sensaciones; *4)* la diferencia entre las circunstancias, que influyen también en la diversidad de opiniones; *5)* la diferencia de las posiciones y de los intervalos; *6)* la diferencia de las mezclas; *7)* la diferencia entre los objetos simples y los objetos compuestos; *8)* la diferencia entre las relaciones, ya que las opiniones cambian según las relaciones en que entran las cosas con el sujeto que las juzga; *9)* la diferencia entre la frecuencia o la rareza de los encuentros entre el sujeto que juzga y las cosas; *10)* la diferencia de la educación, de las costumbres, de las leyes, etc. (*Hip. Pirr.*, I, 36-163).

A su vez Agripa agregó otros cinco tropos, como objeción en contra de la posibilidad del logro de la verdad; *1)* la discordancia de las opiniones; *2)* el proceso al infinito, en el cual se cae cuando se quiere aducir una prueba, ya que esta prueba tiene necesidad de otra prueba y ésta de otra y así sucesivamente; *3)* la relación entre el sujeto y el objeto que hace variar la apariencia del objeto mismo; *4)* la hipótesis, o sea el recurso a una consideración privada de demostración y, por lo tanto, insostenible; *5)* el dialelo o círculo vicioso, cuando se toma como principio de prueba precisamente lo que se debe probar (Sexto Empírico, *Hip. Pirr.*, I, 164-69).

Por último, Sexto Empírico enuncia otros dos tropos, que son argumentos que tienden a demostrar que no se puede comprender una cosa ni por sí misma ni por otra cosa (*Hip. Pirr.*, I, 178-79).

Truismo (ingl. *truism;* franc. *truisme*). Una verdad evidente, pero obvia, por lo tanto poco importante o poco útil. El término y la noción son propios de la lengua inglesa.

Tuciorismo, *véase* PROBABILISMO.

U

U. En la lógica tradicional, símbolo de la proposición modal que consiste en la negación del modo y de la proposición; por ejemplo, "no es posible que no p" (cf. Arnauld, *Log.*, II, 8). *Véase* PURPÚREA.

Ubi. Con este adverbio latino (*donde*) Duns Scoto indicó la determinación cualitativa que el cuerpo en movimiento adquiere en todo instante de su movimiento. El U. no es el *lugar* (*véase*) porque el lugar de un cuerpo no es un atributo suyo, sino que reside en los cuerpos que lo rodean; es más bien similar al calor que es adquirido por el cuerpo que se calienta (*Quodl.*, q. 11, a. 1). La noción fue criticada por Pedro Auriol (*In Sent.*, I, d. 17, a. 4), por Occam (*In Sent.*, II, q. 9 c) y por Gregorio de Rímini (*In Sent.*, II, d. 6, q. 1, a. 2) que, en cambio, redujeron el movimiento al cuerpo que se mueve. Todavía Locke la recuerda despectivamente (*Essay*, II, 23, 21).

Ubicación, *véase* LUGAR.

Ubicuidad (lat. *ubiquitas;* ingl. *ubiquity;* franc. *ubiquité;* alem. *Allgegenwart;* ital. *ubiquità*). El modo de ser en el espacio que los escolásticos del siglo XIV denominaran *definitivo* (*definitivus*) y que consiste en estar todo en todo el espacio y todo en cualquier parte del espacio. Este modo de ser se distinguió del denominado *circunscriptivo* (*circumscriptivus*) que consiste en estar todo en todo el espacio (ocupado) y parte en alguna parte de él (respecto a esta distinción, cf. Occam, *In Sent.*, IV, q. 4; *Quodl.*, VII, q. 19; *De Corp. Christi*, 6). El concepto de la existencia espacial definitiva sirvió para entender la presencia del cuerpo de Cristo en el pan y la omnipresencia de Dios en el mundo. Con relación a esta última, Leibniz (que recuerda los dos primeros modos que denomina *ubietés*) habla de una *ubieté* repleta (*Nouv. Ess.*, II, 23, 21).

Ucronia (franc. *Uchronie*). Título de una novela de Charles Renouvier (*Uchronie, l'utopie dans l'histoire,* 1876) en la cual el autor se propone reconstruir "la historia apócrifa del desarrollo de la civilización europea, como habría podido ser y no ha sido". La finalidad de la narración es mostrar la ausencia de la necesidad en la historia. *Véase* HISTORIA.

Último (gr. τὸ ἔσχατον; ingl. *ultimate;* franc. *ultime;* alem. *letzter;* ital. *ultimo*). Uno de los dos extremos de una serie, precisamente el extremo en que se remata la serie. Como una misma serie puede ser considerada como rematada, para determinadas finalidades (o por un determinado punto de vista), en un determinado extremo y, para otras finalidades (o para otro punto de vista), en el otro extremo, la palabra Ú. es a menudo ambivalente y las mismas cosas se declaran Ú. y primeras. Así sucede con frecuencia en la terminología aristotélica, en la cual se denomina Ú. al motor inmóvil, por ser el primero en la serie de los movimientos (*Fís.*, VIII, 2, 244 b 4), pero también se llama Ú. a la especie más cercana al individuo (*Met.*, III, 3, 998 b 15). Por lo demás, Aristóteles denomina Ú. a un sujeto como el agua o como el aire (*Ibid.*, V, 6, 1016 a 23), pero también Ú. sustrato a la sustancia (*Ibid.*, V, 8, 1017 b 24) y considera el principio de no contradicción como "una opinión Ú." (*Ibid.*, IV, 3, 1005 b 33). Denomina asimismo Ú. a la finalidad (*Ibid.*, § V, 16, 1021 b 25).

Todos estos usos u otros similares se han conservado en la tradición filosófica. En la Edad Media se denominó "fin Ú." a la beatitud, en cuanto es el fin más allá del cual no se puede pasar (cf. Santo Tomás, *S. Th.*, II, 1, q. 1, a. 4). Actualmente se habla de "problemas Ú." o de "razones Ú.", en el mismo sentido en que se podría hablar de problemas primeros o máximos y de razones primeras, lo que demuestra una vez más que el término más bien pertenece a la retórica del discurso filosófico y que tiene escaso valor conceptual. *Véase* EXTREMO.

Ultramundanismo, *véase* TRADICIONALISMO, 1.

Único (lat. *unicus;* ingl. *unique;* franc. *unique;* alem. *einzig;* ital. *unico*). *1)* Lo que no es la especie de un género, entendiéndose por género una determinación que pueda ser compartida por multiplicidad de especies. En este sentido sólo Dios es Ú. (cf. Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 3, a. 5).

2) Lo Ú. en su especie o sea el individuo en particular que pertenece a una especie determinada. En este sentido, la metafísica tradicional puede decir que los ángeles son Ú. ya que es imposible que existan dos de la misma especie, por estar privados de la materia que distingue a los que pertenecen a una misma especie (cf. *S. Th.*, I, q. 50, a. 4). En este sentido entendía la unicidad Stirner: "Yo, el Ú., soy el hombre. El problema: '¿qué es el hombre?' se transforma en el problema '¿quién es el hombre?'. En el *qué es* se buscaba el concepto; en el *quién* la cuestión se resuelve porque la respuesta es dada por el mismo que interroga" (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1845; trad. esp.: *El Único y su propiedad*, Madrid, 1901). El qué es es el quién, la especie es el individuo. *Véase* ANARQUISMO.

3) Lo que no es sustituible en su valor o en su función. En tal sentido se dice Ú. de una persona o una obra de arte y, en matemática, se denomina Ú. al valor de una función.

4) Lo que no se repite o no se repite en forma idéntica. En tal sentido se llama Ú. al hecho histórico como tal. *Véase* HISTORIA.

5) Lo que puede ser realizado de un solo modo y, en tal sentido, decimos Ú. al referirnos a una operación, la descomposición de un número en factores primos, por ejemplo.

Unidad (gr. μόνας; lat. *unitas;* ingl. *unity;* franc. *unité;* alem. *Einheit;* ital. *unità*). *1)* En sentido propio, lo que es *necesariamente* uno, o sea *indivisible*, también en sentido de estar privado de partes o de que sus partes son inseparables de la totalidad e inseparables unas de otras. Éste fue el concepto elaborado por Aristóteles, que distinguió lo uno *por sí* mismo, o esencialmente, de lo uno *por accidente* (*Met.*, V, 6, 1015 b 16); definió a la U. (μόνας) como algo indivisible absoluta o cuantitativamente (*Ibid.*, 1016 b 24) y distinguió cuatro especies fundamentales de U.: *a)* la U. de una totalidad continua, como es un organismo por ejemplo; *b)* la U. de una forma o sustancia; *c)* la U. numérica; *d)* la U. definitoria, o sea la U. de cosas que tienen la misma definición (*Ibid.*, X, 1, 1052 a 15-1052 b 15; cf. V, 6, 1016 a 1-1016 a 35). Estas determinaciones aristotélicas no son perfectamente coherentes, porque, en tanto definen la U. como indivisibilidad, incluyen entre las formas de la U. la continuidad, que Aristóteles mismo definiera como la divisibilidad en partes a su vez divisibles (*véase* CONTINUO). Su significado es aún bastante claro. La U., o sea lo uno por sí mismo, es, por un lado, la identidad de la forma o sustancia consigo misma, por otro lado, la identidad de los objetos que tienen la misma definición (identidad de los indiscernibles), y todavía por otro lado es el elemento o el principio del número.

En lo que se refiere al número, este concepto de la U. ha perdurado por mucho tiempo (*véase* NÚMERO). Pero de las otras dos formas de U. distinguidas por Aristóteles, es sobre todo la U. *formal* o *sustancial* la considerada por lo común como concepto o ideal de la U. en la tradición filosófica. Los neoplatónicos ilustraron y exaltaron la U. como condición necesaria de todo ser, olvidando la distinción aristotélica entre la U. necesaria y lo *uno* que no lo es. Según Plotino la U. es siempre necesaria: "Separados de lo uno, los seres no existen más. El ejército, el coro, la grey, no existirían si no existiera *un* ejército, *un* coro, *una* grey. La casa y la nave no existen en caso de no tener U. ya que la casa es *una* casa y la nave es *una* nave y si perdieran la U. ya no serían ni casa ni nave. Las magnitudes continuas no existirían, tampoco, en caso de no tener una unidad. Divídase una magnitud: al perder la U. su ser se transforma. Lo mismo sucede en los cuerpos de las plantas y de los animales que, si pierden la U. y se dividen en muchas partes, pierden el ser que poseían y ya no son lo que eran; se cambian en otros seres que, en cuanto son, son cada uno *un ser*" (*Enn.*, VI, 9, 1). Estas consideraciones han resultado decisivas para la historia ul-

terior del concepto de unidad. Repetidas por Proclo (*Inst. Theol.*, 21, etc.) y por Dionisio el Areopagita (*De div. nom.*, XIII, C-D) pasaron a la filosofía medieval (cf. Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 11, a. 1), y fueron aceptadas por Nicolás de Cusa (*De doct. ignor.*, I, 5) que identificó la U. absoluta con lo máximo absoluto y ambas cosas con Dios e inspiró las especulaciones de Bruno al respecto. La sustancia de las cosas consiste en la U. (*De la causa, principio et uno*, V, en *Op.*, ed. Guzzo y Amerio, p. 409).

Locke presenta la primera instancia polémica en contra del concepto de la U. sustancial. Sostiene que la "U. de la sustancia" no es lo que comprende toda clase de identidad, porque una cosa es la identidad de la sustancia, otra ser el mismo hombre y otra la misma persona. Si es que sustancia, hombre y persona son tres nombres de tres ideas distintas, etc., y que tales identidades deben ser aclaradas o explicadas independientemente una de la otra" (*Essay*, II, 27, 7-8). Pero ya Leibniz volvía a la defensa de la identidad sustancial, "la única verdadera y real U." (*Nouv. Ess.*, II, 27, 4). Y Wolff la definió en el sentido tradicional, entendiéndola como "la inseparabilidad de las cosas mediante las cuales se determina un ente" (*Ont.*, § 328), no siendo la determinación del ente, para Wolff, otra cosa que la razón o la forma del ente (*Ibid.*, § 116). El papel determinante que Wolff confía a la *síntesis* (*véase*) en todos los grados y las formas del conocimiento y, en general, de la actividad humana, obedece al mismo favor que acordara a la noción de unidad. Para Kant, ésta es, en general, sinónimo de síntesis o de conexión necesaria. Su carácter propio es, en otros términos, la *inseparabilidad* de lo unificado o sintetizado. Como fundamento de todos los grados o formas de U., que constituyen las formas y los grados del conocer, Kant pone "la U. objetiva de la percepción" que se manifiesta con el uso de la cópula *es* en sentido objetivo. Según Kant, esta cópula designa "la U. necesaria" del sujeto con el predicado y la relación de esta U. necesaria con la apercepción originaria. Esto no quiere decir que las representaciones ligadas a la cópula sean al mismo tiempo "necesariamente subordinadas una a la otra", sino que quiere decir que están "subordinadas una a la otra mediante la *U. necesaria* de la apercepción" (*Crítica R. Pura*, § 19). Según se ve, el uso kantiano del concepto de U. es, rigurosamente, el uso tradicional y Kant transfiere al yo pienso, o "U. necesaria de la apercepción", el fundamento de la U. necesaria de los objetos, pero la noción misma "U. necesaria" es la aristotélica. Tampoco se separa de esta noción el concepto hegeliano de la U.; Hegel lamentaba que pudiera entenderse como "reflexión subjetiva" y consideraba, en cambio, que debería entenderse en el sentido de "inseparación e inseparabilidad". Pero éste es, precisamente, el concepto aristotélico de la U. (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], I, libro I, sección I, cap. I, n. 2). El uso del término en toda la obra de Hegel para indicar el tercer momento de la dialéctica, el de la U. o identidad de los opuestos, está perfectamente de acuerdo con este concepto.

En el uso filosófico corriente, el término no conserva siempre su significado propio de indivisibilidad o inseparabilidad, esto es, de conexión necesaria. Sin embargo, este significado está presente cuando se habla de la U. de Dios o del mundo, de la naturaleza o de la historia y, por fin, cuando se habla de U. ideales o normativas, como "la U. de la humanidad" o "la U. de la familia", etc.

2) En correlación con el significado precedente, los filósofos a veces han denominado U. a los elementos constitutivos o a los principios generales del ser. Sabemos que los pitagóricos consideraban en este sentido que "la U. es el principio de todas las cosas" (Diág. L., VIII, 25; Estobeo, *Ecl.*, I, 2, 58). En el mismo sentido el neoplatonismo habló de *mónadas* o de *énadas* (Proclo, *Inst. Theol.*, 64) y Leibniz denominó *mónadas* (*véase*) a las sustancias espirituales que consideró como elementos del mundo. El término conserva aquí el significado de sustancia indivisible.

3) En sentido genérico e impropio, lo mismo que *uno* (*véase*).

Unificación de las ciencias, *véase* ENCICLOPEDIA.

Uniforme (gr. ὁμοειδής; lat. *uniformis;* ingl. *uniform;* franc. *uniforme;* alem. *einförmig*). *1)* Lo que pertenece a la misma especie o a la misma esencia o sustancia. En este sentido fue usado el término por Aristóteles (*Met.*, V, 2, 1013 b 31; I, IX, 991 b 23; VII, 7, 1032 a 24, etc.) y por Santo Tomás (*In Sent.*, II, d. 48, q. 1, a. 1). En tal sentido se denominan U. los objetos que tienen el mismo género o la misma especie o, en general, la misma naturaleza.

2) Lo que permanece constante o inmutable o, por lo menos, relativamente constante e inmutable. En tal sentido se habla de la uniformidad de las leyes de la naturaleza. *Véase* INDUCCIÓN.

3) Lo que presenta analogías o semejanzas parciales, puestas a la luz a través de la abstracción preconocida y que es susceptible de previsión. En este sentido se habla de la uniformidad de la naturaleza, de la uniformidad de la historia o del mundo humano y social. Peirce ha aclarado así la uniformidad en este sentido: "Si escogemos muchos objetos según el principio de que deben pertenecer a una determinada clase y hallamos que todos tienen un carácter común, se hallará muy a menudo que la clase en su totalidad tendrá el mismo carácter. O si escogemos muchos caracteres de una cosa por azar y luego encontramos una cosa que tenga todos estos caracteres, generalmente encontramos que la segunda cosa es muy similar a la primera" (*Coll. Pap.*, 7.131). Como observa el mismo Peirce, uniformidad en este sentido se podría encontrar también en un mundo en el cual todo se verificara al azar (*Ibid.*, 7.136). Y éstas son las uniformidades que utilizan las disciplinas científicas, ya sea las naturales o las sociales, como también el sentido común. El diccionario de un lenguaje cualquiera no es más que la expresión de uniformidades de esta naturaleza. La repetibilidad es el carácter fundamental de la uniformidad en este sentido.

4) Lo que está de acuerdo con un orden, es decir, con una regla o una ley cualquiera. En tal sentido se llaman U. los fenómenos naturales que obedecen a leyes. Pero en realidad esta especie de uniformidad no es más que la precedente, porque una ley científica no es otra cosa que una uniformidad en el sentido *3.* Éste fue un punto aclarado por J. Stuart Mill (*System of Logic,* III, IV, 1). *Véase* REGULARIDAD.

Unión (ingl. *union*; franc. *union*; alem. *Verbindung*; ital. *unione*). Cualquier forma de relación que permita considerar (bajo cualquier título) el conjunto de los términos como un todo. Ésta es la definición que dio Leibniz de la palabra (*De arte combinatoria,* 1666, *Op.*, ed. Erdmann, p. 8). Un todo no es necesariamente una unidad o una totalidad (*véase* TODO) y puede tener grados muy diferentes de cohesión entre sus partes. De tal manera también los grados de la U. pueden ser muy diversos. Kant dividió toda U. en composición (*compositio*) y conexión (*nexus*). La primera es una síntesis *no necesaria,* es decir, de tal manera que no ha de relacionar necesariamente sus términos. Kant la considera propia de las matemáticas y la divide en *agregación,* que se refiere a las cantidades extensivas, y *coalición,* que se refiere a las cantidades intensivas. La conexión, en cambio, es una síntesis necesaria la del accidente con la sustancia y la del efecto con la causa, por ejemplo. Puede subsistir también entre términos heterogéneos y puede ser *física,* que es la conexión de los fenómenos entre sí, o *metafísica,* que es la U. de los fenómenos en la facultad cognoscitiva *a priori* (*Crít. R. Pura,* Analítica, libro II, cap. 2, sección 3, nota [B 202]).

Esta diversidad de significado aparece en el uso corriente del término, tanto como en el uso filosófico y teológico. La teología habla de una "U. hipostática", o sea sustancial o necesaria, entre la naturaleza humana y la naturaleza divina en la persona de Cristo (*véase* ENCARNACIÓN), pero habla también de la U. mística del alma con Dios, que no es ni sustancial ni necesaria. La filosofía habla de la U. entre materia y forma y de sustancia y accidente, que son necesarias, y habla también de la U. del alma y el cuerpo, que no es necesaria (cf. Leibniz, *Op.*, ed. Erdmann, p. 127). Algunos de estos usos han pasado al lenguaje común y también se habla de "U. carnal", de U. en el sentido de concordia o de solidaridad o de asociación para la defen-

sa de intereses comunes (U. obrera, etcétera), por ejemplo.

Unitarismo (ingl. *unitarianism*; franc. *unitarisme*; alem. *Unitarismus, Unitismus*). *1)* La dirección religiosa que insiste acerca de la unidad de Dios, en oposición a la fórmula trinitaria del cristianismo. Aun cuando se relacione con viejas herejías religiosas, el U. moderno encontró su primera forma en el *socinianismo* (*véase*) y después ha constituido la dirección religiosa más tolerante y liberal del mundo moderno. Esta dirección se ha desarrollado casi exclusivamente en Inglaterra y en los Estados Unidos. En Inglaterra se constituyó en 1825 la *Asociación Unitaria*, de la cual tomó su nombre la dirección, aparte de la asociación misma o en otras asociaciones de Inglaterra y los Estados Unidos. Cf. W. E. Channing, *Works*, 1886; *Unitarian Christianity and Other Essays*, ed. I. H. Bartlett, 1957; A. A. Browman, *The Absurdity of Christianity and Other Essays*, ed. C. W. Hendel, 1958.

2) En alemán, sobre todo, el término equivale a *panteísmo* (*véase*). Dice Fichte: "Si se pregunta por el carácter de la doctrina de la ciencia con referencia al unitarismo (ἓν καὶ παν) y al dualismo, la respuesta es: es unitarismo en su aspecto ideal, ya que sabe que, como fundamento de todo el saber, está el eterno Uno, que está fuera de todo saber, y es dualismo en el aspecto real, en cuanto pone el saber como real" (*Wissenschaftslehre*, 1801, § 32, en *Werke* ["Obras"], II, p. 89).

Universal (gr. καθόλου; lat. *universalis*; ingl. *universal*; franc. *universel*; alem. *Allgemein*; ital. *universale*). El término ha tenido dos significados principales: *1)* uno *objetivo*, por el cual indica una determinación cualquiera, que puede pertenecer o puede ser atribuida a pluralidad de cosas; *2)* el otro, *subjetivo*, por el cual indica la posibilidad de un juicio (ya concierna a lo verdadero y lo falso, a lo bello o a lo feo, al bien o al mal, etc.) válido para todos los seres racionales.

1) El primer significado es el significado clásico, según el cual Aristóteles dice que Sócrates fue el descubridor de lo universal (*Met.*, XIII, 4, 1078 b 28). En este sentido, lo U. puede ser considerado en un doble aspecto ontológico y lógico. *Ontológicamente*, lo U. es la forma, la idea o la esencia que puede ser compartida por pluralidad de cosas y que da a las cosas mismas su naturaleza o sus caracteres comunes. Lo U. ontológico es la forma o especie de Platón (cf., por ejemplo, *Parm.*, 132 a) o la forma o la sustancia de Aristóteles, el cual, por lo tanto, afirmó que la ciencia está sólo en lo U. (*De an.*, II, 5, 417 b 23). *Lógicamente*, lo U. es, según Aristóteles, "lo que por su naturaleza puede ser predicado de pluralidad de cosas" (*De Int.*, 7, 17 a 39), definición que ha sido más o menos aceptada en la historia de la filosofía. En este sentido, los lógicos medievales reconocieron a lo U. el carácter de *signo* (*véase*) y la función de la *suposición* (*véase*). Tal era el U. que M. Nizolio interpretó como un todo colectivo o *multitudo rerum singularium*, y de tal manera la proposición "el hombre es animal" habría significado "todos los hombres son animales" (*De veris principiis*, I, 6), a lo que Leibniz se opuso, afirmando que es, en cambio, un todo *distributivo*, de tal manera esta proposición significa que este o aquel hombre, cualquiera que sea, es animal (*Op.*, ed. Erdmann, p. 70). Leibniz reprodujo así sustancialmente acerca de este punto la doctrina nominalista de la suposición de lo U. (Occam, *Summa Log.*, I, 70). Es evidente que el U. en este sentido no es sino otro nombre para indicar el concepto, el signo o el significado, de manera que los problemas con él relacionados deben ser considerados bajo estas voces.

Por otro lado, el *status* ontológico del U. dio lugar a la denominada disputa de los U. que ocupó buena parte de la filosofía medieval y en cierto modo continúa en la filosofía moderna (*véase* UNIVERSALES, DISPUTA DE LOS). Como se ha dicho, el U. es el significado ontológico, es la forma o la sustancia de las cosas, un concepto que no es sólo aristotélico y medieval. También Locke observa que el fundamento de la universalidad de las proposiciones puede ser sólo la sustancia, con la conexión necesaria que implica, entre sus determinaciones y que allí donde falta el conocimiento de la sustancia la uni-

versalidad no es rigurosa (*Essay*, IV, 6, 7). De manera análoga, Kant observó que la universalidad empírica nunca es rigurosa o verdadera y que es necesario que la universalidad auténtica esté fundada en las formas *a priori* del conocimiento, o sea en esas formas que constituyen las cosas mismas como fenómenos (*Crít. R. Pura*, Intr., II). A su vez Hegel insistió acerca de la unidad del U. y de lo particular, que es el *U. concreto, Idea* o *Concepto real*. Al *U. abstracto,* que se opone a lo particular y al individuo, oponía, por lo tanto, el U. concreto que es la esencia o la naturaleza positiva de lo particular (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], II, libro III, sec. I, cap. I, A). Y veía la tarea de la filosofía, en el conocimiento del U. concreto: "la tarea del filosofar, a diferencia del entendimiento, consiste precisamente en demostrar que la verdad, la Idea, no se cifra en vacuas generalidades sino en un algo general que es, de suyo, lo particular, lo determinado" (*Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, I, p. 58; trad. esp.: *Historia de la filosofía*, México, 1955, F.C.E.). En el mismo sentido escribía Croce: "Si el concepto es U. trascendente con referencia a la representación en particular, tomada en su singularidad abstracta, es, por otra parte, inmanente en todas las representaciones y, por lo tanto, también en la singular" y, de esta manera, identificaba al concepto mismo con la razón o Idea (*Logica*, 1920, p. 28). La "concretidad del U." de que hablan los escritores idealistas no es más que el *status* ontológico que había reconocido al U. la metafísica tradicional.

Con el U. ontológico se relacionan asimismo algunos otros usos del término U. Así la "historia U." es la historia que tiene por objeto la forma o el orden del mundo humano en su conjunto (*véase* HISTORIA). La "gravitación U." es una fuerza o un principio que rige la totalidad del mundo y así sucesivamente. En usos similares del término, su significado objetivo está unido a su alcance ontológico.

2) Según su segundo significado, U. es lo que es o debe ser válido para todos. El concepto del U. en este sentido nació en el del dominio del análisis de los sentimientos y en especial de los sentimientos estéticos (*véase* GUSTO). Ya Hume se había propuesto buscar una regla del gusto, o sea una regla "mediante la cual se pueda hacer concordar los diferentes sentimientos de los hombres" (*Essays*, I, páginas 268 *ss.*). Pero fue Kant quien, además de adoptar este tipo de universalidad en el dominio de la estética, lo extendió al dominio moral y lo aclaró en sus caracteres específicos, definiéndolo como *validez común* o *universalidad subjetiva*. En lo que respecta a la esfera estética, Kant vio en el juicio de gusto simplemente "la necesidad objetiva del acuerdo del sentimiento de cada uno con nuestro mismo sentimiento" y, en tal sentido, definió lo bello como "un placer necesario", o sea un placer que todos deben experimentar del mismo modo (*Crít. del Juicio*, § 22). En el dominio de la ética, Kant afirmó que una ley práctica sólo es tal si "es válida por la voluntad de todo ser racional" (*Crít. R. Práctica*, § 1) e hizo de la universalidad subjetiva, o sea de la posibilidad de una máxima de ser válida como ley para todos los seres racionales, el criterio para juzgar si una máxima es o no es una ley moral (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], II). Pero se detuvo a aclarar asimismo la diferencia que existe entre esta universalidad subjetiva y la universalidad objetiva. Decía: "Todo juicio objetivamente U. es también siempre subjetivo, es decir que, cuando el juicio es válido para todo lo comprendido en un determinado concepto, es válido también para todo aquel que se represente un objeto según tal concepto". Aún más, lo inverso no siempre es verdadero, es decir, no todo juicio de universalidad subjetiva o validez común es también objetivamente U., y éste es el caso de la universalidad estética, que posee la universalidad subjetiva, pero no la objetiva (*Crít. del Juicio*, § 8). A partir de Kant la universalidad subjetiva resulta un lugar común de la filosofía, lo mismo que la noción de *validez* (*véase*).

Quizá con mayor exactitud se indica actualmente esta especie de U. con el término de *intersubjetivo* (*véase*). La referencia a la intersubjetividad cons-

tituye el significado del término en muchas expresiones corrientes, tales como "lengua U.", "educación U.", "consenso U.", "amor U.", etc. En otras expresiones, el término puede tener tanto el significado subjetivo como el significado objetivo lógico, por ejemplo: "genio U.", que se puede entender como el genio que todos deben reconocer o reconocen como tal o como el genio que es tal en relación con cualquier rama de la sabiduría.

Universales, disputa de los (ingl. *controversy about universals;* franc. *querelle des universaux;* alem. *Universalienstreit;* ital. *disputa degli universali*). Se aplica esta expresión a la disputa acerca del *status* ontológico de los U. (géneros y especies) que se inició en la escolástica del siglo XI y resultó característica de toda la filosofía medieval, si bien continuó después, en forma apenas cambiada, en la filosofía moderna. La disputa se planteó según un fragmento de la *Isasoge* (Introducción) de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles y los pertinentes comentarios de Boecio. El fragmento de Porfirio es el siguiente: "En torno a los géneros y a las especies no diré aquí que subsistan o que sean sólo en el entendimiento, ni, en caso de que subsistan, si sean corpóreos o incorpóreos, separados de las cosas sensibles o situados en las cosas mismas de tal manera que expresen sus caracteres comunes" (*Isag.*, 1). De las alternativas indicadas por Porfirio en este fragmento, una sola no encuentra lugar en la historia de la disputa: aquella según la cual los U. serían realidades corpóreas. En compensación, una posibilidad que Porfirio no había previsto se presentó históricamente, en cuanto se dice que el U. no existe ni siquiera en el entendimiento, siendo solamente un nombre, un *flatus vocis*. Ésta es la solución atribuida a Roscelino por San Anselmo (*De fide Trinitatis*, 2) y por Juan de Salisbury (*Metal.*, II, 13; *Policrat.*, VII, 12). Las soluciones dadas por la escolástica y más adelante acerca de estos problemas son muy numerosas y a menudo se distinguen entre sí apenas por un cabello. *Realismo* (*véase*) y *nominalismo* (*véase*) son las soluciones fundamentales, pero ya Occam enumeraba en la confrontación sistemática que quería dar del realismo, seis formas fundamentales (*In Sent.*, I, d. 2, q. 4-8; *Quodl.*, V, q. 10-14; *Summa Log.*, I, 15-17; cf. Abbagnano, *G. di Ockham,* II, § 8-11).

Pero lo fundamental para entender tanto el origen histórico de la disputa como su alcance permanente, es que sus dos soluciones básicas, realismo y nominalismo, corresponden a las dos direcciones fundamentales de la lógica antigua y medieval, la platónico-aristotélica y la estoica. Estas dos direcciones corresponden a las que en la Edad Media se denominaron la *lógica antigua* y la *lógica nueva* y, más tarde, *formalismo* y *terminismo* (*véase* TERMINISMO). La primera de estas direcciones insistió en las doctrinas lógicas tradicionales, la segunda en la doctrina de la *suposición* (*véase*) y sus razonamientos antinómicos. Los estudios lógicos medievales yuxtaponen los dos troncos doctrinarios, pero lo inconciliable y el antagonismo de éstos se manifiesta justo en la disputa acerca de los U. que, por lo tanto, denuncia la presencia activa, en la escolástica, de una tradición lógica anti-aristotélica, la estoica, aprehendida a través de las obras de Boecio y de Cicerón.

Realismo y nominalismo constituyen, por lo tanto, las dos soluciones típicas e históricamente originales del problema. Para el realismo, esto es, para la tradición lógica platónico-aristotélica, el U. es también, además de *conceptus mentis*, la esencia necesaria o la sustancia de las cosas. Para el nominalismo, esto es, para la tradición estoica, el U. es un *signo* de las cosas mismas. El realismo y el nominalismo medieval constituyen, por lo tanto, las dos alternativas que la doctrina del concepto ha presentado en toda su historia. *Véase* CONCEPTO.

Más en especial, en lo que se refiere al realismo, se pueden distinguir tres formas fundamentales, que podremos denominar la forma platonizante, la aristotélica y la semi-aristotélica, respectivamente. La forma platonizante del realismo es atribuida por Abelardo a su maestro Guillermo de Champeaux (siglo XI): el U. sería la sustancia y los individuos constituirían accidentes de esta sustancia (Abelardo, *Œuvres,*

ed. Cousin, p. 513). La solución aristotélica es la más comúnmente defendida en la escolástica y es expresada por Santo Tomás, diciendo que el U. es *in re* como forma o sustancia de las cosas, *post rem* como concepto en el entendimiento y *ante rem* en la mente divina como Idea o modelo de las cosas creadas (*In Sent.*, II, d. 3, q. 2, a. 2). Estos tres U. no son más que uno, esto es, se identifican con la esencia, sustancia o forma de la cosa, que existe *ab aeterno* en el entendimiento divino y que el entendimiento humano abstrae de la cosa misma (*S. Th.*, I, q. 85, a. 1). Por último, la solución de Duns Scoto puede ser denominada semi-aristotélica, ya que para él el verdadero y propio U. existe sólo en el entendimiento, pero en las cosas existe una *naturaleza común* distinta, no numéricamente pero sí sólo *formalmente*, de la individualidad de las cosas (*Op. Ox.*, II, d. 3, q. 6, n. 15). El carácter propio de esta solución está en el principio de la distinción formal (*véase* DISTINCIÓN), que es una de las características de la filosofía de Duns Scoto.

Por otro lado, el nominalismo presenta una mayor uniformidad. Si se prescinde de la mencionada tesis de Roscelino (de la cual, por lo demás, no existen documentos convincentes), el nominalismo, de Abelardo a Occam, sostuvo siempre las mismas tesis fundamentales, la reducción del U. a la función lógica de la predicabilidad, dividiéndose sólo acerca de la realidad psíquica atribuida o no atribuida al U. mismo. Occam se muestra indiferente en relación a este último problema; niega, obviamente, que el U. sea una *especie* (*véase*), pero considera indiferente que se lo identifique con el acto del entendimiento o que, además, se niegue que tenga una realidad cualquiera en el alma (*In Sent.*, I, d. 2, q. 8, E). Su carácter fundamental es su función de signo, o sea la *suposición* (*véase*).

Éstos fueron los puntos fundamentales de la lógica terminista posterior a Occam, y una noción análoga del U. es la que aparece en la doctrina del concepto defendida por el empirismo inglés a partir del siglo XVII y precisamente por Locke, Berkeley y Hume. *Véase* CONCEPTO, 2.

Universalismo (ingl. *universalism;* franc. *universalisme;* alem. *Universalismus*). *1)* En sentido teológico, la doctrina que enuncia que Dios quiere salvar a todos los hombres y que, por lo tanto, no existe predestinación alguna a la condenación. Es la doctrina sostenida, entre otros, por Leibniz, que habla en este sentido del contraste entre "universalistas" y "particularistas" (*Théod.*, I, § 80).

2) En sentido ético, toda doctrina anti-individualista, esto es, toda doctrina que afirma la subordinación del individuo a una comunidad cualquiera (Estado, pueblo, nación, humanidad, etc.).

Universalización, *véase* GENERALIZACIÓN.

Universo (gr. τὸ πᾶν; lat. *universum;* ingl. *universe;* franc. *univers;* alem. *Universum*). *1)* Una totalidad cualquiera: "U. del discurso", "U. de las estrellas fijas", "U. visible", por ejemplo.

2) El todo de la naturaleza física, prescindiendo de su orden. Éste es el significado que dieron al término Aristóteles (*Met.*, § V, 26, 1024 a 1) y los estoicos (Estobeo, *Ecl.*, I, 21, pp. 442 *ss.*).

3) Lo mismo que mundo. Este uso prevalece entre los modernos. *Véase* MUNDO; TOTALIDAD; TODO.

Universo del discurso (ingl. *universe of discourse;* franc. *univers du discours*). La expresión fue introducida por De Morgan (*Formal Logic*, 1847, p. 37) y difundida por Boole (*Laws of Thought*, 1854, III, § 4) para indicar, en general, "la extensión del campo dentro del cual se encuentran todos los objetos de nuestro discurso".

Con mayor precisión, más adelante, el álgebra de la lógica designó con este término a una clase no vacía, de la cual, y sólo de la cual, se extraen todos los elementos con los cuales se constituyen todas las clases sobre las cuales se opera el cálculo. Va de suyo que de tal modo el U. del discurso es la suma lógica de todas las clases que se pueden formar con tales elementos. Se indica con el símbolo "V" o bien "1". En la interpretación proposicional estará constituido por la disyunción (suma lógica) de todas las proposiciones sobre las cuales obra el cálculo, o bien por la conjunción (producto lógi-

co) de todas las proposiciones verdaderas.

En la lógica de las relaciones, el U. del discurso está, todavía, formado por todos los elementos que puedan entrar en las relaciones consideradas, en tal caso debe contener por lo menos dos elementos si se toman en consideración sólo relaciones diádicas, por lo menos tres si se toman en consideración relaciones triádicas... por lo menos *n* si se toman en consideración relaciones *n*-ádicas. La *relación-U.* es la relación "*a* ∨ *b*" que rige entre todas las parejas posibles de elementos del universo.

En la lógica actual este concepto ha perdido importancia; de cualquier manera que se lo use, será en el sentido arriba definido. Pero en la práctica se usa a menudo la expresión "U. del discurso" para designar el conjunto de elementos (términos y proposiciones) que constituyen el campo de una determinada disciplina. G.P.

Unívoco y equívoco (gr. συνώνυμος, ὁμώνυμος; lat. *univocus, aequivocus;* ingl. *univocal, equivocal;* franc. *univoque, équivoque;* alem. *eindeutig, Aequivok*). Estos dos términos han tenido definiciones diferentes según se hayan referido al objeto o al concepto (o nombre).

1) Aristóteles los refirió al objeto y entendió por unívocos (o sinónimos) los objetos que tienen en común el nombre o la definición del nombre; por ejemplo: tanto el hombre como el buey se denominan animales. Llamó en cambio *equívocos* (u homónimos) a los objetos que tienen en común el nombre, en tanto que las definiciones aportadas por el nombre son diferentes; en este sentido se denomina animal tanto al hombre como a un dibujo (*Cat.*, I, 1 a 1-11). Estas definiciones aparecen con frecuencia en la escolástica (por ejemplo, Pedro Hispano, *Summ.* Log., 3.01) y se conservan también en lógicos más recientes (por ejemplo: Jungius, *Logica Hamburgensis*, I, 2, 4-9).

2) La lógica terminista considera "impropia" la referencia de los dos términos a los objetos y considera que debieron referirse propiamente sólo a los signos, es decir, a los conceptos o nombres. Desde este punto de vista, las definiciones de Occam son las siguientes: "*U.* es la voz o el signo convencional que corresponde a un solo concepto o, más estrictamente, es lo que se puede predicar por sí de pluralidad de cosas o es el pronombre demostrativo de una cosa. *Equívoco*, por otro lado, es el nombre que, significando pluralidad de cosas, no está subordinado a un único concepto, sino que es único signo de pluralidad de conceptos o intenciones del alma. Lo U. puede derivar del azar, como sucede cuando el nombre Sócrates se impone a muchos hombres, o de una deliberación, cuando se impone un determinado nombre a ciertas cosas y se lo subordina a un solo concepto y después, por la similitud de este concepto con otros, se extiende a otros el nombre mismo" (*Summa Log.*, I, 13).

Las definiciones terministas de los dos términos son las que se siguen dando actualmente de los términos mismos. Las discusiones medievales acerca de la naturaleza de la univocidad tenían una inmediata resonancia teológica, en la disputa entre los sostenedores de la univocidad y los de la analogicidad del ser. *Véase* ANALOGÍA.

Uno (gr. εἷς; lat. *unus;* ingl. *one;* franc. *un;* alem. *einer*). *1)* El elemento de un conjunto o de una clase cualquiera, como cuando se dice: "el hombre es *un* animal". A este propósito se dice que una relación es *muchos a U.* si por cada *x* de su campo hay un solo *y* que tenga la relación misma a *x*. Se dice que una relación es *U. a muchos*, si por cada *y* dominante inverso de su campo existe un único *x* que tenga la relación misma a *y*. Se dice, por fin, que la relación es *U. a U.* si ella es al mismo tiempo uno a muchos o muchos a uno. En este caso también se habla de una correspondencia de U. a U. (A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, n. 556, 564).

2) Lo único, como cuando se dice: "Dios es U.". *Véase* ÚNICO.

3) La unidad, en el sentido propio del término. *Véase* UNIDAD.

4) El número U., esto es, el primer término en la serie natural de los números o, en general, el primer término de una serie cualquiera.

5) El U. hipostático o teológico, esto

es, Dios o el Bien como primer término del proceso de retorno. En este sentido ya Heráclito decía "de todo U. y de U. todo" (*Fr.*, 10, Diels; cf. Empédocles, *Fr.*, 17, 1). Pero fueron sobre todo los neoplatónicos los que aplicaron el término a la divinidad o el bien en cuanto es trascendente con respecto al ser y a la inteligencia y, por lo tanto, está fuera de toda multiplicidad. "Es necesario —decía Plotino— que antes de todo exista algo simple y diferente de lo que viene después; esto es en sí mismo, no se mezcla con lo que le sigue, pero puede estar presente de algún modo en las demás cosas y es verdaderamente *el U.* no algo que sea uno, sino simplemente *el U.*" (*Enn.*, V, 4, 1). La unidad del primer principio debe entenderse tan rigurosamente que el nombre mismo de "U." le parece impropio a Plotino. "Este nombre *U.* no contiene quizá más que la exclusión de lo múltiple. Los pitagóricos lo designaban simbólicamente como Apolo para indicar entre ellos la negación de los muchos... Se puede adoptar esta palabra para comenzar la indagación con una palabra que designe la máxima simplicidad, pero, en fin, es necesario negar este mismo atributo (que no merece más que los otros) para designar la naturaleza que no puede ser aprehendida por el oído ni comprendida por el que la nombra sino sólo por el que la contempla" (*Ibid.*, V, 5, 6). Estas especulaciones acerca del U. reaparecen con frecuencia en la teología negativa y el panteísmo. Por lo común, van acompañadas, en Plotino y en los otros, por la exaltación de la función de la unidad en todo el dominio del conocer y del ser (*véase* UNIDAD). Así sucede en las especulaciones platónicas del Renacimiento. Así sucede también en el romanticismo, que consideró el U.-Todo como principio del mundo, coincidente con el mundo mismo, como aparece de modo más explícito en la filosofía de la naturaleza de Schelling (*Werke* ["Obras"], I, III, p. 276). A su vez Hegel, que veía lo concreto en la *unidad* (*véase*) consideró el U. como la abstracción o la inmediatez e insistió en la relación del U. mismo con los muchos, que aclaró fantásticamente por medio de las nociones, arbitrariamente manejadas, de la atracción de la repulsión (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], I, I, sección I, cap. III, B). El concepto de U. en este sentido fue utilizado a menudo tanto por las doctrinas teístas como por las doctrinas panteístas. Entre los que han hecho un uso más riguroso y extenso del mismo debe recordarse a Piero Martinetti (*La libertà*, 1928, p. 490; *Ragione e fede*, 1942, p. 402), aun cuando en su especulación se sienta el efecto de la separación radical entre Dios como U. absoluto y realidad empírica y múltiple, acerca de la cual había insistido Africano Spir (*Denken und Wirklichkeit* ["Pensamiento y realidad"], 1873).

Uno (alem. *Man*). Según Heidegger es el modo de ser, aplanado e impropio, de la existencia cotidiana, en su "término medio" público, o sea, en las formas comunes y mediocres que acaba por adquirir en la vida diaria. En tal modo de ser, "todos son el otro y ninguno él mismo. El 'U.' con el que se responde a la pregunta acerca del 'quién' del 'ser ahí' cotidiano, es el 'nadie' al que se ha entregado en cada caso ya todo en el 'ser uno entre otros' " (*Sein und Zeit*, § 27; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* México, 1962, F.C.E.). *Véase* TÉRMINO MEDIO.

Urphaenomenon. Término adoptado por Goethe, que aclaró de esta manera el concepto: "En la experiencia, en la mayoría de las ocasiones, recogemos sólo casos que, con cierta atención, pueden ser agrupados bajo rúbricas empíricas generales. Éstas, a su vez, se subordinan a rúbricas científicas que rechazan a otras, y de tal manera venimos a conocer mejor algunas condiciones indispensables de lo que aparece. De aquí en adelante todo se sistematiza gradualmente bajo reglas y leyes superiores, que se manifiestan, no al entendimiento mediante palabras e hipótesis, sino a la intuición a través de fenómenos. Éstos son los fenómenos que denominamos originarios, porque nada de la apariencia está sobre ellos y ellos nos permiten, ya que hemos ascendido antes, descender gradualmente hasta el caso más común de la experiencia cotidiana" (*Farbenlehre* ["Teoría de los colores"], 1808, § 175).

Usiología (ingl. *usiology;* franc. *usiologie;* alem. *Usiologie*). Doctrina de las esencias. Término raro.

Uso (ingl. *use;* franc. *usage;* alem. *Gebrauch;* ital. *uso*). El acto o el modo de adoptar medios, instrumentos o utensilios. El término se usa en filosofía sobre todo con referencia a instrumentos o medios intelectuales o a la razón misma. Kant habló de un *U. lógico* de la razón, mediante el cual se realizan inferencias mediatas, o sea silogísticas; y de un *U. puro,* mediante el cual la razón se hace, ella misma "una especial fuente de conceptos y de juicios". Este último es el U. dialéctico de la razón misma (*Crít. R. Pura,* Dialéctica, Intr., II, B-C). Kant distingue también entre el U. *teórico* y el U. *práctico* de la razón misma (*Crít. R. Pura,* Prefacio a la 2ª ed.). Y, por fin, distingue entre el U. *empírico* de los conceptos, que significa su referencia a objetos de la experiencia posible, y el U. *trascendental* que, en cambio, significa su referencia a objetos que están fuera de tal experiencia. *Véase* TRASCENDENTAL.

Wittgenstein se ha servido de la noción de U. para definir el significado de los términos lingüísticos: "Respecto a una extensa clase de casos —si bien no a todos— en los cuales adoptamos la palabra 'significado', puede ser definida así: el significado de una palabra es su U. en el lenguaje" (*Philosophical Investigations,* § 43). *Véase* LENGUAJE; SIGNIFICADO.

Los lógicos contemporáneos distinguen entre el uso de una palabra y su *mención.* En la frase: "el hombre es un animal racional", la palabra "hombre" se usa, pero no se menciona. En cambio en la frase: "la traducción española de la palabra inglesa *man* tiene seis letras" la palabra hombre es mencionada, pero no usada. Por fin, en la frase: "la palabra hombre tiene seis letras", la palabra hombre es al mismo tiempo usada y mencionada. Este último U. es el que los escolásticos denominaran de la *suposición material* (*véase* SUPOSICIÓN) y que Carnap ha denominado U. *autonónimo* (Carnap, *Logical Syntax of Language,* § 64; Quine, *Methods of Logic,* § 7; Church, *Introduction to Mathematical Logic,* § 80).

Utensilio, útil (ingl. *tool;* franc. *ustensile;* alem. *Zuhandenes;* ital. *utensile*). Un medio potencial, que resulta actual cuando se une al ojo, al brazo, a la mano, en cualquier operación específica. Ésta es la definición dada por Dewey (*Human Nature and Conduct,* p. 25). A menudo se ha considerado que el modo de ser propio de la *cosa* (*véase*) como tal, es el útil. Es ésta una doctrina propuesta por Heidegger (*Sein und Zeit,* § 15; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* México, 1962, F.C.E.) y aceptada por Ortega y Gasset, que considera como U. también la inteligencia, la ciencia y la cultura (*Esquema de las crisis,* 1933, p. 43) y por Sartre, que ha dicho: "La relación original de las cosas entre sí es la relación de utilidad... la cosa no es antes cosa para ser luego U., ni antes U. para desvelarse luego como cosa: es cosa-U." (*L'être et le néant,* p. 250).

Útil (ingl. *useful;* franc. *utile;* alem. *nützlich;* ital. *utile*). *1)* Medio o instrumento para un fin cualquiera. En este sentido definieron la utilidad, San Alberto Magno (*S. Th.,* I, q. 8, a. 3), Geulincx (*Ethica,* III, 6) y Baumgarten (*Met.,* § 336). La utilidad, en este sentido, es un carácter de las cosas.

2) Más específicamente, a partir de Hobbes, se ha llamado Ú. lo que sirve a la conservación del hombre o lo que en general satisface sus necesidades o sus intereses. A este respecto Hobbes afirmó que cada hombre es, por derecho natural, árbitro acerca de lo que le es Ú. y que "la medida del derecho es la utilidad" (*De Cive,* 1642, I, 9-10). Siguiendo las huellas de Hobbes, Spinoza identificó el comportamiento racional del hombre con la búsqueda de lo Ú.: "Como la razón no exige nada que sea contrario a la Naturaleza, exige, por tanto, que cada cual se ame a sí mismo, que busque lo que es Ú. para él, lo que le es realmente Ú.". Entre las muchas cosas Ú. y deseables, las más importantes son las que convienen a la naturaleza humana y, por lo tanto, la más importante de todas es la conservación del hombre en la propia persona y en la de los demás. "Los hombres que son gobernados por la razón, esto es, los hombres que buscan lo que les es Ú. bajo la guía de la razón, no ape-

tecen nada para sí que no deseen para los demás hombres y, por tanto, son justos, leales y honestos" (*Eth.*, IV, 18, scol.). En este sentido, la utilidad resulta por un lado fundamento de la doctrina moral que es el *utilitarismo* (*véase*) y, por el otro, el concepto fundamental de la *economía política* (*véase*). En la primera dirección ya Hume se preguntaba "por qué la utilidad gusta" y veía la respuesta a esta pregunta en la natural simpatía del hombre hacia los otros hombres (*Inq. Conc. Morals*, V). La coincidencia de la utilidad individual con la social era así postulada y resultó uno de los temas del utilitarismo. Bentham definió la utilidad como "la propiedad de un objeto, por la cual éste tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad (*Introduction to the Principles of Morals*, 1789, I, 1). En el campo de la economía política, se entendió habitualmente por U. "todo lo que satisface una necesidad" y la advertencia de que no siempre lo que satisface una necesidad desde el punto de vista económico (o sea que es deseado como tal) la satisface desde el punto de vista biológico, llevó a Pareto a introducir la noción de *ofelimidad* (*véase*), que es lo útil en el contexto económico (*Traité d'economie politique*, n. 2028).

Utilidad marginal, *véase* ECONOMÍA POLÍTICA.

Utilitarismo (ingl. *utilitarianism;* franc. *utilitarisme;* alem. *Utilitarismus;* ital. *utilitarismo*). Aun cuando la doctrina que identifica el bien con lo útil se puede remontar a Epicuro (*véase* ÉTICA), el U. como doctrina históricamente determinada es una dirección del pensamiento ético, político y económico inglés de los siglos XVIII y XIX. Stuart Mill afirmó haber sido el primero en usar la palabra *utilitarista* (*utilitarian*) y haberla tomado de una expresión usada por Galt en los *Annals of Paris* (1812) y a él, en efecto, se debió el éxito del nombre. Pero fue usado ocasionalmente por Bentham y por vez primera en el año 1781. Los puntos fundamentales del U. pueden ser resumidos del modo siguiente:

1) El U. es en primer lugar la tentativa de transformar la ética en una ciencia positiva de la conducta humana, ciencia que Bentham quería que fuera "e x a c t a como la matemática" (*Introduction to the Principles of Morals*, en *Works*, I, p. v). Este fragmento hace del U. un aspecto fundamental del movimiento positivista y, por otro lado, asegura al U. mismo un lugar importante en la historia de la ética. *Véase* ÉTICA.

2) Por consiguiente, el U. sustituye la consideración del *fin*, deducido de la naturaleza metafísica del hombre, por la consideración de los *móviles* que, en los hechos, determinan al hombre a obrar. Se relaciona así con la tradición hedonista, que busca en el placer al único móvil al que el hombre y, en general, el ser viviente obedece (*véase* HEDONISMO). En este aspecto, como en el precedente, el U. fue aclarado sobre todo por Jeremy Bentham (1748-1832).

3) El reconocimiento del carácter superindividual o intersubjetivo del placer como móvil, de donde el fin de toda actividad humana es "la máxima felicidad compartida entre el mayor número p o s i b l e de personas", fórmula enunciada por vez primera por César Beccaria (*Dei diritti e delle pene*, 1764, §3) y aceptada por Bentham y por todos los utilitaristas ingleses. La aceptación de esta fórmula supone la coincidencia de la utilidad privada con la utilidad pública, coincidencia admitida por toda la dirección del liberalismo moderno (*véase* LIBERALISMO). La obra de James Mill y la de Stuart Mill se dirigió, de preferencia, a la justificación de tal coincidencia. James Mill la confiaba a la ley de la asociación psicológica: se desea la felicidad de los demás porque está directamente asociada a la propia felicidad (*Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, ed. 1869, II, pp. 351 *ss.*). Stuart Mill confiaba esta misma conexión al sentimiento de la unidad humana, que Comte había ilustrado por medio de su religión de la humanidad (*Utilitarianism*, 2ª ed. 1871, p. 61).

4) La estrecha asociación del U. con las doctrinas de la naciente ciencia económica. Dos de los fundadores de esta ciencia, Thomas Robert Malthus (1766-1834) y David Ricardo (1772-1823) fueron utilitaristas y compartieron el espíritu positivo y reformador del U.

5) El espíritu reformador, en el campo político y social, de los utilitaristas que se preocuparon por hacer de su doctrina moral el fundamento de reformas que habrían debido aumentar el bienestar y la felicidad de los hombres en los diferentes campos. En este aspecto se llamó también *radicalismo.*

Cf. S. Leslie, *The English Utilitarians,* 3 vols., 1900; E. Albee, *A History of English Utilitarianism,* 1901, 2ª ed., 1957.

Utopía (lat. *Utopia;* ingl. *Utopia;* franc. *Utopie;* alem. *U t o p i e;* ital. *Utopia*). Tomás Moro intituló así una especie de novela filosófica (*De optimo republicae statu deque nova insula Utopia,* 1516; trad. esp.: *Utopía,* en *Utopías del Renacimiento,* México, 1941, F.C.E.) en la cual narraba las condiciones de vida en una isla desconocida, llamada precisamente U., condiciones de vida que se caracterizaban por la abolición de la propiedad privada y de la intolerancia religiosa. Más tarde, el término se ha aplicado, por extensión, no sólo a toda tentativa análoga, anterior o posterior, como la *República* de Platón o la *Città del Sole* (trad. esp.: *Ciudad del Sol,* en *Utopías del Renacimiento,* México, 1941, F.C.E.) de Campanella, sino también en general a todo ideal político social o religioso de difícil o imposible realización (cf. también F. Bacon: *The new A t l a n t i s;* trad. esp.: *La nueva Atlántida,* en *Utopías del Renacimiento,* México, 1941, F.C.E.).

Como género literario la U. cae fuera de la consideración filosófica; basta aquí observar que estuvo y está aún muy difundida en esta forma, y que su última encarnación son las novelas de fantasía científica. Problema filosófico es la valoración de la U., se exprese en forma novelesca, de mito o de fantasía, etc., y acerca de esta valoración los filósofos no están de acuerdo. Comte confió a la U. la tarea de mejorar las instituciones p o l í t i c a s y desarrollar las ideas científicas (*Politique positive,* I, p. 285). Marx y Engels, por el contrario, condenaron como "utopistas" las formas que el socialismo había tomado por obra de Saint-Simon, Fourier y Proudhon oponiéndoles el socialismo "científico", que prevé la transformación necesaria del sistema capitalista en s i s t e m a comunista, pero excluye cualquier previsión acerca de la forma que tomará la sociedad futura y cualquier programa para ella (*véase* SOCIALISMO). En el mismo sentido, Sorel opuso a la U., "obra de teóricos que, luego de haber observado y discutido los hechos, intentan establecer un modelo al cual se puedan comparar las sociedades existentes para medir el bien y el mal que encierran", el mito que, en cambio, es la expresión de un grupo social que se prepara para la revolución (*Réflexions sur la violence,* 4ª ed. p. 46). Mannheim, en cambio, ha considerado que la U. está destinada a realizarse, en oposición a la *ideología* (*véase*) que nunca logrará realizarse. La U., en este sentido, estaría en la base de toda renovación social (*Ideologie und Utopie,* 1929, II, 1; trad. esp.: *Ideología y utopía,* México, 1941, F.C.E.; cf. R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure,* 1957, 3ª ed., cap. XIII).

En general, se puede decir que la U. representa una corrección o una integración ideal de una situación política, social o religiosa existente. Esta corrección puede permanecer, como ha ocurrido y ocurre a menudo, en el estado de simple aspiración o sueño genérico, disolviéndose en una especie de evasión de la realidad vivida. Pero puede también suceder que la U. resulte una fuerza de transformación de la realidad en acto y adquiera bastante cuerpo y consistencia para transformarse en auténtica voluntad innovadora y encontrar los medios de la innovación. Por lo común, la palabra se entiende más con referencia a la primera posibilidad que a la segunda. A pesar de todo, la segunda tampoco se puede e x c l u i r, por más que cuando se verifica, la U. debe reivindicar para sí el nombre de ideología o de idea.

V

Vacío (gr. κενόν; lat. *vacuum;* ingl. *vacuum;* franc. *vide;* alem. *Leere;* ital. *vuoto*). La existencia del V. es uno de los teoremas fundamentales de la concepción del espacio como continente de los objetos (*véase* ESPACIO). Leibniz habló del "V. de formas" (*vacuum formarum*) que existiría si no existieran sustancias capaces de todos los grados de percepción, sean éstas inferiores o superiores a los hombres (*Op.*, ed. Erdmann, p. 431).

Vacuistas (ingl. *vacuists;* franc. *vacuistes;* alem. *Vacuisten;* ital. *vacuisti*). Este término, o el de *antiplenistas*, se aplicó a los mantenedores de la doctrina del espacio vacío, en tanto que sus adversarios f u e r o n denominados *plenistas* (cf. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik* ["Historia de la atomística"]- II, p. 291.

Vago (ingl. *vague;* franc. *vague;* alem. *unbestimmt;* ital. *vago*). Una palabra (o un concepto o proposición) se denomina vaga cuando su significado no está bastante determinado y, de tal manera, existen casos en los cuales parece imposible decidir si es aplicable o no lo es. Así la palabra *lejano* es vaga, porque existen casos en los cuales es imposible decidir si se puede hablar de lejanía o no se puede hablar de lejanía, en tanto que no es vaga la expresión "distante treinta kilómetros". Peirce ha dado la siguiente definición del término: "Una proposición es V. cuando son posibles estados de cosas, con respecto de los cuales el que habla, aun contemplándolos, se encontraría *intrínsecamente incierto* de si son afirmados o negados por la proposición. Con *intrínsecamente incierto* queremos decir lo dudoso, no por ignorancia del que lo interpreta, sino por la indeterminación del lenguaje del que habla" (en Baldwin, *Dictionary of Philosophy*, II, p. 748). La vaguedad no se identifica ni con la ambigüedad ni con la generalidad. B. Russell ha insistido aún más acerca de la dificultad de distinguir entre lo V. y lo general, inclinándose por una interpretación subjetiva de la incertidumbre inherente a lo V. (*Analysis of Mind*, 1921, p. 184). Max Black ha hecho un análisis exhaustivo de la noción de V., suscitando una fecunda discusión al respecto (*Vagueness* en *L a n g u a g e and Philosophy*, 1952, cap. II).

Vaisesika. Uno de los principales sistemas filosóficos de la India antigua, cuya fundación se atribuye a un bramán llamado Kanada, que sostiene una especie de atomismo, considerando que la materia está formada de elementos indivisibles y se caracteriza por seis determinaciones fundamentales: la sustancia, la cualidad, el movimiento, la generalidad, la particularidad y la inherencia. El sistema admite también la existencia de las almas, demostrada, por deducción, de la imposibilidad de atribuir al cuerpo hechos como el conocimiento, el placer, el amor, etc. y la existencia de Dios, considerado como la causa y el regulador del *karma* (cf. G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, 1957, pp. 112 *ss.*).

Valencia, valiosidad (ingl. *valency;* franc. *valence;* alem. *Wertheit;* ital. *valenza*). Según Husserl es lo correspondiente objetivo o neomático del valor. Dice Husserl: "Hablamos de la mera 'cosa', que es valiosa, que tiene carácter de valor, *valiosidad;* y, enfrente, del valor concreto o el *o b j e t o-v a l o r* mismo" (*Ideen*, I, § 95).

Peirce había establecido una analogía entre las propiedades de las proposiciones y la V. química (*Coll. Pap.*, 3, 470-71).

Validez (ingl. *validity;* franc. *validité;* alem. *Gültigkeit;* ital. *validità*). *1)* La universalidad subjetiva (*véase* UNIVERSALIDAD, *2*); en este sentido es válido lo que es (o debe ser) reconocido por todos como verdadero, b u e n o, bello, etcétera.

2) La conformidad con reglas de procedimiento establecidas o reconocidas. En tal sentido, se dice que es válida una deducción, si se conforma a las reglas de la lógica, una ley, si se conforma a las reglas constitucionales, una sentencia si se conforma a las leyes o

una orden si es dada por la persona a la que corresponde darla y en las formas establecidas por las reglas. La V., en este sentido, debe ser considerada como distinta de los valores de verdad, de justicia, etc. En efecto, una deducción válida, o sea realizada de conformidad con las reglas lógicas, no es una deducción verdadera, sólo lo será en el caso de que sus premisas sean verdaderas. Así, una ley o una sentencia válidas no son, por lo tanto, justas, etc. (cf. acerca de la V. lógica en este sentido: Peirce, *Coll. Pap.*, 3.168; 7.461).

3) La utilidad o la eficacia de un medio o de un instrumento cualquiera. En tal sentido Dewey afirmó que "como los medios [materiales o procesales para conducir una investigación], en cuanto tales no son verdaderos ni falsos", ..."las proposiciones son *válidas* (fuertes, efectivas) o *nulas* (débiles, inadecuadas)" (*Logic.*, XV; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F.C.E., pp. 319-320). A este significado de V. se apela siempre que se usa la expresión *válido para*. Lo que sigue al *para* es, en efecto, la finalidad o la función respecto de la cual se juzga eficiente el instrumento, el medio o la condición de que se trate. Por ejemplo, un billete de viaje es válido *para* efectuar un determinado recorrido o una determinada organización es válida *para* determinadas funciones, etc.

4) Más particularmente y limitado al dominio de la lógica, Carnap ha propuesto denominar *válido* al enunciado (o a la clase de los enunciados) que es la consecuencia de una clase nula de enunciados; y contra-válido al enunciado del cual todo enunciado pueda ser consecuencia. En este sentido, los dos términos sustituyen a *analítico* y *contradictorio* respectivamente (*The Logical Syntax of Language*, § 48). Análogamente Quine ha propuesto denominar válido a un esquema lógico que siga siendo verdadero, sea cual fuere la interpretación que se dé a sus símbolos. Por ejemplo: el esquema $p \supset q$ es un esquema válido, en tanto que el esquema $p\ q$ es coherente pero no es válido, porque es verdadero sólo cuando p es interpretado como verdadero y q como falso (*Methods of Logic*, § 6). En este sentido, V. no significa más que analicidad o verdad lógica.

Valiosidad, *véase supra* VALENCIA.

Valor (gr. ἀξία; lat. *aestimabile;* ingl. *value;* franc. *valeur;* alem. *Wert;* ital. *valore*). En general, todo objeto de preferencia o de elección. Desde la Antigüedad la palabra ha sido usada para indicar la utilidad o el precio de los bienes materiales y la dignidad o el mérito de las personas, pero este uso no tiene significado filosófico alguno porque no ha dado origen a problemas filosóficos.

El uso filosófico del término "valor" comienza sólo cuando su significado se generaliza para indicar *cualquier* objeto de preferencia o de selección, lo que ocurre por primera vez con los estoicos, quienes introdujeron el término en el dominio de la ética y denominaron V. a los objetos de las selecciones morales. Lo hicieron así por entender el bien en sentido subjetivo (*véase* BIEN, *2*) y, en consecuencia, podían considerar los bienes y sus relaciones jerárquicas como objetos de preferencia o de elección. Entendieron por V., en general, "toda contribución a una vida conforme a la razón" (Diόg. L., VII, 105) o, como dice Cicerón, "lo conforme a la naturaleza o lo digno de elección (*selectione dignum*)" (*De Fin.*, III, 6, 20). Por lo conforme a la naturaleza entendían lo que debe ser elegido en todos los casos, o sea la virtud; por lo digno de elección, entendían los bienes que deben preferirse, como el ingenio, el arte, el progreso, entre las cosas espirituales; la riqueza, la fama, la salud, la fuerza, la belleza, entre las cosas corporales; la riqueza, la fama, la nobleza, entre las cosas externas (Diόg. L., VII, 105-06). La división entre V. obligatorios y V. preferenciales será expresada más tarde como la división entre V. intrínsecos o finales y V. extrínsecos o instrumentales.

La noción, en el mundo moderno, reaparece al volverse a la noción subjetiva del bien con Hobbes. "El V. o estimación de un hombre —dice— es, como el de todas las demás cosas, su *precio;* es decir, tanto como sería dado por el uso de su poder. Por consiguiente, no es absoluto, sino una consecuencia de la necesidad y del juicio de otro. Un hábil conductor de soldados es de gran precio en tiempo de guerra presente o

inminente; pero no lo es en tiempo de paz" (*Leviath.*, I, § 10). Pero la noción de V. sólo llegó a sustituir a la noción de bien en las discusiones morales del siglo XIX y también en esta ocasión por una extensión del significado económico del término, que mientras tanto se había convertido en fundamento de la ciencia económica (*véase* ECONOMÍA POLÍTICA). Kant había identificado al bien con el V. en general. "Cada uno —decía— denomina bien a lo que aprecia o aprueba, o sea aquello en lo que existe un V. objetivo", y agregaba que el bien en este sentido es tal para todos los seres racionales (*Crít. del Juicio*, § 5). Sin embargo, Kant limitaba la palabra V. al bien objetivo, excluyendo lo placentero y lo bello. La extensión del término para indicar no sólo el bien sino también lo verdadero y lo bello se debe a los kantianos y, en primer lugar, a la dirección psicologista del kantismo. En contra del propio Kant, Beneke afirmó que la moralidad no puede determinar una ley universal de la conducta, sino que sólo puede y debe determinar el orden de los V. que deben preferirse en las elecciones individuales; así, pues, los V. mismos están determinados por el sentimiento (*Grundlinien des Naturrechtes* ["Fundamentos del derecho natural"], 1838, I, pp. 41 *ss.*). Esta orientación de la ética hacia los V. en filósofos que se inspiran en Kant, se debe indudablemente a la dirección psicologista, que tiene como corolario la noción subjetivista del bien. Pero fue sobre todo Windelband quien distinguió, en los ensayos que más tarde se recogieran en los *Preludios* (1884), entre un "V. de verdad" y de un "V. de belleza" además de un "V. del bien". A la difusión del concepto y del término de V. contribuyó poderosamente Nietzsche con sus obras fundamentales: *Jenseits von Gut und Böse* (1886; trad. esp.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, 1932) y *Zur Generalogie der Moral* (1887; *Genealogía de la moral*, Madrid, 1932). Aproximadamente por estos años el concepto de V. se convierte en uno de los conceptos fundamentales de la filosofía y las discusiones en su torno agotaron casi por completo el campo de los problemas morales.

Y a partir de la misma fecha tiende a reproducirse, en el campo de la teoría de los V., una división análoga a la que había caracterizado a la teoría del bien: la división entre un concepto metafísico o *absolutista* y un concepto empirista o *subjetivista* del V. mismo. El primero atribuye al V. un *status* metafísico, que es completamente independiente de las relaciones del V. con el hombre, con las actividades o el mundo humano. La primera concepción está animada por el intento de sustraer a la duda, a la crítica y a la negación el V. o, mejor dicho, determinados valores y los modos de vida que en ellos se fundan; este intento parece pueril, si se piensa que el V. más sólidamente arraigado en la conciencia de los hombres y que suscita las mayores pasiones es también el V. más cambiante y relativo, de tal manera que algunos filósofos se rehusan púdicamente a considerarlo auténtico. Nos referimos al V.-dinero.

1) La primera concepción debe insistir, por un lado, en la relación del V. con el hombre y, por otro, en la independencia del V. mismo. La primera determinación es, en efecto, constitutiva del V. y señala su característica diferencial en relación al *bien* tradicionalmente entendido. La segunda determinación tiende a garantizar al V. su carácter absoluto. El concepto kantiano del *a priori* parecía poseer ambas determinaciones; por lo tanto, Windelband y Rickert elaboraron el concepto de V. en relación con el concepto de *a priori*. Para Windelband, el V. es el deber ser de una norma que también puede no tener realización en hechos, pero que es la única que puede dar verdad, bondad y belleza a las cosas juzgables (*Präludien* ["Preludios"], 4ª ed. 1911, II, pp. 69 *ss.*). En este sentido, los V. no son cosas o super-cosas, no tienen realidad o ser, sino que su modo de ser es el *deber ser* (*sollen*). Rickert repite este punto de vista y destaca que el ser de los V. no consiste en su realidad sino en su deber ser. Sin embargo, en la consideración de Rickert, los V. se transforman en realidades trascendentes. Rickert distingue seis dominios del V.: la lógica, la estética, la mística (que es el dominio de la santidad impersonal), la ética, la erótica (que es el dominio de la felicidad) y

la filosofía religiosa. A cada uno de estos dominios corresponde un *bien* (ciencia, arte, uno-todo, comunidad libre, comunidad de amor, mundo divino), una *relación al sujeto* (juicio, intuición, adoración, acción autónoma, unificación, devoción) y, por fin, una determinada *intuición del mundo* (intelectualismo, estetismo, misticismo, moralismo, eudomonismo, teísmo o politeísmo) (*System der Philosophie* ["Sistema de filosofía"], 1921). La mediación entra la realidad y los V. es aclarada más tarde por Rickert con el concepto del *sentido* (*Sinn*), que es la referencia de la realidad o de una parte de la realidad al mundo de los V., y a través del mismo penetran los V. en la historia y son realizados por el hombre (*System der Philisophie*, I, pp. 319 *ss*.). Teorías de los V. muy parecidas a ésta fueron elaboradas por el alemán-norteamericano Hugo Münsterberg en una *Philosophie der Werte* ["Filosofía de los valores"], de 1908, por el estadounidense W. M. Urban (*Valuations: its Nature and Laws*, 1919; *The Intellegible World*, 1920), por el italiano Guido della Valle (*Teoria generale e formale del V.*, 1916) y por muchos otros autores. Todas estas doctrinas dejan escapar el problema que se encuentra en la base de su planteamiento o presentan de él soluciones ilusorias. Por un lado, en efecto, reconocen que el V. está de algún modo presente al hombre, a las actividades humanas o al mundo humano cuya norma o deber ser constituye; por el otro, exigen que sea independiente de todo reconocimiento o vicisitud humana y que posea un *status* indiferente con referencia al mundo humano. En estas teorías se tiende a atribuir al V. los caracteres del ser perfecto: la unidad, la universalidad, la eternidad, frente a la multiplicidad, particularidad y cambio de las manifestaciones empíricas de las que debería constituir la regla. Pero, por otro lado, como reglas de tales manifestaciones, deben tener con ellas una relación esencial, sin la cual no podrían servir ni para juzgarlas ni para dirigirlas.

El concepto kantiano del *a priori* trascendental no había resultado eficaz como modelo para una solución del problema. Se intentó otro tipo de solución al confiar la intuición del V. a una experiencia *sui generis*, de naturaleza sentimental. El sentimiento es, según Scheler, "una forma de experiencia cuyos objetos son completamente inaccesibles al entendimiento, que es ciego a su respecto, como la oreja y el oído con respecto a los colores"; esta forma de experiencia nos presenta auténticos objetos dispuestos en un orden eterno jerárquico, que son los V. (*Der Formalismus in der Ethik*, 3ª ed., 1927, p. 262; trad. esp.: *Ética*, I, 1921; II, 1942). En otros términos, el V. es el *objeto intencional* del sentimiento, como la realidad es el objeto intencional del conocer, y este objeto es aprehendido en su relación jerárquica con los demás objetos de la misma especie. La intuición sentimental del V. es también un acto de elección preferencial: elección preferencial que sigue la jerarquía objetiva de los valores, constituida por cuatro grupos fundamentales: V. de lo agradable y de lo desagradable, correspondientes a las funciones de gozar y de sufrir; V, vitales, correspondientes a los modos del sentimiento vital (salud, enfermedad, etc.); V. espirituales, o sea, estéticos y cognoscitivos y V. religiosos (*Op. cit.*, pp. 103 *ss*.).

Esta solución de Scheler hizo resurgir, en el dominio de la intuición fundamental, la misma antinomia que caracterizaba la interpretación neokantiana o trascendental del valor. Por lo demás, esta antinomia fue considerada en la doctrina de Nicolai Hartmann, como caracterización del V. Por un lado, Hartmann afirma que los V. son sólo tales con referencia al ser del sujeto y, por lo tanto, reconoce su *relacionalidad* (no relatividad) (*Ethik*, 3ª ed. 1949, p. 141). Por otro lado, afirma que los V. tienen un "ser en sí" independiente de las opiniones del sujeto y constituyen auténticos objetos que, si bien no son reales como los objetos de las ciencias naturales, tienen un modo de ser igualmente inmutable y absoluto (*Ibid.*, p. 153). Con terminología diferente, pero análoga, R. Le Senne, ha expresado teológicamente los mismos dos aspectos antinómicos del V. diciendo que el V. es un *Dios-con-nosotros*: como Dios es único y trascendente, como *con-nosotros* está en relación con el hombre y es capaz

de guiarlo (*Obstacle et valeur,* 1934, pp. 220 *ss.*).

2) El éxito del término V. en el mundo moderno se debe en buena medida a la obra de Nietzsche y al escándalo que suscitara su pretensión de invertir los V. tradicionales. Nietzsche declaró dirigirse a "espíritus fuertes y bastante independientes como para dar impulso a juicios de V. opuestos, como para reformar e *invertir los valores eternos*: a precursores u hombres del porvenir que en el presente formen el núcleo que obligará a abrir nuevos senderos a la voluntad de los milenios, etc. (*Jenseits von Gut und Böse,* § 203; trad. esp.: *Más allá del bien y del mal,* Madrid, 1932). La inversión de los V. tradicionales, a los que irónicamente llama "V. eternos" fue considerada por Nietzsche la tarea de su filosofía (*Ecce Homo,* § 4; trad. esp.: *Ecce Homo,* Madrid, 1932). Y esta inversión consistió sustancialmente en sustituir los V. de la moral cristiana fundada en el *resentimiento* (*véase*) y, por tanto en la renuncia y el ascetismo, por los V. *vitales,* que nacen de la afirmación de la vida o sea de su aceptación dionisiaca (*Genealogie der Moral,* I, § 10; trad. esp.: *Genealogía de la moral,* Madrid, 1932).

Esta concepción de Nietzsche ha sido considerada como un relativismo de los V. y como tal ha sido el término polémico de referencia de todas las doctrinas absolutistas. En realidad, hay en Nietzsche escasas huellas de una relatividad de los V.: su intento es más bien el de restablecer la tabla auténtica de los V., que es la de los V. vitales, en vez de los V. ficticios que la moral del resentimiento ha hecho propios. La tesis auténtica de Nietzsche es la de la estrecha relación del ser del V. con el hombre, y de tal manera no existe un V. que no sea una posibilidad o un modo de ser del hombre mismo. Es ésta la tesis característica de la interpretación del V. que hemos denominado empirista o subjetivista. Meinong fue el primero en presentar explícitamente esta tesis reduciendo el V. de un objeto a su "fuerza de motivación" ("Über Werhaltung und Wert" ["Acerca de la actitud de valor y el valor"] en *Archiv für systematische Philosophie,* 1895, p. 341). Ehrenfels, al observar que a base de esta definición sólo poseerían V. los objetos existentes, definió al V. como simple "deseabilidad" (*System der Werttheorie* ["Sistema de la teoría de los valores"], I, 1897, p. 53). Esta definición de Ehrenfels es importante, ya que introduce explícitamente por vez primera en la noción de V. la connotación de la *posibilidad.* V. no es la cosa deseada sino el objeto deseable; no es cosa en el sentido de que no es necesariamente un objeto real, no es deseado porque simplemente *puede* serlo. Un significado no diferente tiene la definición del V. que dio algunos años más tarde R. B. Perry, diciendo que "todo objeto, cualquiera que sea, adquiere V. cuando está revestido de un interés cualquiera" (*General Theory of Value,* 1926, 2ª ed. 1950, p. 116); el interés, en efecto, a diferencia del deseo, es sólo una posibilidad.

Precisamente en el dominio de esta concepción del V. nació el *relativismo de los valores* y nació en el seno del *historicismo,* o sea de la consideración de la relación entre los V. y la historia. El relativismo de los V. ha sido defendido por Dilthey: "La historia misma —decía Dilthey— es la fuerza productiva que engendra las determinaciones de V., los ideales, los fines con los que se mide el significado de hombres y de acontecimientos" (*Gesammelte Schriften,* VII, p. 290; trad. esp.: *El mundo histórico, Obras completas,* VII, México, 1944, F.C.E., p. 317). Por lo tanto, "lo valioso, etc. ¿existe en la historia únicamente en la medida en que nace, actúa y perece en esta conexión? ¿existe una determinación de valor desprendida de este curso histórico?... el patrón de todo juicio, etc., lo encontramos en los conceptos relativos de V., significado y fin de nación y de época... esto quiere decir el reconocimiento... de la inmanencia... de aquellos valores y normas que se presentan como absolutos en la conciencia histórica" (*Ibid.,* p. 290; trad. esp.: pp. 317-318). Todavía más explícitamente afirmó Simmel el relativismo de los V. en relación a la historia. Partiendo del reconocimiento de la relatividad del V. económico, Simmel llega al reconocimiento de la relatividad de todo V. El V. nunca es una entidad objetiva,

sino que su objetividad resulta solamente de la correlación entre sujeto y objeto. No subsisten, por lo tanto, V. absolutos y son V. sólo los que los hombres reconocen como tales en determinadas condiciones. La esfera de los V. se distingue de la esfera de la realidad, no por un *status* ontológico propio, sino por una calificación categorial, que puede investir cualquier objeto (*Philosophie des Geldes* [*Filosofía del dinero*], 1900, I, § 1). El historicismo alemán no fue, sin embargo, unánime en el reconocimiento de esta relatividad; la consideró siempre como un peligro y a veces quiso evitarla. Fue Troeltsch el primero en formular claramente la antítesis entre relatividad histórica y absolutismo de los V. y, al mismo tiempo, en intentar recuperar este absolutismo en el ámbito mismo del historicismo. La solución que diera a la antítesis es la coincidencia entre los dos términos antinómicos: cada punto de la historia está en relación directa con la esfera de los V. absolutos y contiene en sí tales V. sin relativizarlos al propio cambio (*Der Historismus und seine Probleme* ["El historicismo y sus problemas"], 1922, *Gesammelte Schriften* ["Obras completas"], III, p. 211). Del mismo modo, Meinecke afirmaba que la relación con el Absoluto es constitutiva de la historia, pero que esta relación va de lo infinito a lo finito y no viceversa y, de tal manera, mientras la historia encuentra su fundamento en los V. que realiza, el modo de ser de estos V. es irreducible a la relatividad histórica y conserva su validez incondicionada (*Die Entstehung des Historismus*, 1936, II, p. 645; trad. esp.: *El historicismo y su génesis*, México, 1943, F.C.E.).

Según se ve, en el seno de esta segunda interpretación fundamental del V., se reproduce una situación análoga a la verificada en la primera o sea atribuirle al V. dos caracteres que contrastan, el absolutismo y la relatividad; el primero constituiría el modo de ser del valor en sí mismo, el segundo su modo de ser en la historia. El supuesto de este contraste es el carácter de relatividad atribuido a la historia y, en general, a todo lo que encuentra lugar en la historia, entendida, según el esquema de Bergson, como una creación continua, en la cual todo se crea y se destruye en todo instante. Por lo tanto, no hay huellas del relativismo de los V. donde no hay trazas de relativismo histórico y donde se tiene una concepción menos superficial y diletante de la historia misma. Max Weber, a pesar de insistir acerca de la pluralidad de los V. y de las esferas de V., vio en la historia no una incesante creación de V., cada uno con referencia a un fugaz momento de ella, ni una relación fugaz con los V. absolutos, sino una lucha entre V. diferentes ofrecidos a la elección del hombre (*Gesammelte politische Schriften* ["Escritos políticos reunidos"], p. 63; cf. Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, pp. 367 *ss.*). El mismo reconocimiento de la multiplicidad de los V. y de la importancia de la elección que de continuo tal multiplicidad exige al hombre, se encuentra en Dewey que, precisamente, por esto, ha definido a la filosofía como "crítica de los V.": "La confusión no menos que universal reinante en las teorías del V. —dice Dewey— de determinada posición en la relación causal o de sucesión con el V. propiamente tal, es un testimonio indirecto del hecho de que toda estimación inteligente es también crítica, juicio, acerca de la cosa que tiene un valor inmediato. Toda *teoría* de los V. es por fuerza un entrar en el campo de la crítica" (*Experience and Nature*, 1926, p. 397; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F.C.E., p. 324). Pero la crítica de los V., en este sentido, no es más que la disciplina inteligente de las elecciones humanas. Tal disciplina implica, en primer lugar, la consideración de la relación que hay entre *medios* y *fines* y de tal manera no se puede juzgar acerca de los fines sino juzgando al mismo tiempo acerca de los medios que sirven para conseguirlos (*Theory of Valuation*, 1939, p. 53). Por otro lado, es difícil que pudiera instituirse eficazmente la crítica de los V. sin tener en cuenta otro aspecto de los V. acerca del cual ha insistido sobre todo R. Frondizi: la relación entre V. y situación. "La organización económica, jurídica —dice Frondizi—, las costumbres, la tradición, las creencias religiosas y muchas otras formas de vida

que trascienden la ética, son las que han contribuido a configurar determinados V. morales que luego son afirmados como existentes en un mundo ajeno a la vida del hombre. Si bien el V. no puede derivarse exclusivamente de elementos fácticos, tampoco puede cortarse toda conexión con la realidad. Un corte semejante condena a quien lo ejecuta a mantenerse en el plano descarnado de las esencias" (*¿Qué son los valores?*, México, 1958, F.C.E., 1ª ed. p. 127). Los estudios contemporáneos, surgidos de este supuesto negativo, han puesto en luz los siguientes puntos:

1) El V. no es simplemente la preferencia o el objeto de la preferencia misma, sino más bien lo preferible, lo deseable, el objeto de una anticipación o de una espera normativa (cf. Dewey, "The Field of Value", en *Value: a Cooperative Inquiry*, ed. Ray Lepley, 1949, p. 68; Clyde Kluckhohn y otros, en *Toward a General Theory of Action*, ed. Parsons y Schils, 1951, p. 422).

2) Por otro lado, no es un mero ideal, del que puedan prescindir completa o casi completamente las preferencias o las elecciones efectivas, sino que es más bien la guía o la norma (no siempre seguida) de las elecciones mismas y, en todo caso, su criterio de juicio (cf. C. Morris, *Varieties of Human Value*, 1956, cap. I).

3) Por consiguiente, la mejor definición es la que lo considera como una *posibilidad de elección*, o sea como una disciplina inteligente de las elecciones, que puede conducir a eliminar algunas o a declararlas irracionales o dañosas, y puede conducir (y conduce) a dar privilegio a otras, prescribiendo la repetición cada vez que determinadas condiciones se verifiquen. En otros términos, una teoría del V. como crítica de los V., tiende a determinar las *auténticas* posibilidades de elección o sea las elecciones que, pudiendo siempre volverse a presentar como posibles en las mismas circunstancias, constituyen la pretensión del V. a la universalidad y a la permanencia.

Valores, inversión de los (franc. *transmutation des valeurs;* alem. *Umwertung aller Werte*). Frase famosa en la que Nietzsche resumió la tarea de su filosofía: "Inversión de todos los valores, he aquí mi fórmula para un acto de supremo reconocimiento de sí de toda la humanidad, acto que en mí ha resultado carne y genio. Mi destino exige que yo sea el primer hombre honrado y que me sienta en oposición a las mentiras de varios milenios" (*Ecce Homo*, § 4; trad. esp.: *Ecce Homo*, Madrid, 1932). La inversión de los valores consiste en colocar en el lugar de la tabla tradicional de los V., fundados en la renuncia a la vida, los nuevos V. que resultan de la aceptación entusiasta (dionisiaca) de la vida, aun en sus aspectos más crueles (*Genealogie der Moral*, I, § 10; trad. esp.: *Genealogía de la moral*, Madrid, 1932; *Die fröliche Wissenschaft*, § 344; trad. esp.: *La gaya ciencia*, Madrid, 1905; *El gay saber*, Madrid, 1932). *Véase supra* VALOR.

Vanidad (ingl. *vanity;* franc. *vanité;* alem. *Eitelkeit;* ital. *vanità*). *1)* Nulidad. En este sentido la palabra aparece con frecuencia en la Biblia (cf. *Eclesiastés* I, 2: "V. de V., dijo el Predicador; V. de V., todo es V.").

2) Ambición mezquina, vanagloria, *egocentrismo* (*véase*).

Variable, *véase* CONSTANTE.

Variaciones concomitantes, método de las (ingl. *method of concomitant variations;* franc. *méthode dés variations concomitantes;* alem. *Methode der einander begleitenden Veränderungen;* ital. *metodo delle variazione concomitanti*). Así denominó J. Stuart Mill uno de los métodos inductivos aclarados por Herschel (*A Discourse on the Study of Natural Philosophy*, § 145) y que se expresa con la siguiente regla: "Cualquier fenómeno que varíe de cualquier manera cada vez que otro fenómeno varíe de alguna manera particular, es una causa o un efecto de este fenómeno o se encuentra relacionado a él mediante un hecho de causación" (*Logic*, III, VIII, § 6). Las otras reglas de la inducción son el método de la *concordancia*, el método de la *diferencia* y el método de los *residuos*. Véanse los artículos respectivos.

Vector (ingl. *vector;* franc. *vecteur;* alem. *Vector;* ital. *vettore*). En mate-

mática, una magnitud determinada en cantidad, dirección y sentido. Habitualmente se lo representa por medio de una flecha. Whitehead ha utilizado el término para indicar la referencia al exterior de la experiencia sensible (*Process and Reality*, 1929, p. 249).

Vedanta (ingl. *vedanta;* franc. *vedânta;* alem. *Vedânta;* ital. *vedanta*). Uno de los grandes sistemas filosóficos de la India antigua, codificado en los *Brahma-sutra* o *Vedântasutra*, atribuidos a Badarayana (quizá siglo III d. C.). El principio del sistema es *Brahma* o *Atman*, reconocido como única realidad: el mundo es considerado como apariencia engañosa, *maya*. En el ámbito de este sistema, Sankara supuso que el yo individual es idéntico a Brahma o Atman, en tanto que Ramanuja elaboró un sistema teísta, distinguiendo en Brahma tanto al mundo creado como a las almas individuales (Das Gupta, *A History of Indian Philosophy*, 1932-55, III; G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, 1957, pp. 136 *ss.*).

Vehículo simbólico (ingl. *Sign Vehicle*). Uno de los cuatro componentes del procedimiento simbólico (junto al *designado*, al *interpretante* y al *intéspretе*) según Morris y, precisamente, el objeto o cosa que funciona como signo (*Foundations of the Theory of Signs*, 1938, § 2). *Véase* SIGNO.

Veleidad (ingl. *velleity;* franc. *velléité;* alem. *Velleität;* ital. *velleità*). Esfuerzo impotente o mal logrado. El término se encuentra en Locke, quien lo aplica "al grado más bajo del deseo, y que denota casi su ausencia total" (*Essay*, II, 20, 6). El término tiene un sentido análogo en Leibniz que lo entiende como "una especie asaz imperfecta de voluntad condicional", o sea, de una voluntad que se empeñaría, si pudiera, pero no puede (*Théod.*, III, 404). Esta caracterización está muy cerca del significado moderno del término. Y es, por lo demás, el significado más antiguo. Santo Tomás entendió por V. una voluntad antecedente, que puede estar o permanecer en suspenso, como la voluntad del juez en cuanto hombre, querría que el reo viviese, pero que, sin embargo, desea que sea ajusticiado (*S. Th.*, I, q. 19, a. 6, ad. 1°).

Vendeta, *véase* TALIÓN.

Ver a través (alem. *Durchsichtigkeit*). Término aplicado por Heidegger a la intuición que el "ser ahí" tiene de sí mismo: "Existiendo, un ente sólo se ve en tanto 've a través' de sí con igual originalidad en su ser cabe el mundo, en el *ser con* otros como los ingredientes constitutivos de su existencia" (*Sein und Zeit*, § 31; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.).

Veracidad (ingl. *truthfulness;* franc. *véracité;* alem. *Wahrhaftigkeit;* ital. *veracità*). *1)* Carácter de un discurso que expresa la convicción del que lo pronuncia y que, por lo tanto, no puede ser fuente de engaños en el que escucha. Locke denominó a la V. en este sentido "verdad moral" y la distinguió de la verdad "metafísica" que "no es sino la existencia real de las cosas, de acuerdo con las ideas a las cuales hemos anexado los nombres para denotar esas cosas" (*Essay*, IV, 5, 11). Leibniz usó la palabra V. en este sentido (*Nouv. Ess.*, IV, 5, 11).

2) A veces se entiende por V. la sinceridad, que es una cualidad, no del discurso pero sí de la persona cuyos discursos son habitualmente veraces. En este sentido Descartes habló de la "V. divina", afirmando que Dios no puede engañarnos, en el sentido de que no puede ser causa de errores (*Médit.*, IV).

Verbalismo (ingl. *Verbalism;* franc. *Verlisme*). *1)* Una expresión verbal de escaso o impreciso significado o la tendencia a valerse de tales expresiones.

2) Una expresión verbal.

Verbo, *véase* LOGOS.

Verbo (gr. ῥῆμα; lat. *verbum;* ingl. *verb;* franc. *verbe;* alem. *Zeitwort;* ital. *verbo*). Como parte del discurso, el V. fue definido por Aristóteles como "el nombre que tiene en su significado una determinación temporal, cuyas partes no significan nada separadamente y que es el signo de las cosas que son predicados de otra" (*De Int.*, 3, 16 b 6). Esta definición se conservó en la lógica medieval (cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 1.05). En la lingüística moderna, la distinción entre nombre y verbo ha re-

sultado menos importante, ya que, a pesar de ser común a muchos lenguajes, falta en otros (Bloomfield, *Language*, 1933, p. 20).

Verdad (gr. ἀλήθεια; lat. *veritas;* ingl. *truth;* franc. *vérité;* alem. *Wahrheit;* ital. *verità*). La validez o la eficacia de los procedimientos cognoscitivos. En efecto, por V. se entiende, en general, la cualidad por la cual un procedimiento cognoscitivo cualquiera resulta eficaz o tiene éxito. Esta caracterización se puede aplicar tanto a las concepciones que ven en el conocimiento un proceso mental como a las que ven en él un proceso lingüístico o simbólico. Tiene asimismo la ventaja de prescindir de la distinción entre *definición* de la V. y *criterio* de la V. Esta distinción no siempre se realiza y ni siquiera es frecuente; cuando se realiza, no es más que la consideración de dos definiciones de la V. misma. Por ejemplo, en el ámbito de la teoría de la correspondencia, al distinguir de ella el criterio de V. se lo define como evidencia recurriendo al concepto de V. como revelación. Y la doctrina de la V. como conformidad a una regla, presentada por Kant como criterio formal, junto al concepto de la V. como correspondencia, resulta una definición de la V. misma.

Se pueden distinguir cinco conceptos fundamentales de la V.: *1)* la V. como correspondencia o relación; *2)* la V. como revelación; *3)* la V. como conformidad a una regla; *4)* la V. como coherencia; *5)* la V. como utilidad. Estas concepciones han tenido muy diversa importancia en la historia de la filosofía; las dos primeras (y en especial la primera) son con mucho las más difundidas. Ni siquiera se excluyen entre sí, pues, sucede que más de una se encuentra en un mismo filósofo aun cuando hayan sido adoptadas con propósitos diferentes. Son, sin embargo, dispares e irreducibles la una a la otra, por lo tanto, se consideran distintas.

1) El concepto de la V. como *correspondencia* es el más antiguo y difundido. Presupuesto por muchas de las escuelas presocráticas, fue por vez primera formulado explícitamente por Platón al definir el discurso verdadero en el *Cratilo*: "Verdadero es el discurso que dice las cosas como son, falso el que las dice como no son" (*Crat.*, 385 b; cf. *Sof.*, 262 e; *Fil.*, 37 c). A su vez decía Aristóteles: "Negar lo que es y afirmar lo que no es, es lo falso, en tanto que afirmar lo que es y negar lo que no es, es lo verdadero" (*Met.*, IV, 7, 1011 b 26 *ss.;* cf. V, 29, 1024 b 25). Aristóteles enunció también los dos teoremas fundamentales de esta concepción de la verdad. El primero es que la verdad está en el pensamiento o en el lenguaje, no en el ser o en la cosa (*Met.*, VI, 4, 1027 b 25). El segundo es que la medida de la V. es el ser o la cosa, no el pensamiento o el discurso: de tal manera que una cosa no es blanca porque se afirma con V. que es tal, sino que se afirma con V. que es tal porque es blanca (*Met.*, IX, 10, 1051 b 5).

En las doctrinas precedentes coinciden la definición de la V. y el criterio de V. En otras doctrinas, aun manteniéndose inmutable la definición de V., el criterio de V. se considera diferente; así sucede en el estoicismo y en el epicureísmo. Estoicos y epicúreos siguen admitiendo que la V. es la correspondencia del conocimiento con la cosa (Sexto Emp., *Adv. Math.*, VIII, 38; II, 9), pero consideran que el criterio de la V. es diferente, ya que los estoicos la ven en la representación *cataléptica* (*véase*), que es la manifestación del objeto en el hombre, y los epicúreos la ven en la sensación, que es, para ellos, el manifestarse mismo de la cosa (Dióg. L., X, 31). En tales casos, la distinción entre la V. y el criterio equivale al reconocimiento de dos conceptos, que se consideran compatibles (o no incompatibles) de la V.

Por lo demás, la coexistencia de dos conceptos de V. no es rara. A menudo la teoría de la correspondencia va acompañada de la de la V. como manifestación o revelación. San Agustín define lo verdadero, por un lado, como "lo que es así, tal como aparece" (*Solil.*, II, 5) y por otro considera como V. "lo que revela lo que es o que se manifiesta a sí mismo" y en tal sentido identifica la V. con el *Verbum* o *Logos*, que es la primera, inmediata y perfecta manifestación del Ser, o sea de Dios (*De Vera Rel.*, 36). A su vez Santo Tomás, volviendo a una definición dada por Isaac Ben Salomón en el siglo IX,

define la V. como "conformidad entre el entendimiento y las cosas" (*S. Th.*, I, q. 16, a. 2; *Contra Gent.*, I, 59; *De Ver.*, q. 1, a. 1). Pero si bien conserva, con respecto al hombre, el teorema aristotélico que enuncia que las cosas y no el entendimiento constituyen la medida de la V., invierte este teorema con respecto a Dios. "El entendimiento divino —dice— es medidor, no medido; la cosa natural es medidora y medida, pero n u e s t r o entendimiento está medido, y no es medidor con referencia a las cosas naturales y sólo es medidor con referencia a las cosas artificiales" (*De Ver.*, q. 1, a. 2). Existe, por lo tanto, asimismo una V. de las cosas, que es aquello por lo cual las cosas s e m e j a n su principio (que es Dios) y en este sentido Dios mismo es la primera y suma V. (*S. Th.*, I, q. 16, a. 5). Estos conceptos aparecen con frecuencia en la filosofía medieval. El concepto de la V. como correspondencia es ampliamente utilizado. Pedro Hispano (*Summ. Log.*, 3.34), Herveus Natalis (*Quodl.*, III, 1), Antonio Andrea (*Super artem veterem*, ed. 1508, f. 45 r A) conservan la doctrina de la V. como conformidad entre el entendimiento y las cosas si bien polemizan acerca del modo de ser de las cosas o, más precisamente, de los objetos a los cuales debe conformarse el entendimiento. En general, en la escolástica de la segunda mitad del siglo XIII y en la del siglo XIV se especifica que la "cosa" a la que debe conformarse el entendimiento es la "*res intellecta*" o sea la cosa tal como es aprehendida por el entendimiento, no exterior a éste mismo (cf. también Durand de Saint-Pourçain, *In Sent.*, I. d. 19, q. 5). El concepto de la adecuación o de la conformidad pierde, a partir del siglo XIV, su alcance metafísico y teológico para tomar un significado estrictamente lógico o, como se diría en la actualidad, semántico. La identificación polémica, defendida por Occam, entre "V." y "proposición verdadera" equivale precisamente a la negación del valor metafísico de la palabra V. (*Summa Log.*, I, 43; *Quodl.*, V, q. 24). Los platónicos de Cambridge mantienen, por motivos obvios, el carácter metafísico y teológico de la noción de correspondencia, hablando de una conformidad de la cosa consigo misma o con la propia esencia contenida en el entendimiento divino (cf. Herbert de Cherbury, *De veritate*, 1656, pp. 4 *ss.*), pero Hobbes insiste en el punto de vista nominalista de la V. como simple atributo de las proposiciones (*De Corp.*, 3, § 7) y así lo hace Locke (*Essay*, II, 32, 3-19) y, por último Leibniz, que rechaza la noción metafísica de la V. como "atributo del ser" y se limita a ver en la V. "la correspondencia de las proposiciones, que están en el espíritu, con las cosas de que se trata" (*Nouv. Ess.*, IV, 5, 11). Wolff afirmó al mismo tiempo el concepto de la V. como "concordancia de nuestro juicio con el objeto, o sea con la cosa representada" (*Log.*, § 505), que denominó definición *nominal* de la V., y la noción lógica de la V. como "determinabilidad del predicado mediante la noción del sujeto", que denominó definición *real* (*Ibid.*, § 513). Baumgarten volvió a la noción de V. metafísica como "orden de lo múltiple en la unidad" (*Met.*, § 89) en tanto Kant declaró presuponer simplemente la "definición nominal de la V." como "acuerdo del conocimiento con su objeto" y se formuló el problema de encontrar un *criterio* para la V. misma. Excluido en lo posible un criterio general, esto es, válido para todos los conocimientos, se detuvo en el criterio formal de la V., que es la conformidad del conocimiento a propias reglas (*Crít. R. Pura*, Lógica, Intr., III; *véase* más adelante). Este concepto de la V. como correspondencia (o relación) nunca ha llegado a perderse, ni siquiera en la filosofía más reciente, en la cual a veces es tomado como simple supuesto y a veces es explícitamente defendido. Sucede así especialmente en las corrientes realistas (cf. por ejemplo: Bolzano, *Wissenschaftslehre* ["Teoría de la ciencia"], I, § 25; A. Meinong, *Über Annahmen* ["Sobre las asunciones"], 1902, pp. 125 *ss.*). Precisamente en el espíritu del realismo, N. Hartmann defendió la concepción de la V. como "coincidencia con un objeto que debe ser entendido como tal" (*Systematische Philosophie* ["Filosofía sistemática"], § 9). El mundo total del conocimiento es entendido por Hartmann como "la reflexión del ser sobre sí mismo" (*Metaphysik der Erkenntnis* ["Metafísi-

ca del conocimiento"], 1921, capítulo 27, b).

A la doctrina de la correspondencia (o relación) recurren también los lógicos contemporáneos, que intentan formularla en tal forma que resulte independiente de c u a l q u i e r hipótesis metafísica. Desde este punto de vista la mejor formulación es la dada por Alfred Tarski, que se basa explícitamente, aparte de la definición aristotélica a que se ha hecho referencia, en definiciones análogas o dependientes de ella, como la definición según la cual "un enunciado es verdadero en caso de designar un estado de cosas existentes" (B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940, pp. 362 *ss.*). Tarski ha partido de una equivalencia de este género: "El enunciado 'la nieve es blanca' es verdadero si (y sólo si) la nieve es blanca" para generalizarla en la fórmula "*X* es verdadero si, y sólo si *p*". Utilizando la noción semántica de *satisfacción*, entendida como la relación entre objetos arbitrarios y determinadas expresiones llamadas "funciones enunciativas" del tipo "*x* es blanco" "*x* es más grande que *y*", etc., Tarski ha dado la siguiente definición de la V.: "*Un enunciado es verdadero si es satisfecho por todos los objetos y falso en caso contrario*". Tarski ha subrayado el hecho de que la noción semántica de la V. (como la ha denominado y como habitualmente se denomina) no implica nada acerca de las condiciones bajo las cuales un enunciado como "la nieve es blanca" puede ser afirmado. Indica sólo que cada vez que afirmamos o rechazamos este enunciado debemos estar listos para afirmar o rechazar el enunciado correlativo "el enunciado 'la nieve es blanca' es verdadero". De tal modo, considera que la concepción semántica de la V. se puede conciliar con cualquier actitud epistemológica, siendo neutra con referencia a cualquier concepción realista o idealista, empirista o metafísica del conocimiento ("The Semantic Conception of Truth", 1944, en *Reading in Philosophical Analysis*, 1949, pp. 52-84; la concepción de Tarski fue expuesta por vez primera en un escrito en polaco del año 1933, traducido al alemán en los *Studia Philosophica* de 1935, pp. 261-405). Carnap aceptó esta concepción de la V., si bien insiste acerca de su diferencia fundamental con los conceptos de creencia, verificación, confirmación, etc. (*Introduction to Semantics*, § 7). M. Black aclaró su insignificancia filosófica (*Language and Philosophy*, IV, § 8).

2) La segunda concepción fundamental de la V. es la concepción que la considera como *revelación* o *manifestación*. Tiene dos formas fundamentales, una empirista, la otra metafísica o teológica. La forma empirista consiste en admitir que la V. es lo que inmediatamente se revela al hombre y es, por lo tanto, sensación, intuición o fenómeno. La forma metafísica o teológica es la forma según la cual la V. se revela en modos de conocimiento excepcionales o privilegiados, a través de los cuales se hace evidente la esencia de las cosas, su ser o su mismo principio (o sea Dios). La característica fundamental de esta concepción es la importancia que se da a la *evidencia*, considerada al mismo tiempo como definición y como criterio de la gravedad. Pero la evidencia, obviamente, sólo es revelación o manifestación.

Los cirenaicos entendieron, en sentido empirista, la V. como revelación, pues veían en las sensaciones la *evidencia* misma de las cosas (Sexto Emp., *Adv. Math.*, VII, 199-200), así lo hicieron también los epicúreos, que consideraban la sensación como el criterio de la V. (Dióg. L., X, 31-32) y los estoicos, que lo veían en la representación *cataléptica* (*véase*) (Dióg. L., VII, 54). La noción del conocimiento intuitivo es, en Occam, la noción de una manifestación inmediata de las cosas al hombre, en sus caracteres y en sus relaciones (*In Sent.*, Prol., q. 1, Z). Con el mismo espíritu, Telesio decía que las cosas "rectamente observadas manifiestan por sí la grandeza que cada una tiene, como también su capacidad, sus fuerzas, su naturaleza" y vio en la sensación tal revelación inmediata de las cosas mismas (*De rer. nat.*, I, Proem.). En general, todas las doctrinas que confían a la sensibilidad el conocimiento de las cosas tienden a entrever en la sensibilidad misma la revelación de su naturaleza e identifican con tal revelación la V. misma o el criterio de la V.

Por otro lado, de la misma interpretación metafísica o teológica de la V. como correspondencia (o relación) nace el concepto de V. como manifestación del ser o del principio supremo. Decía Plotino: "La V. verdadera no está de acuerdo con otra cosa, pero sí en acuerdo consigo misma: nada enuncia fuera de sí, pero enuncia lo que ella misma es" (*Enn.*, V, 5, 2). En este sentido la V. está hipostasiada: no es el carácter formal de determinados procedimientos cognoscitivos, pero sí un principio metafísico o teológico, que tiene la misma sustancialidad y la misma dignidad del principio que en ella se manifiesta, o sea de Dios. Este concepto es el tema de numerosas especulaciones en la filosofía patrística y escolástica. San Agustín afirma que debe existir una naturaleza tan cercana a la Unidad suprema como para reproducirla en todo y ser uno con ella, y que esta naturaleza es la V. o Verbo de Dios (*De Vera Rel.*, 36). Y es doctrina común en la escolástica el que la V. sea en primer lugar el entendimiento mismo o Verbo de Dios (San Anselmo, *De Veritate*, 14; Santo Tomás, *De Veritate*, q. 1, a. 4).

Más tarde, el mismo concepto de V. como revelación llevó a reconocer, a partir del criterio de la evidencia, la existencia de *V. eternas.* Descartes vio en el *cogito* (*véase*) la evidencia originaria, por la cual se revela al sujeto pensante su existencia misma, y considera que debe ser considerado como verdadero todo lo que se manifiesta de modo evidente. En el ámbito de lo que se manifiesta de tal modo, Descartes puso las *V. eternas*, establecidas y garantizadas por la inmutabilidad de un decreto de Dios (*Méd.*, IV; *Princ. Phil.*, I, 49). Las V. eternas están, según Descartes, garantizadas y reveladas directamente por Dios y, por lo tanto, son eternas (*Réponses*, VI, 4). Y Malebranche las considera de la misma manera, aun cuando, a diferencia de Descartes, considera que no son puestas, sino reconocidas simplemente y hechas valer por Dios (*Recherche de la verité*, éclaircissement X). Pero el concepto de la V. como revelación fue sobre todo grato al romanticismo, que en su aspecto esencial podría llamarse filosofía de la revelación (*véase* ROMANTICISMO). Hegel decía: "La idea es la V., porque la V. es la respuesta de la objetividad al concepto. No en el sentido de que las cosas externas respondan a mis representaciones; éstas son, en tal caso, solamente representaciones exactas que tengo yo como individuo. Pero en el sentido de que todo lo real, en cuanto es verdadero, es la Idea y tiene su V. sólo por medio de la Idea y en las formas de ella" (*Enc.*, § 213). En otros términos, la Idea es "la objetividad del concepto", o sea la racionalidad de lo real, pero en cuanto se manifiesta a la conciencia en su necesidad, esto es, como saber o ciencia (*System der Philosophie* ["Sistema de la filosofía"], ed. Glockner, I, p. 423; *Wissenschaft der Logik* ["La ciencia de la lógica"], ed. Glockner, II, p. 275) y el saber y la ciencia son la manifestación de sí de la Idea o sea su auténtica y completa revelación.

A mitad del camino entre la forma empirista y la forma teológica de esta concepción de la V. está la que ha recibido por obra de la fenomenología y del existencialismo. La fenomenología es, por su concepto mismo, el método para hacer posible a las *esencias* el manifestarse o revelarse como tales. La *epoché* (*véase*) fenomenológica, poniendo en paréntesis la actitud naturalista que consiste en afirmar la realidad de las cosas en el mundo, tiende a hacer posible a las cosas mismas el manifestar sus esencias. Desde este punto de vista, la V. es la *evidencia* misma con la que los objetos fenomenológicos se presentan, una vez efectuada la *epoché* (*Ideen*, I, § 136). Según Husserl, V. y evidencia pertenecen, por lo tanto, no sólo a los objetos teóricos sino a todos los objetos de la consideración fenomenológica, ya sean valores, sentimientos, etc. (*Ibid.*, § 139). A su vez Heidegger ha insistido acerca del carácter de revelación o de *descubrimiento* de la V., apelando también a la etimología de la palabra griega. Por lo tanto, por un lado ha insistido acerca de la estrecha relación del modo de ser de la V. con el modo de ser del hombre, o sea con el '*ser ahí*', en cuanto la V. puede revelarse y se revela solamente al hombre (*Sein und Zeit*, § 44; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). Por otro lado,

ha insistido acerca de la tesis que enuncia que el *lugar* de la V. no es el juicio y que la V. no es una revelación de carácter predicativo, sino que consiste en el *ser descubierto* del ser de las cosas o de estas cosas mismas y en el *ser descubridor* del hombre (*Ibid.*, § 44 b; cf. *Vom Wesen des Grundes* ["Sobre la esencia del fundamento"], I). Heidegger ha insistido aun también en el hecho de que todo descubrimiento del ser, en cuanto descubrimiento parcial, es también su *descubrimiento*, un tema que se encuentra sobre todo en sus escritos del segundo periodo. "El ser se sustrae, mientras se revela, al ente. De tal modo, el ser, iluminando al ente, lo desvía al mismo tiempo hacia el error" (*Holzwege* [*Los caminos del bosque*], p. 310).

3) La tercera concepción de la V. es la que la considera como la *conformidad* con una regla o con un concepto. Esta concepción fue enunciada por vez primera por Platón. "Tomando como fundamento —decía— el concepto que juzgo el más sólido, todo lo que me parece estar de acuerdo con ello lo considero verdadero, ya sea que se trate de causas o que se trate de otras cosas existentes; lo que no me parece estar de acuerdo con ello lo considero no verdadero" (*Fed.*, 100 a). Esta concepción retorna esporádicamente en la historia de la filosofía. San Agustín afirmaba que "existe, por sobre nuestra mente, una ley que se denomina V.", y que nosotros podemos juzgar todas las cosas de conformidad a esta ley, que aún escapa de nuestro juicio (*De Vera Rel.*, 30-31). En la literatura que se inspira en San Agustín este tema vuelve con frecuencia, pero la expresión más importante de este concepto de la V. se debe a Kant. Kant utiliza la noción, no para la definición de la V. (ya que, como se ha dicho, declara presuponer la definición *nominal* de la V. que es la de la correspondencia) pero sí como criterio de la V. misma. El criterio puede concernir, según Kant, sólo a la forma de la V., o sea del pensamiento en general, y consiste en la conformidad con "las leyes generales necesarias del entendimiento". "Lo que contradice estas leyes —afirma Kant— es falso, porque en tal caso el entendimiento va contra sus mismas leyes, por lo tanto, contra sí mismo". Aún más, este criterio formal no basta para establecer la verdad material u objetiva del conocimiento; más bien, la tentativa para transformar este canon de valoración formal en órgano de conocimiento efectivo no es más que el uso dialéctico, o sea ilusorio, de la razón (*Crít. R. Pura,* Lógica, Intr., III; *Lógica,* Intr., VII). Este criterio fue recogido y acentuado por los neokantianos, sobre todo, por los de la escuela de Baden. Windelband consideraba que el objeto del conocimiento, lo que mide y determina la V. del conocimiento mismo, no es una realidad externa (que como tal sería inalcanzable e incognoscible), pero sí la *regla* intrínseca del conocimiento mismo (*Präludien* ["Preludios"], 1884, 4ª ed., 1911, *passim*). Rickert identificó al *objeto* del conocimiento con la *norma* a la cual el conocimiento debe adecuarse para ser verdadero (*Der Gegenstand der Erkenntnis* ["El objeto del conocimiento"], 1892). En estos neokantianos, la conformidad a la regla, que Kant había formulado simplemente como criterio formal de la V., resulta la única definición de la V. misma.

4) La noción de la V. como *coherencia* aparece en el movimiento idealista inglés de la segunda mitad del siglo XIX y es compartida por todos los seguidores de este movimiento en Inglaterra y en los Estados Unidos de América. Se la expresa por vez primera en la *Lógica o morfología del conocimiento* (1888) de B. Bosanquet, pero su difusión se debe a la obra de F. H. Bradley, *Apariencia y realidad* (1893). La crítica de Bradley al mundo de la experiencia humana partía del principio de que lo contradictorio no puede ser real y lo condujo, por lo tanto, a admitir que la V. o realidad es coherencia perfecta. Pero la coherencia atribuida a la realidad última, o sea a la Conciencia infinita o absoluta, no es simple ausencia de contradicción; es abolición de toda multiplicidad relativa y forma de armonía que no es posible entender en los términos del pensamiento humano (*Appearance and Reality,* 2ª ed., 1902, pp. 143 *ss.*). Los *grados de verdad* que el pensamiento humano puede lograr se pueden juzgar o graduar, según Bradley, a partir

del grado de coherencia que posean, aun cuando tal coherencia sea siempre aproximativa e imperfecta (*Ibid.*, página 362). Estos conceptos retornan en una numerosa serie de pensadores de la misma dirección (*véase* IDEALISMO) sin que la noción de la coherencia sea modificada o aclarada (*véase* COHERENCIA). Los antecedentes de esta doctrina se encuentran, más que en Hegel (a quien aun los idealistas ingleses se referían con frecuencia), en Spinoza. En efecto, no es más que la transcripción de lo que Spinoza denominara "el tercer género de conocimiento" o "amor intelectual de Dios", o sea del conocimiento del orden total y necesario de las cosas, que Spinoza identificó con Dios mismo (*Eth.*, V, 25).

5) La definición de la V. como *utilidad* es inherente a algunas formas de la filosofía de la acción y en especial del pragmatismo. Pero el primero en formularla fue Nietzsche: "*Verdadero* no significa en general sino lo apto para la conservación de la humanidad. Lo que me hace perecer cuando creo que no es verdadero para mí, es una relación arbitraria e ilegítima de mi ser con las cosas externas" (*Wille zur Macht*, ed. Krömer, § 78, 507; trad. esp.: *La voluntad de dominio*, Madrid, 1932). El pragmatismo difundió esta noción, defendida en primer lugar por W. James. Éste identificó aun utilidad y V. sólo en los límites de las creencias no verificables empíricamente o no demostrables, como lo eran, a su parecer, las creencias morales y religiosas (*The Will to Believe*, 1897). La ecuación entre utilidad y V. fue extendida a toda la esfera del conocimiento por F. C. S. Schiller (*Humanism*, 1903 y escritos siguientes). Desde este punto de vista, una proposición, perteneciente a cualquier campo, es verdadera sólo por su efectiva utilidad, o sea porque es útil para extender el conocimiento mismo o para extender, mediante el conocimiento, el dominio del hombre sobre la naturaleza o también la solidaridad y el orden del mundo humano. Un criterio parecido fue presentado por H. Vaihinger en su *Filosofía del como si* (*Philosophie des Als Ob*, 1911) y popularizado por Miguel de Unamuno en su *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) (*véase* PRAGMATISMO). Quizá se pueda ver una forma diferente de esta misma concepción de la tesis de Dewey acerca de la *instrumentalidad* de todo procedimiento cognoscitivo (y del conocimiento en su conjunto), a los fines del perfeccionamiento de la vida humana en el mundo. No se encuentra, sin embargo, en Dewey la definición de la V. como utilidad, sino sólo la afirmación del carácter instrumental y, por lo tanto, *válido*, pero no verdadero, de las proposiciones (*Logic*, XV; trad. esp.: *Lógica*, México, 1950, F.C.E., p. 320). *Véase* VALIDEZ.

Verdad doble, *véase* DOBLE VERDAD.

Verdadero (gr. ἀληθές; lat. *verum*; ingl. *true*; franc. *vrai*; alem. *wahr*; ital. *vero*). Los estoicos distinguían entre V. y verdad, porque lo V. es un enunciado y, por lo tanto, es incorpóreo en tanto la verdad, como ciencia que contiene todos los V., es un modo de ser de la parte hegemónica del hombre y, por lo tanto, corpórea. Por lo demás, lo V. es simple, en tanto que la verdad consta de muchos V. y la verdad pertenece a la ciencia, por lo tanto al sabio, en tanto que lo V. puede estar también en el estulto (Sexto Empírico, *Hip. Pirr.*, II, 81-83; *Adv. Dogm.*, I, 38-42).

La escolástica entendió lo V. como uno de los *trascendentales* (*véase*), o sea uno de los caracteres que pertenecen a las cosas como tales, independiente de sus géneros, y por él entendió la inteligibilidad de la cosa (Santo Tomás, *S. Th.*, q. 16, a. 3, ad. 3º).

Verídico (ingl. *veridical*; franc. *véridique*; alem. *wahrhaftig*; ital. *veridico*). *1)* Lo mismo que veraz o verdadero. *Véase* VERACIDAD.

2) Lo que contiene una parte o una alusión de verdad: "sueño V.", "alucinación V.", etc., por ejemplo.

Verificabilidad, *véase infra* VERIFICACIÓN.

Verificación (ingl. *verification*; franc. *vérification*; alem. *Verifikation*; ital. *verificazione*). *1)* En general, todo procedimiento que permita establecer la verdad o la falsedad de un enunciado cualquiera. Ya que los grados y los instrumentos de la V. pueden ser innu-

merables, el término tiene un alcance muy general e indica la puesta en acción de cualquier procedimiento de certificación o de *prueba* (*véase*). El término también puede ser usado para indicar el control de una situación cualquiera a partir de reglas o instrumentos adecuados y en tal sentido se habla de verificar las cuentas, los grados de un ángulo o la autenticidad de determinados documentos, etc. En este sentido general, el término se usa también sin referencia a los hechos o a la experiencia y se puede hablar de V. de una expresión matemática o de un enunciado analítico de la lógica, como también de la V. de un enunciado factual o de una hipótesis científica. Por otro lado, la noción de V. se extiende a veces de tal manera que incluye no sólo el procedimiento que permite establecer la verdad o falsedad de un enunciado, sino también el que permite establecer la verdad, la falsedad o la *indeterminación* del enunciado mismo, o sea con referencia a una lógica de tres valores más bien que de dos (cf. Reichenbach, "The Principle of Anomaly in Quantum Mechanics", 1948, en *Readings in the Phil. of Science*, 1953, pp. 519-20).

2) En sentido restringido y específico, la V. concierne a los enunciados factuales y es un procedimiento que apela a la experiencia o a los hechos. Precisamente en este sentido, la V. ha sido considerada por el *empirismo lógico* (*véase*) como criterio del significado de las proposiciones, criterio que el *Círculo de Viena* (*véase*) interpretaba en la forma más rigurosa, declarando privados de sentido todos los enunciados que no se prestaran a una absoluta verificación empírica. Este punto de vista fue expresado con todo rigor por Carnap en su obra *Der logische Aufbau der Welt* ["La estructura lógica del mundo"] (1928). Pero la posibilidad de una verificación absoluta fue negada, en el ámbito del Círculo de Viena mismo, por K. Popper (*Logik der Forschung* ["Lógica de la investigación"], 1935) y también por Lewis ("Experience and Meaning", en *Philosophical Review*, 1934) y por Nagel (en *Journal of Philosophy*, 1934). El mismo Carnap modificó su punto de vista y en un ensayo del año 1936 ("Testability and Meaning", ahora en *Readings in the Phil. of Science*, 1953, pp. 47-92) habló, en vez de V., de *confirmación* (*confirmation*) de los enunciados. Allí donde una V. completa no es posible (y casi nunca es posible en el dominio de la ciencia) el principio de la verificabilidad expresa la exigencia de una *confirmación gradualmente creciente* (*Ibid.*, p. 49). Desde este punto de vista, la aceptación o el rechazo de un enunciado factual contiene siempre un componente *convencional*, que consiste en la decisión práctica que debe tomarse para considerar el grado de confirmación de un enunciado como suficiente para la aceptación del enunciado mismo. Este punto de vista es actualmente muy aceptado.

3) En lo que concierne al procedimiento de la V. factual, poco han dicho hasta ahora los filósofos. Reichenbach ha dividido este procedimiento en dos fases, que son: *a)* la introducción de una clase fundamental *O* de enunciados *observacionales*, o sea de significados *primitivos* o *directos*, que no son investigados durante el curso del análisis; *b)* un conjunto de *relaciones derivativas* (o reglas de transformación) *D* que permiten relacionar algunos términos con las bases *O*. Después de haber definido, para una indagación específica, ya sea la base *O* como las relaciones derivativas *D*, el término "verificado" puede ser definido como "el ser derivado de la base *O* en términos de las relaciones *D*". A esta descripción agrega Reichenbach una determinación importante: la condición del significado no es la V. actual, sino la V. *posible* (sin la cual los enunciados históricos, por ejemplo, no tendrían significado); por lo tanto, la noción de verificación supone la de posibilidad y Reichenbach distingue a este propósito la posibilidad *lógica*, la posibilidad *física* y la posibilidad *técnica* y distingue, correlativamente, tres especies de significados ("Verifiability Theory of Meaning", en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1951, pp. 46 *ss.*). La teoría de la V. se liga así estrechamente a la noción de la *posibilidad* (*véase*).

Verosímil (gr. εἰκός; lat. *verisimilis*; ingl. *likely*; franc. *vraisemblable*; alem.

wahrscheinlich; ital. *verisimile*). *1)* Lo que se parece a lo verdadero, sin tener la pretensión de serlo (en el sentido, por ejemplo, de representar un hecho o un conjunto de hechos). Por lo tanto, una obra de imaginación, una novela o una tragedia por ejemplo, puede ser V. sin ser probable en lo más mínimo, sin que haya posibilidad alguna de que los hechos que narra se hayan verificado o se verifiquen. En tal sentido, el concepto de V. ha sido usado constantemente en el dominio de la estética, a partir de Aristóteles. "Narrar cosas efectivamente sucedidas —decía Aristóteles— no es tarea del poeta, sino más bien el representar lo que *podría* ocurrir, o sea las cosas posibles según verosimilitud o necesidad" (*Poét.*, 9, 1451 a 36). En este sentido, V. es el carácter de enunciados, teorías o expresiones que no contradicen las reglas de la posibilidad lógica o las de las posibilidades técnicas o humanas. Un hecho humano imaginado es V. si se juzga conforme al comportamiento común de los hombres o encuentra explicación o motivo en tal comportamiento.

2) Lo mismo que *persuasivo* (*véase*) o *probable* (*véase*).

Verum ipsum factum. Fórmula de la cual se sirviera G. B. Vico para expresar el principio que enuncia que el hombre puede conocer sólo lo que él mismo ha hecho, porque el conocimiento de una cosa es el conocimiento de su génesis (*De antiquissima italorum sapientia,* 1710, § 1). Pero este concepto fue deducido de Hobbes, que lo había expuesto en *De Homine* (1658). Hobbes mismo había reducido el dominio del conocimiento humano a las matemáticas, por un lado, cuyos objetos son enteramente producidos por el hombre, y por otro, a la política y a la ética, que también tratan de objetos (leyes, convenciones, principios) creados por el hombre (*De Hom.*, § 10). De manera análoga, Vico restringió al principio el dominio del conocimiento humano a las matemáticas (en el *De Antiquissima*), luego lo extendió al mundo de la historia, en la *Scienza Nuova* (1725; trad. esp. [de la 1ª ed.]: *Ciencia Nueva,* México, 1941, F.C.E.).

Vicio (gr. κακία; lat. *vitium*; ingl. *vice*; franc. *vice*; alem. *Laster*; ital. *vizio*). *1)* Lo contrario de la virtud, en los diferentes significados de este término. Con referencia al concepto aristotélico-estoico de la virtud como hábito racional de la conducta, el V. es un hábito (o una disposición) irracional. Precisamente son V. en este caso los *extremos* opuestos, entre los cuales media la virtud, por ejemplo, la abstinencia y la intemperancia en relación con la moderación, la cobardía y la temeridad en relación con el coraje, etc. En este sentido, la palabra V. no se aplica sino a las virtudes éticas. Con referencia a las virtudes dianoéticas o intelectivas, V. significa simplemente la *falta* de ellas, falta que, según Aristóteles, es vergonzosa sólo como falta de participación en las cosas excelentes de las que todos los demás participan, participan casi todos o también los que son parecidos a nosotros, o sea los de nuestra ciudad, edad, familia o clase social (*Ret.*, II, 6, 1383 b 19; 1384 a 22).

2) Por lo tanto, el sentido más general de V. es la falta o el defecto de una característica que un objeto cualquiera (en el sentido más lato) debería tener por una regla o norma que le concierne. Y en este sentido general se puede hablar y se habla de *V. lógico,* de *V. jurídico,* etc.

Victorioso, argumento (gr. ὁ κυριεύων λόγος). Argumento famoso mediante el cual Diódoro de Cronos, uno de los discípulos de la escuela socrática de Megara (siglos IV-V a. C.) demostró la identidad entre lo posible y lo necesario. El argumento se formula así: "De lo posible, no puede resultar algo imposible. Ahora bien, es imposible que lo pasado sea distinto a lo que ha sido. Pero si, en un momento anterior, hubiera sido posible algo diferente de lo que ha sido, de lo posible habría salido lo imposible; por lo tanto, lo diferente de lo que ha sido no era posible en momento alguno. Y en consecuencia es imposible que pueda ocurrir algo que no suceda realmente" (Epicteto, *Diss.*, II, 19, 1; cf. Cicerón, *De fato,* 6 *ss.*). Limitando la posibilidad a lo que de hecho ha ocurrido, Diódoro afirmó la necesidad de todo lo que sucede, o sea la imposibilidad de que lo que ocurre pueda ocurrir en forma diferente a aquella en que se presenta

(*véase* NECESARIO; POSIBLE). En la filosofía contemporánea el argumento reaparece en N. Hartmann, con explícita referencia a Diódoro de Cronos (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938, páginas 186 *ss.*; trad. esp.: *Posibilidad y efectividad, Ontología*, II, México, 1956, F.C.E.).

Vida (gr. ζωή βίος; lat. *vita*; ingl. *life*; franc. *vie;* alem. *Leben;* ital. *vita*). La característica que ciertos fenómenos tienen para producirse o regularse por sí mismos o la totalidad de tales fenómenos. Esta caracterización se da aquí como la que nace del más amplio acuerdo entre filósofos y hombres de ciencia, y a título puramente descriptivo, sin que el reconocimiento de una característica propia de los fenómenos de la V. implique el reconocimiento de un principio o de una causa por sí de tales fenómenos. Veremos también cómo, en ciertos niveles de la V., la distinción misma entre lo que es V. y lo que no lo es resulta muy difícil o sin sentido. La disputa entre vitalismo y antivitalismo no concierne al problema de la caracterización de la V.; concierne, en cambio, al del origen o al desarrollo de la V. misma. (Sobre tal problema, *véase* VITALISMO.)

Desde la Antigüedad los fenómenos de la V. se han caracterizado a partir de su capacidad de autoproducción, es decir, a partir de la *espontaneidad* por la cual los seres vivientes se mueven, se nutren, crecen, se reproducen y mueren, de modo, por lo menos aparente y relativamente, independiente de las cosas externas. Platón identificó alma y V. (*Fed.*, 105 c), pues consideraba propia del alma la capacidad de "moverse por sí" (*Fedro*, 245 c). Aristóteles entendió por V. "la nutrición, el crecimiento y la destrucción que se originan por sí mismos" (*De An.*, II, 1, 412 a 13) y, en consecuencia, consideró la V. como propia de los seres animales en cuanto "tienen en sí mismos una potencia o un principio tal por el cual sufren aumento o disminución en las direcciones opuestas" (*Ibid.*, II, 413 a 27). A partir del mismo concepto de la V., Plotino afirmó que "toda V. es pensamiento" y que el pensamiento "vive por sí mismo" (*Enn.*, III, 8, 8). Y Santo Tomás sostuvo que V. significa "la sustancia a la que conviene por su naturaleza moverse por sí misma o conducirse por sí misma, de cualquier modo, a la operación" (*S. Th.*, I, q. 18, a. 2) y que, por lo tanto, el alma es el principio de la V. (*Ibid.*, I, q. 75, a. 1).

Cuando con Descartes y Hobbes se puso de manifiesto la concepción mecánica de la V. y se comenzó a comparar al hombre, y en general al organismo viviente, con una máquina bien diseñada, el concepto de la V. no cambió, ya que la hipótesis mecanicista les fue sugerida a los filósofos precisamente por la creencia en que "los autómatas pueden moverse por sí" (Descartes, *Traité de l'homme*, p. 1; Hobbes, *Leviath.*, I, Intr.). Lo que se negaba en este caso era la identidad entre alma y V.; se consideraba, por lo tanto, posible que la materia corpórea misma, en determinadas formas de organización, estuviera en situación de moverse o de desarrollarse por sí misma. La disputa entre vitalismo y mecanicismo (*véase* VITALISMO) versa justo en esto: el mecanicismo afirma que la V. se debe a una determinada organización fisico-química de la materia corpórea; el vitalismo considera que esta organización no basta y que la V. depende de un principio de naturaleza espiritual que es, por ejemplo, el *archeus* (*véase*) de Helmont, la *naturaleza plástica* (*véase*) de Cudworth, los *dominantes* (*véase*) de Reinke, la *entelequia* (*véase*) de Driesch, el *élan vital* (*véase*) de Bergson.

Leibniz objetaba, tanto al mecanicismo como al vitalismo, que contradecían el "gran principio de la física" según el cual "un cuerpo no se mueve si no es llevado por un cuerpo vecino y en movimiento", y consideró que la única teoría de la V. de acuerdo con tal principio era la de la armonía preestablecida, según la cual la V. misma consiste en la concordancia de la acción de las sustancias, preestablecida por Dios (*Sur le principe de vie*, 1705, en *Op.*, ed. Erdmann, pp. 429 *ss.*). El concepto de la V. como autorregulación parece estar simplemente presupuesto por tal disputa, como también por la observación de Leibniz. Y también lo presupone Kant al afirmar que "la V. es la capacidad de obrar según la facul-

tad de desear", entendiendo por facultad de desear la "facultad de ser causa, mediante las propias representaciones, de los objetos de estas representaciones" (*Crít. R. Práctica*, Pref., nota; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [*Principios metafísicos de la ciencia natural*], III, teor. 3, nota). Lo presupuso igualmente Schelling al afirmar que la diferencia entre lo orgánico y lo inorgánico consiste en el hecho de que lo único orgánico tiene en sí la propia organización o la propia forma de V., mientras lo inorgánico carece de ella y forma parte de una organización más vasta que es la V. de la naturaleza en su conjunto (*Werke*, I, III, pp. 89 *ss*.). En sentido análogo, Hegel identificó a la V. con el "principio que comienza y se mueve por sí mismo" (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], ed. Glockner, II, p. 250), o en otros términos con "la totalidad que se desarrolla, que resuelve su desarrollo y que se mantiene simple en este movimiento" (*Phänom. des Geistes* ["Fenomenología del espíritu"], I, IV, 1). Por otro lado, Claude Bernard escribía: "Las máquinas vivientes son creadas y construidas de modo que, perfeccionándose, resultan cada vez más *libres* en el ambiente cósmico general. La máquina viviente conserva su movimiento porque el mecanismo interno del organismo repara, mediante acciones y fuerzas siempre renovadas, las pérdidas provocadas por el ejercicio de las funciones. Las máquinas creadas por la inteligencia del hombre, aun cuando sean infinitamente más imperfectas, no están construidas de otra manera" (*Intr. à l'étude de la médecine expérimentale*, II, 1, 8). Por fin, es necesario anotar de pasada que el *élan vital*, en el que Bergson reconocía la fuente de la V., no es más que conciencia, y conciencia *creadora*, o sea que extrae de sí misma lo que produce. "El empuje de V. de que hablamos —dice Bergson— consiste en una exigencia de creación. No puede crear *absolutamente* porque encuentra ante sí la materia, o sea el movimiento que es contrario al suyo. Pero se apropia de esta materia, que es la necesidad misma, y tiende a introducir la suma mayor posible de indeterminación y de libertad" (*Évol. créatr.*, 8ª ed., 1911, p. 273). Así entendido, el *élan vital* no es más que la hipóstasis del carácter que siempre ha reconocido como propio de los fenómenos vitales: la autoproducción.

Por lo demás, parece que la ciencia misma recurre a una caracterización no diferente de los fenómenos vitales, aun cuando, según es obvio, evite hipostasiar tal caracterización en entidades o principios. Los fenómenos que la ciencia considera como propios de la V., o sea el metabolismo, la plasticidad, la reactividad, la reproducción son justo los fenómenos en los cuales el carácter de autorregulación es evidente. Cuando J. B. S. Haldane dice que "cualquier modelo de reacciones químicas que se autoperpetúe" puede llamarse viviente ("The Origin of Life" en *Rationalist Annual*, 1928, páginas 148-53), no hace más que expresar con otras palabras el viejo concepto de la autorregulación. Al cual apelan, así sea de modo indirecto o con expresiones ambiguas o disfrazadas (como las de "totalidad", "ciclicidad", "autonomía", "selectividad", etc.) también los científicos de inspiración materialista más franca.

Pero no obstante la casi unanimidad de opiniones que recoge, el concepto de autorregulación difícilmente puede ser considerado en todos los casos como una caracterización suficiente de los fenómenos vitales. En efecto, por un lado, en ciertos extremos de la escala biológica (por ejemplo, en los *virus*) no es posible, a partir del mismo, decidir si se trata de cuerpos vivientes o no vivientes. No ha faltado alguien, a este propósito, que haya considerado carente de sentido el uso de la palabra V. con referencia a los sistemas colocados en la zona límite entre la V. y la materia inorgánica (N. W. Pirie, *The Meaninglessness of the Terms "Life" and "Living"* en J. Needham y D. R. Green, *Perspectives in Biochemistry*, 1937, pp. 21 *ss*.). Por otro lado, el hombre ya ha construido máquinas complejas, que poseen, en grado eminente, capacidad de autorregulación. Por lo tanto, el concepto en cuestión conserva cierta utilidad descriptiva para orientar la investigación biológica en las zonas que no se encuentran en los límites de la V., pero no puede tener la

pretensión de constituir una descripción exhaustiva de la V. misma.

Vida, filosofías de la (ingl. *philosophies of life*; franc. *philosophies de la vie*; alem. *Lebensphilosophien*; ital. *filosofie della vita*). Con esta expresión, usada especialmente en Alemania, se designan las filosofías cuya característica común es considerar a la filosofía como V. más bien que como reflexión acerca de la V. Es una expresión polémica que consiste en asociar filosofías distintas como las de Nietzsche, Dilthey, Simmel, Spengler, James, Bergson, etc., y en forma polémica esta expresión fue adoptada en el título de un libro de Rickert, *La filosofía de la vida* (*Die Philosophie des Lebens*, 1920).

Vida tercera (franc. *troisième vie*). Así denominó Maine de Biran a la vida *religiosa* o *mística* del hombre, en cuanto diferente de la vida simplemente *humana*, que es la libertad de los afectos y de las pasiones, y de la vida *animal*, caracterizada por las sensaciones y los instintos (*Nouveaux essais d'Anthropologie*, 1823-24, en *Œuvres*, ed. Naville, III, p. 519). La tercera V. es la que en el *Evangelio de San Juan* se denomina la "V. según el espíritu".

Violencia (gr. βία; lat. *violentia*; ingl. *violence*; franc. *violence*; alem. *Gewaltsamkeit*; ital. *violenza*). *1)* Acción contraria al orden o a la disposición de la naturaleza. En este sentido, Aristóteles distinguió entre el movimiento *según naturaleza* y el movimiento *por V.*: el primero es el que lleva los elementos a su lugar natural, el segundo es el que los aleja (*De Cael.*, I, 8, 276 a 22). *Véase* FÍSICA.

2) Acción contraria al orden moral, jurídico o político. En tal sentido se dice "cometer" o "sufrir V.". A veces se ha exaltado la V. en este sentido por motivos políticos. Así Sorel ha opuesto la V., dirigida a crear una sociedad nueva, a la *fuerza*, que es inherente a la sociedad y al estado burgueses. "El socialismo debe a la V. los altos valores morales con los cuales lleva la salvación del mundo moderno" (*Réflexions sur la violence*, 1906, trad. ital., p. 133).

Virtual (ingl. *virtual*; franc. *virtuel*; alem. *virtuell*; ital. *virtuale*). Lo mismo que *potencial* (*véase* POTENCIA).

Virtud (gr. ἀρετή; lat. *virtus*; ingl. *virtue*; franc. *vertu*; alem. *Tugend*; ital. *virtù*). El término designa cualquier capacidad o excelencia que pertenezca a cualquier cosa o ser. Sus significados específicos se pueden reducir a tres: *1)* capacidad o potencia en general; *2)* capacidad o potencia propia del hombre; *3)* capacidad o potencia propia del hombre, de naturaleza moral.

1) En el primer sentido, que es el de la definición general, la V. indica una capacidad o potencia cualquiera, por ejemplo, la de una planta, animal o piedra. Maquiavelo habla de la "V." del arte de la guerra (*Príncipe*, 14) y Berkeley de las "V. del agua de alquitrán" (subtítulo de la *Siris*, 1744).

2) En el segundo sentido, la V. es una capacidad o potencia propia del hombre. Así se llama virtuoso al que posee una habilidad cualquiera, por ejemplo, en el canto, en la ejecución de un instrumento o en el uso de la ganzúa. A este sentido de la V. ha querido volver Nietzsche. "Yo reconozco la V. —ha dicho— en esto: *1)* que no se impone; *2)* que no supone en todo momento la V. pero sí precisamente otra cosa; *3)* que no sufre por la ausencia de la V., sino que considera esta ausencia como una relación de distancia gracias a la cual existe algo venerable en la V.; *4)* que no hace propaganda; *5)* que no permite a nadie hacer de juez porque es siempre una V. por sí misma; *6)* que hace precisamente todo lo que está prohibido (la V. como yo la comprendo es el verdadero *vetitum* en toda la legislatura de la grey); *7)* que es V. en el sentido del Renacimiento, V. libre de la moralidad" (*Wille zur Macht*, ed. 1901, § 431; trad. esp.: *La voluntad de dominio*, Madrid, 1932).

3) En el tercer sentido, el término designa una capacidad del hombre en el dominio moral. Debe tratarse de una capacidad uniforme o continuada, como ya lo anotara Hegel (*Fil. del Derecho*, § 150 agregado) ya que un acto moral no forma virtud. Esta condición no siempre es respetada y Locke, por ejemplo, habla de V. y de vicio en el

sentido de actos morales aislados (*Essay*, II, 28, 11). Las definiciones de la V. en este sentido pueden ser reagrupadas en las siguientes rúbricas: *a)* la capacidad para cumplir una tarea o una función; *b)* el hábito o la disposición racional; *c)* la capacidad del cálculo utilitario; *d)* un sentimiento o tendencia espontánea; *e)* el esfuerzo.

a) La V. como capacidad para atender a una determinada tarea es el concepto platónico de la virtud. Como la función de un órgano, los ojos por ejemplo, es la de ver, y la posibilidad de ver es la V. propia de los ojos, de igual manera el alma tiene sus propias funciones y su capacidad para cumplir con ellas es la V. propia del alma (*Rep.*, I, 353). La diversidad de las V. está determinada, por lo tanto, según Platón, por la diversificación de funciones que el alma debe cumplir o que debe ejecutar el hombre en el Estado. Las cuatro V. fundamentales o *cardinales* (*véase*) están determinadas justo por las funciones fundamentales del alma y de la comunidad.

b) La concepción de la V. como *hábito* (*véase*) o *disposición* racional constante es la propia de Aristóteles y de los estoicos y la más difundida en la ética clásica. Según Aristóteles, la V. es el hábito que hace al hombre bueno y le permite hacer bien su propia tarea (*Ét. Nic.*, II, 6, 1106 a 22) y es un hábito racional (*Ibid.*, II, 2, 1103 b 32) y también, como todos los hábitos, uniforme o constante. A su vez los estoicos definieron la V. como "una disposición del alma coherente y concorde, que hace dignos de alabanzas a los que en ella se encuentran y es, por sí misma, laudable también independientemente de su utilidad" (Cic., *Tusc.*, IV, 15, 34; Estobeo, *Ecl.*, II, 7, 60). Estas definiciones se han repetido innumerables veces en la filosofía antigua y medieval y también en el pensamiento moderno. Se encuentran, por ejemplo, en Abelardo (*Theol. Christ.*, II), en San Alberto Magno (*S. Th.*, II, q. 102, a. 3), Santo Tomás (*S. Th.*, II, 1, q. 55), Leibniz (el que distingue a la V. como *hábitos* de las correspondientes acciones, *Nouv. Ess.*, II, 28, 7) y Christian Wolff (*Phil. Practica*, I, § 321).

c) El tercer concepto de la V. es el que la considera como la capacidad del *cálculo* utilitario. Epicuro fue el primero en exponer esta noción, considerando como V. suprema (de la que resultan todas las demás) la *sabiduría*, que juzga acerca de los placeres que es necesario escoger y acerca de los que deben rehuirse y destruye las opiniones que son la causa de las perturbaciones del alma (Diόg. L., X, 132). En el Renacimiento, esta concepción fue defendida por Telesio, que veía en la V. la facultad de establecer la justa medida de las pasiones y de las acciones, para que no resultara de ellas ningún daño al hombre (*De rer. nat.*, IX, 5). Y más tarde una análoga concepción reaparece en Hume (*Inq. Conc. Morals*, I) y, en general, en el utilitarismo inglés, especialmente en Bentham, quien definió la V. como "la actitud tendiente a producir la felicidad" (*Deontology*, X). Aun cuando este concepto de la V. resulte por lo común propio del empirismo, lo compartió Spinoza: "Obrar absolutamente por V. —escribe— no es en nosotros nada más que obrar, vivir y conservar su ser (estos términos significan lo mismo) bajo la guía de la razón, teniendo por fundamento la búsqueda de la propia utilidad" (*Eth.*, IV, 24).

d) El concepto de la V. como *sentimiento* o tendencia, o sea como espontaneidad, fue propio de los analistas ingleses del siglo XVIII comenzando por Shaftesbury. "En una criatura sensible —dice— lo que no es hecho a través de una afección, no produce ni bien ni mal en la naturaleza de tal criatura, la que sólo puede ser considerada buena cuando el bien o el mal del sistema con el cual se relaciona es el objeto inmediato de alguna emoción o afección que la mueve" (*Characteristics of Men*, Treatise IV, Book I, part. 2, sec. I). Sobre esta base, Hutchinson postuló un *sentido moral* como fundamento de la V. (*System of Moral Philosophy*, I, 4) y Adam Smith definió este sentido moral como *simpatía* (*Theory of Moral Sentiments*, 1759, III, 1; trad. esp.: *Teoría de los sentimientos morales*, México, F.C.E., 1941). Pero fue sobre todo la Ilustración francesa la que difundiera este concepto de la V. Rousseau habló de la piedad como de una "V. natural" que es "una disposición conveniente a seres tan débiles y

sujetos a tantos males como lo son los hombres" y que precede a toda reflexión (*De l'inégalité parmi les hommes,* I), y Voltaire consideró en el mismo sentido que la V. no es más que "el hacer bien al prójimo" (*Dictionnaire philosophique,* art. "Vertu"). La ética del positivismo se une a esta concepción haciendo de la V. la manifestación del instinto altruista (Comte, *Catéchisme positiviste,* p. 48; Spencer, *Data of Ethics,* § 46). En la filosofía contemporánea se puede entrever una concepción análoga en la doctrina de Bergson acerca de la denominada "moral abierta" que es la manifestación del *élan vital* (*Deux sources de la morale,* 1932, cap. I).

e) Finalmente, la doctrina de la V. como *esfuerzo* fue enunciada por Rousseau y hecha propia por Kant. Decía Rousseau: "No hay felicidad sin fortaleza ni V. sin lucha: la palabra V. resulta de la palabra *fuerza*; la fuerza es la base de toda virtud. La V. pertenece sólo a los seres débiles de naturaleza, pero fuertes de voluntad; por esto precisamente honramos al hombre justo y por esto, aun atribuyendo a Dios la bondad, no lo denominamos virtuoso, porque sus buenas obras son cumplidas por Él sin esfuerzo alguno" (*Émile,* V). En este espíritu, Kant definió la V. como "la intención moral en lucha" que no tendría sentido en el caso en que al hombre le fuera accesible la *santidad,* o sea la coincidencia perfecta de la voluntad como ley (*Crít. R. Práctica,* I, libro I, cap. III). Igual que Cicerón (*véase* FORTALEZA) y Rousseau, relacionó estrechamente la noción de V. con la de fortaleza: "La cualidad especial y el propósito elevado con el cual se resiste a un fuerte, pero injusto adversario, se denomina fortaleza (*fortitudo*) y cuando se trata del adversario que la intención encuentra en nosotros, se denomina V. (*virtus, fortitudo moralis*). Por lo tanto, la parte de la doctrina general de los deberes que somete a leyes no la libertad externa, sino la libertad interna, es una *doctrina de la V.* (*Met. der Sitten,* II, Intr., I). En polémica con Kant, Schiller intentó volver a llevar la doctrina kantiana a la de la V. como espontaneidad o sentimiento. "No tengo un buen concepto del hombre —escribió Schiller— que se puede fiar tan poco de la voz del instinto que debe acallarlo cada vez ante la ley de la moral, y más bien respeto y estimo al que se abandona con cierta seguridad al instinto sin peligro de que éste lo desvíe" (*Über Anmut und Würde,* 1793, en *Werke,* ed. Karpeles, XI, p. 202; trad. esp.: *De la gracia y la dignidad,* Madrid, 1937). El concepto de *alma bella* (*véase*) nació precisamente de esta V. como espontaneidad. A lo cual Kant respondió diciendo que si "el temperamento de la V. es valiente y, por lo tanto, alegre", la V. entre otros beneficios puede también ir acompañada de la gracia (*Religión,* I, Observación, nota).

Ya Hegel observó que en sus tiempos no se hablaba ya mucho de V. (*Fil. del Derecho,* § 150, Apéndice), que "el hablar de V. confina fácilmente con la declamación vacía porque así se habla sólo de algo abstracto e indeterminado" y que el discurso acerca de la V. se dirige al individuo como arbitrio subjetivo (*Ibid.,* § 150). La observación de Hegel es también verdadera en nuestros tiempos, en los cuales la discusión del problema moral ha dejado de tener la forma de un discurso acerca de la V. para asumir la de un discurso acerca de los *valores* y las *normas* por un lado, y las actitudes y los modos de vida por el otro. *Véase* ÉTICA.

Virtudes cardinales, dianoéticas, éticas, teologales, *véase* CARDINALES, VIRTUDES; DIANOÉTICO; ÉTICAS, VIRTUDES; TEOLOGALES, VIRTUDES.

Visión (ingl. *vision*; franc. *vision*; alem. *Anschauung, Träumerei*; ital. *visione*). *1)* En sentido propiamente filosófico, lo mismo que *intuición* (*véase*).

2) La operación propia del sentido de la vista.

3) Alucinaciones, sueños, imágenes, creídas reales, de fantasmas o de espíritus desencarnados.

Visionario (ingl. *visionary*; franc. *visionnaire*; alem. *Geisterseher*; ital. *visionario*). El que tiene visiones en el tercer sentido del término. Éste es el sentido que la palabra tiene en el título del escrito de Kant: *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume*

der Metaphysik (*Sueños de un visionario aclarados por los sueños de la metafísica*, 1766) en el cual Kant establece una analogía entre "los soñadores de la sensación", que son los que creen tener la visión de espíritus desencarnados, y los "soñadores de la razón", o sea los metafísicos, que también viven en un mundo de sueños o de visiones privadas.

Vista, *véase* INTUICIÓN.

Vitalidad (ingl. *vitality*; franc. *vitalité*; alem. *Vitalität*; ital. *vitalità*). En el sentido corriente del término, potencia o plenitud de vida. El término empezó a usarse desde que los "valores vitales" fueron sacados a luz y exaltados por Nietzsche, quien los opuso a los valores de renuncia inherentes a la moral tradicional. *Véase* VALORES, INVERSIÓN DE LOS.

Vitalismo (ingl. *vitalism*; franc. *vitalisme*; alem. *Vitalismus*; ital. *vitalismo*). Término del siglo XIX que se aplica a toda doctrina que considere los fenómenos vitales como *irreductibles* a fenómenos fisico-químicos. Esta irreductibilidad puede significar varias cosas porque son varios los problemas cuyas soluciones dividen a los partidarios y a los adversarios del V.: *1)* en primer lugar, significa que los fenómenos vitales no pueden ser enteramente *explicados* mediante causas mecánicas; *2)* en segundo lugar, significa que un organismo vivo nunca podrá ser producido artificialmente por el hombre en un laboratorio de bioquímica; *3)* en tercer lugar, significa que la vida sobre la tierra y, en general, en el universo, no ha tenido un origen natural o histórico, debido a la organización y a la evolución de la sustancia del universo, sino que es un fruto de un plan providencial o de una creación divina.

1) Desde el primer punto de vista, se pueden denominar vitalistas todas las concepciones clásicas que al identificar la vida con el alma, la sustraen a toda influencia de las fuerzas materiales. Pero, en sentido más preciso, V. es la doctrina defendida por los filósofos y hombres de ciencia entre mediados del siglo XVIII y mediados del XIX, que pone como fundamento de los fenómenos vitales una *fuerza vital* independiente de los fenómenos físico-químicos. La característica propia del V. es la de declarar inútil la investigación científica misma de los fenómenos vitales, en cuanto nunca lograría aprehender la fuerza que constituye la esencia de la vida. Los descubrimientos de la bioquímica que, desde 1928 (fecha en que fuera realizada la síntesis de la urea) mostraron la posibilidad de producir en el laboratorio las sustancias orgánicas, hicieron imposible el V. en esta forma. El *neo-vitalismo*, tomando conocimiento de esta posibilidad, reconoce la utilidad de la investigación físico-química de los fenómenos vitales, pero sigue admitiendo la irreductibilidad de estos fenómenos a las fuerzas físico-químicas, reconociendo que las preside un elemento específico denominado de diferentes maneras [el *dominante* (*véase*) de Reinke, la *entelequia* (*véase*) de Driesch, el *élan vital* (*véase*) de Bergson].

La dificultad principal de este aspecto del V. es la inoportunidad de admitir una causa desconocida e inaccesible, que es algo más que un nombre y que, por lo demás, hace parecer insignificante o fuera de lugar la observación científica de los fenómenos vitales. Una causa semejante, precisamente en cuanto huye de la observación, no explica nada con la pretensión de explicar todo y es un refugio de la ignorancia o de la razón perezosa.

2) Casi todas las formas del V. contemporáneo comparten, aparte de la tesis de la irreductibilidad en el sentido indicado, la profecía acerca de la imposibilidad de la ciencia para producir la vida en sus laboratorios. Esta profecía se encuentra, desde luego, fuera de lo que la ciencia puede legítimamente afirmar. Que la investigación bioquímica no haya logrado hasta hoy producir síntesis orgánicas que tengan las características evidentes de la materia viva, es un hecho. Que *no pueda* lograrlas no es un hecho y no puede apoyarse más que en una concepción ultra-científica o metafísica de la vida misma. El interés de la ciencia, desde este punto de vista, es el de un bien entendido *materialismo metodológico*, que admite: *a)* que los fenómenos vitales tienen caracteres propios, diferentes de

los físico-químicos y no de tal índole que establezcan un abismo entre uno y otro orden de fenómenos y hacer imposible todo paso de uno a otro; *b)* que se puede y se debe conducir adelante el análisis científico de los fenómenos vitales como la única forma adecuada para dar razón de tales fenómenos. Éste es el punto de vista adoptado por un numeroso grupo de biólogos contemporáneos (cf., acerca de ellos, G. G. Simpson, *The Meaning of Evolution*, cap. X).

3) Acerca del problema del origen de la vida sobre la tierra, o en general del universo, la vieja creencia de la *generación espontánea* admitía sin más, como un hecho no milagroso, pero normal, el originarse de la vida a través de la materia inorgánica. Esta vieja creencia, ya refutada por las experiencias de Francesco Redi (1668) y de Lazzaro Spallanzani (1765), fue definitivamente eliminada de la ciencia por obra de Pasteur (1862). Por otra parte, la hipótesis de la *panspermia* (*véase*) que admite la emigración de semillas vitales en el universo, no es una respuesta al problema del origen de la vida y se contradice con las condiciones que se suponen existir en los espacios intraestelares y, sobre todo, con la acción bactericida de los rayos ultravioletas.

En esta situación, no existen más que dos soluciones alternativas. La primera, según la cual la vida es una directa o indirecta obra de Dios y, por lo tanto, su origen nada tiene de natural, sino que es un fruto de una creación en un determinado punto de la historia cósmica o es incesante y continua. Esta última es la versión más actual de la solución en cuestión y su formulación más lograda es la *Evolución creadora* de Bergson (*Évol. créatr.*, 1907).

La segunda alternativa consiste en admitir la *posibilidad* de que la vida haya tenido en la tierra un origen natural o histórico a partir de una determinada fase de organización de la materia inorgánica. Esta posibilidad puede ser ilustrada con buenas razones científicas y así lo ha hecho, por ejemplo, A. I. Oparin (*L'origine della vita sulla terra*, trad. ital., 1956). Pero se trata aún de una posibilidad abstracta, que llegaría a ser auténtica y objetiva sólo en el caso de que la ciencia lograra reproducir la vida en los laboratorios y, por lo tanto, determinar las condiciones que hacen efectivamente posible su desarrollo, partiendo de la materia inorgánica. Pero es claro que si esta hipótesis se verificara, toda la disputa acerca del origen de la vida perdería su significado porque quedaría también determinada, en relación a la historia de la tierra, la fecha probable del origen de la vida sobre ella.

Vivacidad (ingl. *vivacity*). La característica fundamental que distingue a las *impresiones* de las ideas, según Hume; impresiones e ideas se asemejan, pero las primeras tienen, por su parte, mayor "fuerza y V." y, por lo tanto, inclinan hacia la creencia (*Treatise*, I, I, 1; I, III, 7).

Vivencia. Traducción del término alemán *Erlebnis*, que significa "experiencia vivida" o "experiencia vivible" y con el cual se designa toda actitud o expresión de la conciencia. En especial, Dilthey se ha servido de esta noción adoptándola como instrumento fundamental de la comprensión histórica y de la comprensión interhumana en general. La define como sigue: "Vivencia es, en primer lugar, la unidad estructural de actitud y contenido. Mi actitud perceptiva, junto con su relación con el objeto, es una vivencia, lo mismo que mi sentimiento por algo o mi voluntad para algo. La vivencia tiene siempre certeza de sí misma" (*Grundlegung der Geisteswissenschaften*, II, 1, § 2; trad. esp.: "Fundación de las ciencias del espíritu", p. 31, en *El mundo histórico*, *Obras*, VII, México, 1944, F.C.E.). Del mismo modo, Husserl ha considerado la V. como un hecho de conciencia, como uno más de los contenidos del *cogito*: "Consideramos las V. de conciencia en toda la plenitud de la concreción con que se aparecen en su conexión concreta —la corriente de las V.— y en que se funden e integran por obra de su propia esencia. Resultará entonces evidente que toda V. de la corriente, que logre alcanzar la mirada reflexiva, tiene una esencia propia, intuitivamente aprehensible, un contenido susceptible de que se lo contemple por sí en lo que tiene de peculiar" (*Ideen*, I, § 34).

Vocación (gr. κλῆσις; lat. *vocatio*; ingl. *vocation*; franc. *vocation*; alem. *Berufung*; ital. *vocazione*). Originariamente, uno de los conceptos fundamentales del cristianismo paulino: "Cada uno permanezca en el estado en que fue llamado" (I *Corintios* VII, 20). La V. es actualmente un concepto pedagógico y significa el llamado a una ocupación, profesión o actividad cualquiera. La V. es diferente de la *actitud*, ya que es la atracción que el individuo siente por una determinada forma de actividad, para la cual puede ser apto o puede no serlo. Es posible controlar objetivamente la actitud, la V. es subjetiva. Una V., por lo tanto, puede ser también un callejón sin salida (*blind-alley vocation*).

Voluntad (gr. βούλησις; lat. *voluntas*; ingl. *will*; franc. *volonté*; alem. *Wille*; ital. *volontà*). El término ha tenido dos significados fundamentales: *1)* el principio racional de la acción; *2)* el principio de la acción en general. Ambos significados son propios de la filosofía tradicional y de la psicología del siglo XIX, por estar ligados a la noción de facultades o poderes originarios del alma, que se combinarían en su conjunto para producir las manifestaciones del hombre (*véase* FACULTADES). Pero ni la filosofía ni la psicología interpretan actualmente de este modo la conducta del hombre. Las nociones de *comportamiento* (*véase*) y de *forma* (*véase*), como también la dirección funcionalista de la *psicología* (*véase*) no permiten hablar de "principios" de la actividad humana y, por lo tanto, la clasificación entendimiento-V. o la de entendimiento-sentimiento-V. han perdido su significado literal. A veces se considera el término V., pero únicamente para indicar determinados tipos de conducta o ciertos aspectos de la conducta. En este sentido, se entienden las referencias a la psicología contemporánea contenidas en el presente artículo.

1) El primer significado es el de la filosofía clásica; para ella, la V. es la apetencia racional o conforme con la razón, en cuanto se distingue de la apetencia sensible, que es el *deseo* (*véase*). La distinción entre ambas aparece en Platón, el cual niega que los rectores o los tiranos hagan lo que *quieran*, aun cuando hagan lo que les plazca o parezca, ya que hacer lo que se quiere significa hacer lo que resulta bueno o útil, o sea obrar racionalmente (*Gorgias*, 466 e *ss.*). Aristóteles definió la V. como "la apetencia que obra de conformidad a lo racional" (*De An.*, III, 10, 433 a 23). Y el término *voluntario* es usado por Aristóteles para definir la *elección* (*véase*), la que sería "la apetencia voluntaria de las cosas que dependen de nosotros" (*Ét. Nic.*, III, 3, 1113 a 10). Los estoicos concordaron en este concepto de la V. que definieron como "apetencia racional" (Dióg. L., VII, 116). A estas doctrinas se refirió Cicerón al afirmar: "la V. es un deseo conforme con la razón, en tanto que el deseo opuesto a la razón o muy violento para ella es la libídine o codicia desenfrenada que se encuentra en todos los necios" (*Tusc.*, IV, 6, 12).

Esta doctrina prevaleció durante toda la Edad Media y la repitieron San Alberto Magno (*S. Th.*, I, q. 7, a. 2), Santo Tomás (*S. Th.*, I, q. 80, a. 2), Duns Scoto (*Rep. Par.*, III, d. 17, q. 2, n. 3; *Op. Ox.*, III, d. 33, q. 1, n. 9), Occam (*In Sent.*, IV, q. 14 G).

Todas éstas son repeticiones literales del concepto tradicional de V. como apetito racional. Menos literal es la repetición del mismo concepto en Spinoza, quien entiende por V. "la facultad de afirmar y negar, pero no el deseo... la facultad por la cual el alma afirma o niega lo que es verdadero o falso y no el deseo por el cual el alma apetece o aborrece las cosas" (*Eth.*, II, 48 scol.). En tanto que aún es literal la repetición del concepto por parte de Wolff ("V. se dice apetito racional que nace de la representación distinta del bien", *Psychol. empirica*, § 880) y en el mismo Kant, que entiende por V. la *razón práctica*, o sea la "facultad de obrar según la representación de reglas" (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], II). Fichte no entendió algo muy diferente al afirmar que la V. es la facultad "para cumplir el paso de la indeterminación a la determinación con conciencia", una facultad que la razón teórica obliga a pensar que existe (*Sittenlehre* [*Doctrina de la moral*], § 14). En sentido análogo, Hegel afirmó que la V. es universal "en el senti-

do en que universal significa 'racionalidad' " (*Fil. del Derecho,* § 24). La distinción de Croce entre la forma *económica* utilitaria y la forma *ética* o moral de la actividad práctica corresponde a la distinción tradicional entre deseo y V. La forma económica sería, para Croce, volición de lo particular, o sea de lo útil, la forma moral volición de lo universal, o sea apetencia racional (*Filosofia della pratica,* 1909, pp. 217 *ss.*).

La noción de V. como apetito racional se puede hacer remontar también a la tendencia de la psicología moderna a distinguir entre la V. misma y los impulsos y considerarla como condicionada por una *manipulación de símbolos.* Dice, por ejemplo, G. Murphy: "La V. es el nombre que se da a un complejo proceso íntimo que influye en nuestro comportamiento de tal modo que seamos menos fácilmente presa de la pura fuerza bruta de los impulsos. Discurrimos con nosotros mismos, introducimos modos diferentes para expresar nuestra situación, nos imaginamos las consecuencias de los diferentes tipos de respuesta e intentamos valorizar cuando alguno de ellos nos complace" (*Introduction to Psychology,* 1950, cap. IX; trad. ital., p. 163). Lo que la psicología moderna denomina "elaboración de símbolos" es lo mismo que la terminología tradicional llamaba "proceso racional".

En fin, la noción misma de V. está implícita en las expresiones *V. pura, buena V., V. general, V. de creer.*

La *V. pura* es, según Kant, la V. determinada, no por particulares motivos especiales de tipo empírico, sino por principios *a priori,* o sea por leyes racionales (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], Pref.).

La *buena V.,* también según Kant, es la V. de obrar sólo en conformidad con el deber y es, en tal sentido, exaltada como lo óptimo en el mundo y fuera del mundo (*Ibid.,* I).

La *V. general* es concebida por los iluministas como la razón misma. Dice Diderot: "La V. general es, en cada individuo, un acto puro del entendimiento que razona, en el silencio de las pasiones, acerca de lo que el hombre puede exigir de su semejante y sobre lo que su semejante tiene derecho a exigirle" (Art. "Droit naturel", en la *Encyclopédie,* V, p. 116). Y Rousseau distinguió entre la "V. de todos" que puede equivocarse y la V. general que nunca se equivoca porque tiene como punto de mira exclusivamente el interés común (*Contrat social,* II, 3).

En fin, la *V. de creer* de la que habla James, no es más que la racionalidad de la fe, esto es, el derecho de creer en lo que no es absurdo, que hace más aceptable la vida y que, a veces, es puesto por la misma fe (*The Will to Believe,* 1897).

2) Por otro lado, la V. ha sido identificada a veces con el principio de la acción en general, esto es, con la apetencia. El primero en exponer este concepto generalizado de la V. es San Agustín, quien afirmó que "la V. está en todos los actos de los hombres, es más, todos los actos no son más que V." (*De Civ. Dei,* XIV, 6). San Anselmo repitió esta noción (*De Libero Arbitrio,* 14, 19) que en la edad moderna fue aceptada por Descartes. Descartes, como San Agustín, denominó V. a todas las *acciones* del alma, en oposición a las pasiones: "Las que denomino acciones son todas nuestras V., porque nosotros experimentamos que ellas vienen directamente de nuestra alma y parecen depender sólo de nosotros, en tanto que las afecciones son todas las percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros sin que nuestra alma las haya producido y que, por lo tanto, recibe de las cosas representadas" (*Passions de l'âme,* I, 17). Hobbes hace una crítica explícita de la noción tradicional: "la definición de la V. dada comúnmente por las escuelas, en el sentido de que es un *apetito racional,* es defectuosa, porque si fuera correcta no podría haber acción voluntaria contra la razón... Pero si, en lugar de un apetito racional decimos un apetito que resulta de la deliberación precedente, entonces la definición es: V. es... el último apetito en la deliberación" (*Leviath.,* I, 6). El último apetito es el más cercano a la acción y al cual sigue ésta. La V. humana, desde este punto de vista, no es diferente de la apetencia animal (*De corpore,* 25, § 13). De modo análogo, Locke definió la V. como "una potencia para iniciar o para

sufrir, para continuar o para terminar varias acciones en nuestra mente y varios movimientos en nuestro cuerpo, con sólo la intervención de un pensamiento o de una preferencia de la mente" (*Essay,* II, 21, 5). Y Hume declaró: "Por V. no entiendo otra cosa que la impresión interna, que sentimos o de la cual tenemos conciencia, cuando con nuestro conocimiento damos origen a un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o a una nueva percepción de nuestro espíritu" (*Treatise,* II, III, 1). Hume negó también toda influencia de la razón sobre la V. así entendida, reduciendo las denominadas voliciones racionales a las emociones tranquilas relacionadas con instintos originarios de la naturaleza humana, tales como la benevolencia y el resentimiento, el amor a la vida, la amabilidad para con los niños; o con el apetito general del bien y la aversión al mal (*Ibid.,* II, III, 3). Muy parecida a ésta es la definición de Condillac: "Por V. se entiende un deseo absoluto, por el cual pensamos que una cosa deseada está en nuestro poder" (*Traité des sensations,* I, 3, 9). Concepciones de la V. asaz parecidas se encuentran frecuentemente en los iluministas y en los ideólogos del siglo XVIII y de principios del XIX. Mach retomó esta concepción (*Populärwissenschaftlichen Vorlesungen* [*Lecciones científicas populares*], 1896, p. 72). Y Dewey repitió casi a la letra la definición de Hobbes, diciendo: "La V. no es algo opuesto a las consecuencias o separada de ellas. Es la *causa* de las consecuencias; es la causación en su aspecto personal: el aspecto que inmediatamente precede a la acción" (*Human Nature and Conduct,* p. 44). A la misma dirección general pertenece la interpretación de la V. como modo de ser de la *cura* (*véase*), según Heidegger, pues la cura es la manifestación fundamental de la existencia del hombre en el mundo, que consiste precisamente en *curarse* de las cosas y *curarse* de los otros (*Sein und Zeit,* § 41; trad. esp.: *El ser y el tiempo,* México, 1962, F.C.E.). Por otro lado, ciertas interpretaciones de la psicología contemporánea se dejan llevar de nuevo a la misma dirección general, por ejemplo, la famosa de MacDougall, según el cual la volición sería "el apoyo o el refuerzo que un deseo o un conato recibe de la cooperación de un impulso excitado en el sistema de los sentimientos de autoconsideración" (*Introduction to Social Psychology,* 1908). En efecto, según estas interpretaciones, serían actos voluntarios los actos en los cuales el impulso determinante está constituido por una actitud de cuidado o de exaltación del Yo frente a sí mismo.

En fin, en sentido más general, se entiende la V. en las expresiones *V. de vivir* y *V. de dominio.*

La *V. de vivir* que, según Schopenhauer es el nóumeno del mundo, nada tiene de racional: "es un ciego, irresistible ímpetu, que vemos aparecer ya en la naturaleza inorgánica y vegetal, como también en la parte vegetativa de nuestra propia vida". Por lo tanto, "lo que la V. quiere siempre es la vida, precisamente porque ésta no es más que el manifestarse de la V. misma en la representación y es simplemente pleonasmo decir V. de vivir en cambio de V." (*Die Welt,* I, § 54).

Análogamente, la *V. de dominio* es, según Nietzsche, un impulso fundamental que nada tiene de racional: "La vida, en cuanto caso particular, aspira al mayor sentimiento posible de dominio. Es sencillamente la aspiración a más dominio. Aspirar no es más que aspirar al dominio. Esta V. sigue siendo lo que de más íntimo y profundo existe: la mecánica es una simple semiótica de las consecuencias" (*Wille zur Macht,* ed. 1901, § 296; trad. esp.: *La voluntad de dominio,* Madrid, 1932).

Voluntario (ingl. *voluntary*; franc. *volontaire*; alem. *freiwillig*; ital. *volontario*). *1)* Que pertenece a la voluntad o concierne a la voluntad.

2) Lo mismo que libre (*véase* LIBERTAD).

Voluntarismo (ingl. *voluntarism*; franc. *voluntarisme*; alem. *Voluntarismus*; ital. *volontarismo*). El término, usado por vez primera por Tönnies en 1883 y difundido por Wundt (cf. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart,* p. 33; trad. esp.: *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo,* Madrid, 1912), ha sido aplicado a dos direcciones doctrinarias diferentes: *1)* la

que afirma la primacía de la voluntad sobre el entendimiento; *2)* la que considera la voluntad como la sustancia del mundo.

1) La primera dirección es *gnoseológica* y *ética*. En este sentido, el término caracteriza algunas corrientes de la filosofía medieval. Enrique de Gante († 1293) afirmó la superioridad de la voluntad sobre el entendimiento, porque el hábito, la actividad y el objeto de la voluntad son superiores a los del entendimiento. En efecto, el hábito de la voluntad es el amor, el del entendimiento la sabiduría y el amor es superior a la sabiduría. La actividad del querer se identifica con su objeto, que es el fin, en tanto la actividad del entendimiento siempre permanece distinta y separada de su objeto. En fin, el objeto del querer es el bien, que es el fin absoluto, en tanto que el objeto del entendimiento es lo verdadero, que es uno de los bienes, por lo tanto, subordinado al fin último (*Quodl.*, I, q. 14). Duns Scoto afirmó a su vez la primacía de la voluntad, si bien con otro fundamento, en cuanto no es la voluntad del objeto la que causa necesariamente el asentimiento de la voluntad, sino que la voluntad elige libremente el bien y libremente lucha por el bien mayor (*Op. Ox.*, I, d. 1, q. 4, n. 16). Esta doctrina está relacionada con otra, según la cual el bien y el mal resultan en el mandamiento divino. "Dios no puede querer algo que no sea justo, porque la voluntad de Dios es la regla primera" (*Ibid.*, IV, d. 46, q. 1, n. 6). En una o en la otra de estas formas, el V. se encuentra con frecuencia en el último periodo de la escolástica.

Análogo a estas concepciones medievales es el *V. psicológico*, que reaparece en Tönnies (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887, pp. 99 *ss.*; trad. esp.: *Comunidad y sociedad*, 1947) y sobre todo en las obras de Wundt, que ha popularizado el concepto y el término. En este sentido, el V. significa, no ya la reducción a la voluntad de todos los procesos psíquicos, sino la explicación de tales procesos según el modelo presentado por los procesos de voluntad (Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* ["Fundamentos de psicología fisiológica"], 1902, 5ª ed., pp. 17 *ss.*). Este V. fue defendido en Francia por Fouillée (*Psychologie des Idées-forces*, 1893) seguido por numerosos psicólogos en los primeros decenios del siglo actual.

2) El *V. metafísico* es el iniciado por Schopenhauer, que ha visto en la voluntad la sustancia o el nóumeno del mundo, en tanto que considera el mundo natural como la manifestación o revelación de la voluntad. Como apariencia o fenómeno el mundo es representación, como sustancia o nóumeno el mundo es voluntad. La voluntad es la *esencia* del cuerpo humano, en el cual es tomada directamente y en sí misma, como de todo otro cuerpo, y se identifica con cualquier forma del mundo (*Die Welt*, I, § 19). Como tal, la voluntad determina el mundo mismo de la representación, definido por Schopenhauer como "objetividad de la voluntad" y sujeta a sí este mundo haciéndolo aparecer en las formas del espacio, del tiempo y de la causalidad, que son las formas del fenómeno (*Ibid.*, § 23). Estas ideas encontraron frecuente acogida parcial en los filósofos de fines del siglo pasado; basta recordar aquí la *Filosofía del inconsciente* (1869) de Eduard Hartmann, que fue una de las manifestaciones más populares de la metafísica voluntarista.

Voluptuosidad, *véase* PLACER.

Vórtice (gr. δίνος; lat. *vortex*; ingl. *vortex*; franc. *vortex*; alem. *Wirbel*). Un concepto fundamental de la física antigua. Para Anaxágoras, el V. era el medio del cual se vale el entendimiento para ordenar el mundo (Clemente, *Strom.*, II, 14). Demócrito lo consideró como "la causa de la generación de todas las cosas" y lo identificó con la necesidad (Dióg. L., IX, 45). Epicuro adoptó el mismo concepto (*Ibid.*, X, 90), que en la edad moderna todavía fue utilizado por Descartes (*Phil. Princ.*, II, 33).

Vulgar (lat. *vulgaris*; ingl. *vulgar*; franc. *vulgaire*; alem. *gemein*; ital. *volgare*). En sentido no peyorativo, usó la palabra Tertuliano al valorizar el testimonio contenido en las expresiones que el pueblo adopta, las cuales, según dice, son "V. por ser comunes, comunes por ser naturales, naturales por ser divi-

nas" (*De testimonio animae*, 6). Vico decía: "las tradiciones V. deben haber tenido públicos motivos de verdad, ya que nacieron y se conservan en pueblos enteros durante largo tiempo" (*Sc. Nuova*, degn., 16; cf. degn., 17; trad. [de la 1ª ed.]: *Ciencia nueva*, México, 1941, F.C.E.).

W

Weltanschauung, *véase* CONCEPCIÓN DEL MUNDO.

X

X. *1)* Como símbolo de la incógnita, la letra es a veces usada en filosofía. La usó Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* y en el *Opus Postumum*: "El objeto trascendental significa un algo = — x del cual no sabemos nada y del cual (según la presente constitución de nuestro entendimiento) nada podemos saber, y que puede servir sólo como un correlato de la unidad de la apercepción" (*Crít. R. Pura*, A, 250; cf. *Opus Postumum*, IX, 2, pp. 280, 308, 418, etc.). Otras veces, en los neokantianos, la x constituye lo indeterminado que el proceso tiende a determinar, el incógnito ser cuyos aspectos va poniendo en claro cada paso del conocimiento (Natorp, *Philosophie* ["Filosofía"], 1921, 3ª ed., páginas 41 *ss.*).

2) En la lógica contemporánea, 'x' es el argumento cualquiera de una *función* (*véase*). El símbolo '(x)' es el cuantificador universal, uno de los operadores lógicos fundamentales (*véase* OPERADOR).

Y

Yo (lat. *ego*; ingl. *I, self*; franc. *moi*; alem. *Ich*; ital. *io*). Este pronombre, con el cual el hombre se designa a sí mismo, se ha vuelto objeto de investigación filosófica desde el momento en que la referencia del hombre sobre sí mismo, como reflexión acerca de sí, o conciencia, se tomó como definición del hombre. Esto ha ocurrido con Descartes, y a partir de Descartes, precisamente, el problema del yo se colocó por vez primera en términos explícitos: "¿Qué es lo que soy yo? —pregunta Descartes—. Una cosa que piensa. Pero ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, concibe, afirma, niega, quiere o no quiere, imagina y siente. Por cierto que no es poco si todo esto pertenece a mi naturaleza. Pero ¿por qué no le pertenecerían?... Es de suyo evidente que soy yo el que duda, entiende y desea y que no hay necesidad de agregar nada para explicarlo" (*Méd.*, II). Según se ve, la posición del problema del yo aquí va seguida de su solución: el yo es conciencia, esto es, relación consigo mismo, subjetividad. Ésta es la primera de las interpretaciones históricas del yo. Pueden enumerarse a continuación las interpretaciones siguientes: el yo como autoconciencia; el yo como unidad; el yo como relación.

1) La definición cartesiana del yo como conciencia fue inmediatamente acogida e incorporada a la tradición filosófica. Locke la hizo suya y la reelaboró con la finalidad de justificar una característica formal del yo: la unidad o identidad. Decía: "Cuando vemos, oímos, olemos, gustamos, sentimos, meditamos o deseamos algo, es que sabemos que hacemos cualquiera de esas cosas. Así acontece siempre respecto a nuestras sensaciones o percepciones actuales y es precisamente por eso por lo que cada quien es para sí mismo aquello que llama *sí mismo*, sin que se considere en este caso si el mismo *sí mismo* se continúa en la misma o en diversas sustancias. Porque como el tener conciencia siempre acompaña al pensamiento y eso es lo que hace que cada uno sea lo que se llama sí mismo, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, en eso solamente consiste la identidad personal" (*Essay*, II, 27, 9). En otros términos, según Locke, la identidad del yo no está fundada en la unidad o simplicidad de la sustancia-alma, sino únicamente en la conciencia y es antes bien esta conciencia en cuanto se reconoce en la diversidad de sus manifestaciones. Leibniz, a pesar de insistir acerca de la importancia de lo que denomina conciencia o sentimiento del yo, no consideró que ella sola constituyera la identidad personal y le agregó "la identidad física y real" (*Nouv. Ess.*, II, 27, 10). Este punto de vista aparece con frecuencia en la filosofía moderna y contemporánea, que a veces ha acentuado el carácter activo o volitivo de la conciencia. Así lo hizo Maine de Biran, por ejemplo. "La causalidad o la fuerza o sea el yo —ha dicho— se manifiesta a sí misma mediante su solo efecto o el sentimiento inmediato del esfuerzo que acompaña todo movimiento o acto voluntario y, precisamente, como el primer rayo directo, la primera luz que acoge la mirada interior de la mente" (*Nouv. Ess. d'Anthropologie*, II, 1). El yo es para Maine de Biran, de tal manera, la conciencia originaria del esfuerzo. Pero la mejor expresión de la doctrina del yo como conciencia es la dada por Kant: "Yo, como pensante —decía Kant— soy un objeto del sentido interno y me denomino alma. Lo que es objeto del sentido exterior se denomina cuerpo. Por lo tanto, la expresión yo, como ser pensante, designa ya al objeto de la psicología que puede denominarse la doctrina racional del alma, cuando el yo del alma no quiere saber más de lo que, independientemente de la experiencia (la cual me determina más cerca y en concreto), puede ser concluido a través de este concepto del yo presente en todo pensamiento" (*Crít. R. Pura*, Dialéctica, II, cap. 1). Al lado de este yo como "objeto del sentido interno", o sea conciencia (cf. *Prol.*, § 46), Kant admite luego otra especie de yo que señala el paso a una segunda interpretación de este concepto. La interpretación del yo como conciencia es

frecuente en la filosofía moderna y contemporánea. Decía Rosmini: "La palabra yo une al concepto general del alma, la relación del alma consigo misma, relación de identidad; contiene, por lo tanto, un segundo elemento distinto del concepto del alma, es un alma que se percibe a sí misma, se pronuncia, se expresa" (*Psicol.*, § 6).

2) La interpretación del yo como autoconciencia o conciencia de sí nace de la distinción que hiciera Kant entre el yo como objeto de la apercepción o del sentido interno y el yo como sujeto del pensamiento o de la percepción pura, o sea el yo de la reflexión (*Antr.*, I, § 4, nota; *véase* AUTOCONCIENCIA). Esta distinción, que en Kant nunca podría conducir a una sustancialización metafísica del yo, dada la funcionalidad que Kant atribuye al yo mismo, habría de ser tomada por Fichte como punto de partida para la doctrina del Yo absoluto. El yo de la reflexión o de la apercepción pura es, según Kant, la condición última del conocer; y Fichte lo hace el creador de la realidad. "En cuanto absoluto —dice—, el Yo es infinito e ilimitado. Pone todo lo que es y lo que no pone no es (para él; pero fuera de él no existe nada). Pero todo lo que pone, lo pone como Yo y pone el Yo como todo lo que pone. Por lo tanto, en este respecto, el Yo abraza en sí a la realidad total, o sea a una realidad infinita e ilimitada" (*Wissenschaftslehre*, 1794, III, § 5, II). Estas tesis fueron adoptadas y ampliadas por Schelling, gracias al cual resultaron una de las expresiones características del romanticismo. En el escrito *El Yo como principio de la filosofía o lo incondicionado en el saber humano* (1795), identificó al Yo de Fichte con la Sustancia de Spinoza. "Me he vuelto spinozista —escribía Schelling a Hegel en ocasión de este escrito—: ¿deseas saber por qué? Para Spinoza el mundo es todo, para mí todo es el Yo." Y aun cuando Hegel negara esta tesis, considerando como saber absoluto (y, por lo tanto, también como realidad absoluta) un saber en el cual la distinción entre el Yo y el no Yo, entre lo subjetivo y lo objetivo llegaba a desaparecer, también comparte la tesis del carácter infinito del Yo. "El Yo —dice—, esta inmediata conciencia de sí, aparece en primer lugar (también él), por un lado como inmediato, por el otro, después, como notorio en un sentido mucho más elevado que cualquier otra representación. Toda otra cosa notoria pertenece por cierto, en efecto, al Yo, pero al mismo tiempo es todavía diferente y además es un contenido accidental; el Yo, en cambio, es la simple certeza de sí. Pero el Yo en general es también, a la vez, concreto o, mejor aún, el Yo es lo concretísimo, la conciencia de sí como de un mundo infinitamente multíplice" (*Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*], I, libro I, trad. ital., I, pp. 65-66). Gentile volvió de nuevo a la posición fichteana y romántica, al decir: "El yo es, sí, el individuo, pero el individuo como sujeto, el cual no tiene nada que oponer a sí mismo y que halla todo en sí y, por lo tanto, es el concreto actual universal. Ahora bien, este Yo, que es el mismo absoluto, es en cuanto se pone; es *causa sui*" (*Teoria generale dello spirito,* XVII, § 7).

3) Ya en la interpretación del yo como conciencia y como conciencia de sí, se insiste a veces en un carácter formal del yo, o sea en su *unidad* o identidad. Se ha visto que para Locke el yo es la conciencia en cuanto funda la identidad personal y para Kant el yo de la reflexión es "la unidad de la apercepción pura" (*Crít. R. Pura,* § 16; *véase* APERCEPCIÓN). Hume mismo había visto en una determinada forma de unidad, así fuera ficticia, el carácter fundamental del yo, que había comparado con una república, que puede cambiar en los hombres que la gobiernan, como también en su constitución o en sus leyes, sin perder su identidad. El hombre, del mismo modo, puede cambiar sus impresiones y sus ideas, permaneciendo el mismo yo (*Treatise,* I, 4, 6). Sin embargo, para Hume, según se observa en esta imagen, la unidad del yo no es absoluta o rigurosa; es una unidad formal y aproximativa fundada en la relativa constancia de determinadas relaciones entre las partes o los momentos del yo. Este punto de vista da cuenta, mejor del que afirma la rigurosa unidad del yo, de los límites y de los peligros a los que el yo está sujeto en la experiencia efectiva.

4) El concepto del yo como *relación* nace del reconocimiento del carácter más llamativo con que se presenta a esta experiencia: el carácter de la problematicidad, por el cual es una formación inestable y puede estar sujeto a la enfermedad y a la muerte. La noción de relación es, en efecto, más genérica y menos comprometida que la noción de unidad. La unidad es una forma de relación necesaria, inmutable y absoluta; una relación puede ser más o menos estable y puede quebrarse. Precisamente, desde el punto de vista de la "enfermedad mortal" del yo, que es la desesperación, Kierkegaard lo definió como "una relación que se relaciona consigo misma". El hombre es una síntesis de alma y de cuerpo, de infinito y de finito, de libertad y de necesidad, etc. Una síntesis es una relación y el retorno a esta relación, o sea la relación de la relación consigo misma, es el yo del hombre (*Die Krankheit zum Tode* ["La enfermedad mortal"], 1849, cap. 1). Kierkegaard agrega que precisamente en cuanto relación consigo mismo, el yo es la relación con otro, o sea con el mundo, con los otros hombres y con Dios. Acerca de esta segunda relación insisten a veces los filósofos contemporáneos. Decía Santayana: "Cuando digo yo, el término sugiere un hombre, uno entre los muchos que viven en un mundo que está en contraste con su pensamiento, el cual aún lo domina" (*Scepticism and Animal Faith*, 1923, ed. 1955, p. 22; trad. esp.: *Escepticismo y fe animal*, 1952). Desde este punto de vista diferente, Scheler llega a un concepto análogo del yo: "Con la palabra yo —dice— se halla conectada una alusión, por una parte a un *tú*, por otra, a un mundo exterior. Dios, por ejemplo, puede ser una persona pero no un yo, ya que para él no existen ni un tú ni un mundo externo" (*Formalismus*, etc., p. 405). Y precisamente de esta relación se vale Heidegger para definir al yo. "Pues ni siquiera la afirmación del 'Yo pienso algo' resulta suficientemente determinada por permanecer indeterminado el 'algo'. Si por éste se comprende un ente *intramundano*, entonces entra tácitamente en ello el supuesto de un *mundo*. Y justo este fenómeno contribuye a determinar la constitución del ser del yo, si por lo demás ha de poder ser éste algo así como un 'Yo pienso algo'. El decir 'yo', mienta el ente que en cada caso soy yo como un yo-soy-en-el-mundo" (*Sein und Zeit*, § 64; trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, 1962, F.C.E.). En forma sólo aparentemente paradójica, Sartre afirma en un ensayo de 1937: "Nosotros demostraremos que el yo no está ni formal ni materialmente en la conciencia; está fuera, en el mundo. Es un ser del mundo, como el yo de otro" (*Recherches Philosophiques*, 1936-37; trad. ingl. *The Trascendence of the Ego*, New York, 1958, p. 32). En el mismo sentido afirma Merleau-Ponty: "La primera verdad es, desde luego, 'yo pienso', pero a condición de que se entienda por ello 'yo soy relativamente a mí mismo', al ser en el mundo" (*Phenoménologie de la perception*, 1945; trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, México, 1957, F.C.E., pp. 446-47). Considerado en su relación con el mundo, el yo es a veces determinado por su carácter activo, su capacidad de iniciativa, su poder proyectante o anticipatorio. Dice Dewey: "Decir en forma significativa '*Yo* pienso, creo, deseo', en vez de simplemente '*se* piensa, cree, desea', es aceptar y afirmar una responsabilidad y hacer una reivindicación. No quiere decir que el yo sea la fuente o el autor del pensamiento y el sentimiento o su exclusiva sede. Significa que el yo se identifica en cuanto concentrada organización de energías con una creencia o sentimiento de origen independiente y externo en el sentido de aceptar las consecuencias de éstos" (*Experience and Nature*; trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza*, México, 1948, F.C.E., pp. 192-93). Precisamente tales caracteres constituyen actualmente el esquema general para el estudio experimental de la personalidad, que es uno de los objetos principales de la psicología. El yo se distingue de la personalidad, que es la organización de los modos en los que el individuo inteligente proyecta sus comportamientos en el mundo, sólo como la parte de la personalidad misma conocida por el individuo interesado y a la cual, por lo tanto, hace referencia al decir "yo". La personalidad, por otra parte, es más vasta: incluye también las zonas oscu-

ras o en penumbra, las esferas de ignorancia más o menos querida o no querida, que caracterizan el proyecto total de las relaciones del individuo con el mundo. *Véase* PERSONALIDAD.

Yo pienso, *véase* COGITO.

Yo trascendental (ingl. *trascendental ego*; franc. *moi trascendental*; alem. *transzendentales Ich*; ital. *io trascendentale*). Lo mismo que Yo absoluto. *Véase* YO.

Yoga. Uno de los principales sistemas filosóficos hindúes, que consiste esencialmente en una técnica del ascetismo. Los textos fundamentales de este sistema son los *Yogasutra* de Patanyali, obra compuesta probablemente entre el siglo V y el VI d. C., quizá sobre fragmentos o documentos más antiguos. El Y., cuyas doctrinas coinciden en sustancia con las del sistema sankhya, pero con una acentuación teísta, consiste esencialmente en la descripción de ejercicios graduales para obtener la perfecta liberación del alma. Los grados fundamentales son ocho: *1)* restricción moral; *2)* cultivo del alma por el estudio de los textos sagrados; *3)* posturas convenientes a la meditación; *4)* control de la respiración; *5)* control de los sentidos; *6)* concentración; *7)* atención continuada; *8)* recogimiento absoluto (*samadhi*), en el cual desaparece la dualidad entre el contemplador y el objeto contemplado. El Y. se distingue del *hathayoga* o Y. violento, que sugiere los ejercicios que pretenden aflojar el vínculo entre el alma y el cuerpo (cf. G. Tucci, *Storia della filosofia indiana,* pp. 98 *ss.*).

Z

Zen. La corriente budista, fundada por Bodhidharma en China en 527 d. c. e introducida en Japón por Ei-Sai en 1191, donde se desarrolló con características propias. Su enseñanza fundamental consiste en la eliminación del contraste, propio del budismo, entre el mundo de la apariencia (*samsara*) y el *nirvana* y su tarea es la de enseñar a elegir (y realizar) el nirvana, en las más simples y modestas manifestaciones de la vida cotidiana. Un maestro del Z. enumera como sigue los diez pasos sucesivos que constituyen el trabajo de la vida total de un discípulo del Z.:

1) un partidario del Z. debe creer que existe una enseñanza (el Z.) trasmitida fuera de la doctrina budista general;

2) debe tener un definido conocimiento de esta enseñanza;

3) debe comprender por qué tanto el ser sensible como el ser no sensible puede predicar el *dharma* (o sea la *ley* del mundo);

4) debe ser capaz de ver la *sustancia* como si contemplara algo vivo y claro en la palma de su propia mano y su paso debe ser siempre decidido y firme;

5) debe tener "el ojo del *dharma*";

6) debe caminar sobre el "sendero de los pájaros" y sobre la "calle del más allá" (o "camino del milagro");

7) debe saber cumplir tanto un papel positivo como un papel negativo en el drama del Z.;

8) debe destruir todas las enseñanzas heréticas y engañosas y enseñar las justas;

9) debe adquirir gran fuerza y flexibilidad;

10) debe entrar en la acción y practicar diferentes modos de vida.

El Z. ha suscitado notable interés en los últimos años en los países occidentales y especialmente en Estados Unidos, donde a veces ha sido considerado también en relación con varios aspectos de la cultura occidental (cf. la bibliografía contenida en la traducción italiana de A. W. Watts, *The Spirit of Z.*, 1935. Respecto a los diez grados de la iniciación del Z., cf. Chang Chen-Chi, *The Practice of Z.*, 1959, p. 33).

Zetético (gr. ζητητικός; lat. *zetetic*; franc. *zététique*; alem. *zetetisch*). Investigador o inquisitivo. El término fue aplicado al principio por Trasilio a un grupo de diálogos platónicos (Dióg. L., III, 49; cf. Aristóteles, *Pol.*, 1256 a 12). Más tarde fue tomado como la denominación de la actitud escéptica: "El criterio escéptico se denomina Z., de la acción de investigar e indagar; *suspensivo* por la disposición de ánimo que conserva con referencia al objeto indagado; y *dubitativo* por su dudar e investigar en torno de todas las cosas" (Sexto Empírico, *Hip. Pirr.*, I, 7).

Zetética se ha llamado a veces a la forma de análisis matemático que tiende a la determinación de las magnitudes incógnitas.

Zoolatría (ingl. *zoolatry*; franc. *zoolatrie*; alem. *Zoolatrie*). El culto prestado a los animales en cuanto se les considera como manifestaciones o encarnaciones de la divinidad. La Z. fue parte integrante de muchas religiones antiguas: la egipcia, la frigia y la siriaca (cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1906, *passim*. *Véase* TOTEMISMO.

Zoroastrismo (ingl. *zoroastrianism*; franc. *zoroastrisme*; alem. *Zoroastrismus*). La religión persa, conocida también como *mazdaísmo* o *parsismo*, establecida por Zaratustra (siglo VI a. c.), y cuyo principal documento es el *Zend-Avesta*. La enseñanza principal de esta religión es el dualismo entre dos principios opuestos denominados *Ormuz* (*Ahura-Mazda*) y *Ahrimán* (*Angra Manyu*) respectivamente; dualismo que se presenta como una solución del problema del mal. *Véase* MAL, 1, *b*.

Zwinglismo (ingl. *zwinglianism*; franc. *zwinglianisme*; alem. *Zwinglianismus*; ital. *zuinglismo*). La doctrina del reformador suizo Huldreich Zwinglio (1484-1531), que compartía con el humanismo la idea de una sabiduría religiosa original, de la cual habrían surgido tanto los textos de las Sagradas Escrituras como los de los filósofos paganos. Zwinglio consideraba, por lo

tanto, que la revelación es universal y que Dios es la fuerza que rige al mundo y que se revela en todas las cosas.

Partes integrantes de la doctrina de Zwinglio son también la doctrina de la *predestinación* (*véase*) y la interpretación de los sacramentos, entre ellos la Eucaristía, como ceremonias simbólicas. En controversia con Lutero, Zwinglio negó también el valor absoluto de la autoridad política.

Este libro se terminó de imprimir el día 12 de enero de 1987 en los talleres de Lito Ediciones Olimpia, S.A. Sevilla 109, y se encuardernó en Encuadernación Progreso, S.A. Municipio Libre 188, México 03300, D.F. Se tiraron 3,000 ejemplares.

[illegible]